



UNIVERSIDAD DE GRANADA

Programa de Historia y Artes
Departamento de Historia Moderna y de América

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Programa de Scienze del patrimonio culturale
Departamento de Culture e Società

*Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la
confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en
Granada y Sicilia (1564-1665)*

TESIS DOCTORAL
Andrea Arcuri

Dirigida por
Dra. Inmaculada Arias de Saavedra Alias
Dr. Daniele Palermo

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Andrea Arcuri
ISBN: 978-84-1306-543-4
URI: <http://hdl.handle.net/10481/62934>

*A Silvia,
lei sa il perché*

RINGRAZIAMENTI

Desidero innanzitutto esprimere i miei più sentiti ringraziamenti ai professori Inmaculada Arias de Saavedra Alías e Daniele Palermo per aver diretto questa tesi dottorale e per averla arricchita costantemente con i loro suggerimenti e punti di vista.

Un ringraziamento speciale lo voglio dedicare al professore Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, per avermi “accolto” quattro anni or sono e per avermi insegnato, da maestro della storiografia, *los entresijos del oficio*.

Vorrei esprimere la mia gratitudine anche alla professoressa María Luisa García Valverde per il prezioso lavoro di orientamento sugli archivi granadini. Ritengo altresì doveroso ringraziare gli archivisti dell'Archivo Histórico del Arzobispado de Granada, dell'Abadía del Sacromonte e dell'Archivio Storico Diocesano di Monreale, in particolare il direttore Don Giovanni Vitale e la dott.ssa Anna Manno non solo per la loro professionalità ma anche per l'amicizia dimostratami. Allo stesso modo, desidero manifestare la mia gratitudine a frate Andrea, responsabile della Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo, per avermi messo in condizione di poter consultare al meglio i preziosi documenti conservati e per le chiacchiere e i caffè che hanno accompagnato e allietato il mio periodo di ricerca a Palermo.

Ringrazio la mia collega Sara Manali, per la complicità, l'affetto e l'amicizia di lunga data. Ringrazio di cuore i miei compagni di sempre – Giuseppe, Eliana, Simone, Liliana, il Faco, Marcello, Cettina, Lillo e Mauro –, gli amici del Club Juve “ArrApache” di Petralia e tutti coloro che hanno movimentato quel bizzarro luogo chiamato “Locopatio”, in particolare Mauricio, Maria Teresa e Fernando. Un grazie pure ad Alfredo per i rimproveri e le correzioni; a *mi querida amiga* Pilar per le nostre peripezie; a Michiko e allo chef di “Izakaya Kobachi” per avermi fatto emozionare con il cibo e infine a Janneth, che chiedendomi un *bolígrafo* mi ha permesso di conoscere Silvia, “instancabile lettrice del mio lavoro”.

Ringrazio la mia famiglia spagnola: mio fratello Marco, Vini, Amalur e Iria. Senza di loro quest'esperienza sarebbe stata indiscutibilmente più difficoltosa.

Infine, il ringraziamento più importante va a Franco e Nilde, i miei genitori, a cui devo tutto e che mi hanno insegnato a camminare “in direzione ostinata e contraria”.

Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)

Índice

ABREVIATURAS	I
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
EL MARCO HISTORIOGRÁFICO: CONFESIONALIZACIÓN, DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA, DISCIPLINAMIENTO SOCIAL	23
1.1. La confesionalización	23
1.2. La nueva doctrina	26
1.3. La Cristiandad dividida	32
1.4. Confesionalización y poder político	37
1.5. La disciplina eclesiástica	42
1.6. El disciplinamiento social	46
1.7. De-magificación y modernización	54
1.8. De-confesionalización	57
1.9. Las críticas al paradigma	60
CAPÍTULO II	
EL CONTROL DE LAS CONCIENCIAS: EL SACRAMENTO DE LA CONFESIÓN Y LOS MANUALES DE CONFESORES Y PENITENTES	63
2.1. La confesión tridentina: el nervio de la disciplina cristiana	63
2.2. Inquisición y confesión: colaboración y recelo	73
2.3. Los manuales de confesores y penitentes	77
2.3.1. Un vademécum dogmático	89
2.3.2. El juez y el médico	93
2.3.3. La angustia de la confesión: el examen de conciencia	98

2.3.4. El interrogatorio	101
2.3.5. El Decálogo: el penitente disciplinado	107
2.3.6. “No robarás”: la literatura confesional al servicio del Príncipe	114
2.3.7. Los pecados contra el Sexto y el Noveno Mandamiento: vale más huir	117
2.3.8. La sociedad disciplinada	123
2.3.9. La confesión y las mujeres: el punto de vista clerical	131
2.3.10. Luchar contra las supersticiones	134
2.3.11. Penitencia y absolución	138
2.4. Confesión, manuales de confesores y disciplina social: un balance	142

CAPÍTULO III

“BONOS MORES TUERI, PRAVOS CORRIGERE”: LAS VISITAS PASTORALES EN LAS ARCHIDIÓCESIS DE GRANADA Y MONREALE 145

3.1. Las visitas pastorales: una introducción	145
3.2. Los documentos de la visita	150
3.3. Las visitas postridentinas en las archidiócesis de Granada y Monreale	152
3.3.1. Los itinerarios y los visitantes	153
3.3.2. La llegada del visitador y los aspectos culturales	161
3.3.3. <i>Visitatio rerum</i>	171
3.3.4. <i>Visitatio hominum</i> : el clero	197
3.3.5. <i>Visitatio hominum</i> : los fieles	227
3.3.6. La dialéctica con el poder político	248
3.4. “ <i>Servetur perpetua clausura</i> ”: las visitas a los monasterios femeninos de la archidiócesis de Monreale	254
3.5. Cristianos griegos en una diócesis latina: las visitas a Piana dei Greci	266
3.6. El paisaje religioso alpujarreño tras el “levantamiento”	277
3.7. Las visitas pastorales: <i>¿cardo totius reformationis?</i>	296

CAPÍTULO IV

LA PALABRA QUE ENMIENDA: PREDICACIÓN, MISIONES POPULARES Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES ENTRE GRANADA Y SICILIA 299

4.1. Predicación popular y misiones en tiempos de confesionalización	299
4.2. La Abadía del Sacromonte de Granada: una fundación misionera	309

4.3. Entre púlpito, calles y confesonario: las misiones populares del Sacromonte	315
4.4. Las prédicas populares en la Sicilia de la Contrarreforma: la devoción de las Cuarenta Horas	351
4.5. “Quien ríe en viernes llora en domingo”: la pastoral del miedo en la oratoria sagrada contrarreformista	364
CONCLUSIONES	375
APÉNDICE DOCUMENTAL	393
Apéndice I: Edicto de pecados públicos, Motril 1605	393
Apéndice II: Edicto de visita, Corleone 1648	394
Apéndice III: Visitatio Spiritualis E.mi et R.mi D.ni Cardinalis D. Francisci Peretti de Montalto	395
Apéndice IV: Visita del Monastero di Santa Maria Maddalena di Corleone, 1574	399
Apéndice V: Instruttioni per la visita, 1574	403
Apéndice VI: Resulta de visita del Alpujarra, 1575	406
Apéndice VII: Visitatio Casalis Planae Graecorum Anno 1574 3a Indictionis	411
Apéndice VIII: Misión del año 1657	415
FUENTES	421
BIBLIOGRAFÍA	435
ABSTRACT	481

ABREVIATURAS

AASCGr: Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada

AHAGr: Archivo Histórico del Arzobispado de Granada

APCPa: Archivio Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo

ASCM: Archivio Storico del Comune di Monreale “Giuseppe Schirò”

ASDM: Archivio Storico Diocesano di Monreale

BCRS: Biblioteca Centrale della Regione Siciliana “Alberto Bombace”, Palermo

BHR: Biblioteca del Hospital Real, Universidad de Granada

BIBLIOTECA TORRES: Biblioteca “Ludovico II De Torres” del Seminario Arcivescovile di Monreale

BPCPa: Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo

BRUMe: Biblioteca Regionale Universitaria “Giacomo Longo” di Messina

BUS: Biblioteca de la Universidad de Sevilla

COD: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*

DBE: *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de la Historia)

DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*

DHCJ: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*

FGO: Fondo Governo Ordinario dell’Archivio Storico Diocesano di Monreale

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral se propone el análisis de algunos dispositivos de disciplinamiento social y eclesiástico en los reinos de Granada y Sicilia – con particular atención a las archidiócesis de Granada y Monreale – en la edad de la confesionalización, concretamente a partir de 1564, año en el que, en España, las deliberaciones del Concilio de Trento fueron asumidas como leyes oficiales del reino.

La investigación se enmarca, como se desprende del mismo título de la tesis, en una perspectiva historiográfica muy concreta y en unos ámbitos tanto espaciales como temporales bien precisados.

Por lo que atañe al primer aspecto, el marco interpretativo, hemos decidido adoptar un enfoque teórico – confesionalización y disciplinamiento social – intencionadamente “problemático”. Tales paradigmas historiográficos, en efecto, que a lo largo de las décadas de los Ochenta y Noventa llegaron a afirmarse como unas de las más destacadas teorías interpretativas de los fenómenos políticos, religiosos y sociales de la edad moderna, en estos últimos años han sido objetos de (duras) críticas y discusiones dentro del mundo académico.

Las principales objeciones formuladas hacia los conceptos de disciplinamiento social y confesionalización, como tendremos ocasión de aclarar más detalladamente en el primer capítulo, por un lado estriban en la supuesta abstracción de sus planteamientos, por otro en la puesta en tela de juicio de la efectividad de las políticas de disciplina social y eclesiástica ejercidas por el naciente Estado moderno y por las Iglesias (católica y protestantes) a lo largo de los siglos XVI-XVIII; en particular, en lo que concierne a este último aspecto, se han puesto en entredicho, con diferentes matices, algunos de los puntos neurálgicos de las reflexiones de los abanderados de esos paradigmas, en particular de los historiadores alemanes Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling, a saber los efectos a largo plazo que los procesos de confesionalización y disciplinamiento de las sociedades europeas ocasionarían en términos de uniformización de las costumbres sociales e individuales de los hombres y de las mujeres de la época moderna.

Nuestra intención, por el contrario, consiste en verificar – dentro de este marco en el que dichos conceptos parecen haber salido debilitados y desde luego teniendo presente las recientes observaciones críticas al respecto – si los argumentos de fondo de esas dos perspectivas historiográficas mantienen aún cierta eficacia.

Somos plenamente conscientes de que el cuestionamiento de los vigentes paradigmas representa un paso obligado con vistas a la adquisición de nuevos avances historiográficos, y de hecho procede destacar que la mayoría de las críticas avanzadas hacia los postulados más “dogmáticos” y “tautológicos” de las teorías de Reinhard y Schilling, han tenido un papel fundamental para que esas mismas teorías se abrieran hacia nuevos campos de investigación y análisis. Asimismo, tenemos claro que la “confesionalización” y el “disciplinamiento social”, en cuanto que “macro-conceptos”, adolecen de algunas que otras contradicciones internas. Pese a ello, surge la impresión de que las reflexiones propias de esos modelos, quizás han sido desestimadas con excesiva precipitación.

Si como afirma el historiador canadiense Bruce Gordon las críticas hacia la confesionalización y el disciplinamiento social se han convertido en unos “hábitos confortables”¹, nos parece conveniente seguir el camino inverso, no tanto para atrincherarnos en la defensa de un paradigma en concreto, sino más bien para tratar de entender si tales nociones sistémicas constituyen todavía unas herramientas útiles para el análisis de los fenómenos sociales y religiosos de la edad moderna. Dicho empeño, en nuestra opinión, resulta aún más necesario si tenemos en cuenta el hecho de que el trabajo “deconstructivo” de estos últimos años no ha ocasionado el nacimiento de un nuevo y convincente modelo interpretativo.

A ello habría que añadir la escasez de trabajos específicos en torno a los temas de la disciplina social y de la confesionalización en ámbito ibérico, tanto a nivel de monografías como de artículos científicos y dossiers. Entre los pocos estudios sobre estas cuestiones resulta obligatorio mencionar las monografías de Federico Palomo en torno a la confesionalización en Portugal², el trabajo de Tomás Mantecón Movellán acerca de los

¹ «We have fallen into the comfortable habit of criticizing confessionalization without either recognizing its importance or offering anything new». “Religious History beyond Confessionalization,” *German History* 32, no. 4 (2014): 380.

² Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes : os jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003); *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006). De Federico Palomo, además de las dichas monografías, cabe señalar también sus artículos de síntesis y profundización historiográficas: “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119–38; “Confesionalización,” en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*, ed. José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández, y Doris Moreno (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016), 69–90; “Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna,” en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018), 193–217.

fenómenos de disciplinamiento social en Cantabria³, las reflexiones de Ignasi Fernández Terricabras⁴ y los números monográficos de las revistas *Manuscripts* y *Lusitania Sacra* expresamente dedicados al tema⁵.

Por lo tanto, si por un lado se han producido investigaciones de muy alto perfil acerca de los dos paradigmas en cuestión, por otro es cierto que la aportación del mundo historiográfico hispano en este campo de estudios sigue siendo insuficiente. Además, otro aspecto a considerar consiste en el hecho de que ambos paradigmas nacieron en el ámbito de la historiografía alemana y con una orientación principalmente enfocada al análisis de los acontecimientos políticos, sociales y religiosos de los territorios germánicos del Sacro Romano Imperio y de las ciudades-estado suizas, por lo cual el examen de los efectos de la confesionalización católica en la península ibérica en cierto sentido ha representado hasta el momento un tema marginal o en todo caso poco investigado⁶.

En este contexto, con el presente estudio tenemos la intención de ofrecer una nueva aportación sobre el tema con el propósito de contribuir en parte a colmar dicha laguna. El objetivo principal de la investigación radica entonces en el análisis de la especificidad del disciplinamiento social católico en el Reino de Granada y en el de Sicilia y sus consecuencias en la vida cotidiana de la gente así como en demostrar el importante papel desempeñado por la Iglesia en ese sentido.

Por lo demás, la publicación en el año 1996 de *Tribunali della coscienza*, de la mano del historiador italiano Adriano Prosperi, dio inicio a una nueva fase de estudios en torno a los diferentes actores eclesiásticos que protagonizaron el “disciplinamiento católico”, esto es – en el caso de la investigación de Prosperi – inquisidores, confesores y misioneros⁷. El mérito principal de las investigaciones de Prosperi, como reconoce también el historiador

³ Tomás A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria del Antiguo Régimen* (Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997). Del mismo autor: “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas,” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, no. 2 (2010): 263–95.

⁴ En particular *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, 2000) y “Éxitos y fracasos de la Reforma Católica. Francia y España (siglos XVI-XVII),” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 25 (2007): 129–56.

⁵ “Inquisició i confessionalització,” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 17 (1999); “Confessionalizació i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI–XVIII),” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 25 (2007); “Poder, sociedade e religião na época moderna,” *Lusitania Sacra* 15 (2003); “Clero, doutrinação e disciplinamiento,” *Lusitania Sacra* 23 (2011).

⁶ «Una consulta rápida de algunos de los volúmenes colectivos que se han centrado en la discusión en torno a la confesionalización en Europa muestra la escasa o nula presencia que el mundo ibérico ha tenido en los mismos». Palomo, “Confesionalización,” 70; cfr. Allyson Poska, “Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World,” *Archiv für Reformationsgeschichte. Beiheft. Literaturbericht* 94 (2003): 308–19.

⁷ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996).

Paolo Broggio⁸, reside en el hecho de haber “desenclavado” el análisis de los procesos de uniformización religiosa que tuvieron lugar en la edad moderna de los estudios sobre la Inquisición, ampliando por esta vía de una forma significativa los ángulos de mira sobre esos fenómenos. Desde este punto de vista, la presente tesis se inscribe en esa línea de investigación, en cuanto toma expresamente en consideración distintos actores del disciplinamiento católico: confesores, visitadores y obispos, misioneros y predicadores. Por ende, a lo largo de esta disertación se tomarán en cuenta diferentes prácticas y ministerios con vistas a la homogeneización de las costumbres sociales e individuales, principalmente el sacramento de la confesión, las visitas pastorales, las misiones populares internas, el ministerio de la predicación, los sínodos diocesanos y también algunas prácticas devocionales típicamente contrarreformistas como, por ejemplo, la de las Cuarenta Horas.

Consecuentemente, procede afirmar ya a partir de ahora que nos proponemos llevar a cabo un análisis de las peculiaridades de la confesionalización católica a través de una lectura no simplemente enfocada a los aspectos represivos del proceso en cuestión (por esta razón, por ejemplo, queda excluido de este trabajo el tema de la Inquisición) sino más bien mediante un estudio de las normas y de los instrumentos eclesiásticos dirigidos a la creación de una sociedad más disciplinada y homogénea, y el examen de la construcción del consenso en torno a los nuevos valores sociales, ideológicos, culturales, dictados por el proceso de confesionalización de la sociedad. Se trata, por lo tanto, de adoptar un enfoque, tal y como apunta también el historiador Federico Palomo, próximo a las perspectivas de la historia cultural, exactamente con el propósito de ahondar en la dinámica de aquellos dispositivos «de naturaleza más sutil y persuasiva que las distintas instancias del disciplinamiento y de la confesionalización emplearon, permeando el cotidiano de los sujetos, ocupando los espacios públicos y privados»⁹.

El estudio comprenderá un marco temporal de larga duración, que sobrepasa un siglo. Puesto que se trata de una investigación centrada en el disciplinamiento social católico, consideramos ineludible adoptar el Concilio de Trento como punto de partida obligado de nuestro análisis. En efecto, si bien el prisma de la confesionalización en ámbito luterano y reformado puede ser aplicado – con diferentes matices – ya a partir de los años Veinte/Treinta del siglo XVI, no cabe duda de que por lo que atañe al catolicismo será el Concilio de Trento el momento decisivo que permitirá el inicio de dicho proceso en los

⁸ Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004), 21–22.

⁹ Palomo, “Un catolicismo en plural...,” 201.

territorios bajo su influencia. Al mismo tiempo nos parece útil ampliar el horizonte temporal de nuestro examen hasta el reinado de Felipe IV (1621-1665), durante el cual la confesionalización comienza ya su fase de declive, con el fin de abarcar a través de una perspectiva de gran alcance las décadas sustanciales de la confesionalización católica.

El presente trabajo se centrará en dos ámbitos geográficos concretos de la Monarquía Hispánica, el Reino de Granada y de Sicilia. Más concretamente, haremos especial hincapié en las archidiócesis de Granada y de Monreale, sobre todo en lo que concierne a la práctica de las visitas pastorales que, como se verá, constituye uno de los pilares fundamentales de la tesis. Esto permitirá aportar una perspectiva comparada en dos territorios diferentes que sin embargo tenían en común entonces el gran margen de competencias del Estado en materia eclesiástica, a través del Patronato Regio. Además de ello, hay otros elementos que hacen posible la comparación entre las dos realidades territoriales: ante todo, como explicaremos también a continuación, la relevancia de la documentación consultada, que permite el examen tanto de las intervenciones eclesiásticas en dichos territorios como de los eventuales cambios ocurridos en la realidad local a raíz de las políticas de disciplinamiento; en segundo lugar los sólidos vínculos de la archidiócesis de Monreale con la corona española ya que, cabe subrayarlo, en el periodo tomado en consideración más de la mitad de los arzobispos de dicha sede eclesiástica procedían de España¹⁰; por último algunas que otras analogías entre los dos ámbitos, a saber el patronato regio, como queda dicho, y por lo que respecta a las dos archidiócesis en cuestión el hecho de ser ambas sedes metropolitanas, ricamente dotadas, en cuyo seno, sin embargo, estaban presentes ciertas especificidades que de algún modo las volvían “exclusivas”: nos referimos a la gravosa herencia morisca en la geografía granadina por un lado, y a la presencia de comunidades de rito griego en algunas localidades de la archidiócesis de Monreale por otro.

Cabe en todo caso afirmar que lo más destacable de la tesis es el enfoque teórico adoptado. De hecho, más allá del marco geográfico analizado, la metodología y la perspectiva que se plantea la investigación funciona como paradigma general, puesto que el armazón teórico sirve como estructura aplicable también a otras distintas realidades territoriales.

El estudio se basará en la explotación de fuentes primarias prácticamente inéditas o que en todo caso no han sido abordadas desde la nueva perspectiva que se plantea la investigación. Así pues se indagarán, siempre en clave comparativa, fuentes típicamente eclesiásticas, tanto impresas como manuscritas – como las constituciones sinodales, los

¹⁰ Cfr. el episcopologio de la archidiócesis de Monreale en Giuseppe Schirò, “Monreale,” en *Storia delle Chiese di Sicilia*, ed. Gaetano Zito (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 545–46.

textos de teología moral (principalmente los manuales de confesores y penitentes), de homilética (sermonarios) – y fuentes archivísticas diocesanas, concretamente series de visitas pastorales, o de otras instituciones, como es el caso de las relaciones de las misiones populares de la Abadía del Sacromonte de Granada.

Al hilo de esta documentación se analizarán aquellos aspectos que afectan a la vida cotidiana – matrimonio, costumbres, aspectos domésticos, religiosidad, sacralización de espacios callejeros, fiestas religiosas, etc.¹¹ – y se investigará sobre los diversos parámetros disciplinares para controlar y homogeneizar a los súbditos. Además, en todas estas fuentes, en particular en las obras de teología moral, se estudiarán aquellas prescripciones dirigidas hacia grupos sociales determinados y, sobre todo, las medidas específicas hacia las mujeres; en efecto, una parte significativa de este estudio se centrará en la relación entre disciplinamiento social católico y subordinación femenina.

La elección de las fuentes responde a la necesidad de un estudio sistémico sobre las prácticas religiosas, los sacramentos y los ministerios considerados en este trabajo. El análisis del sacramento de la confesión como instrumento privilegiado del disciplinamiento social de los fieles, por ejemplo, nos ha llevado a consultar un amplio abanico de fuentes – principalmente manuales de confesores, aunque no exclusivamente – a fin de identificar el conjunto de obligaciones y prescripciones disciplinares con el que la Iglesia intentó normar cada aspecto de la vida cotidiana en la sociedad de la edad moderna. Los manuales de confesores representan unas fuentes que reflejan bien, como se verá largo y tendido en el capítulo II, el esfuerzo didáctico implementado por la Iglesia a fin de adoctrinar a los fieles y, paralelamente, elevar el nivel de preparación de la clerecía local. Por lo que respecta a las fuentes andaluzas hemos consultado primariamente las obras presentes en el fondo antiguo de la Biblioteca del Hospital Real de la Universidad de Granada, mientras que durante nuestras dos estancias en Sicilia hemos examinado los manuales que se encuentran en los fondos antiguos de la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana “Alberto Bombace” de Palermo y de la Biblioteca Regionale Universitaria “Giacomo Longo” de Mesina. Conjuntamente con los manuales de confesores hemos analizado otras fuentes relacionadas con el sacramento de la penitencia: obras de literatura confesional (examen de conciencia, libros de teología moral), textos de carácter normativo relativos a la confesión (bulas papales, cartas pastorales de los obispos, constituciones sinodales), así como fuentes archivísticas, principalmente las licencias de confesores presentes en los archivos diocesanos de Granada y Monreale.

¹¹ Cfr. Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, eds., *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios* (Granada: Universidad de Granada, 2015).

Precisamente en estos dos últimos archivos, pese al mal estado de conservación y a veces incluso de dispersión de la documentación del Archivo Histórico del Arzobispado de Granada y a los procesos de reorganización del Archivo Storico Diocesano de Monreale, ocasionalmente cerrado, hemos llevado a cabo una vasta consulta de las series de visitas pastorales presentes en ambas instituciones a fin de analizar la naturaleza de las intervenciones diocesanas en esos territorios.

Las visitas pastorales constituyen unas fuentes particularmente dignas de atención desde nuestra perspectiva en cuanto son representativas del “punto de vista” eclesiástico, puesto que hacen hincapié en todo lo que según las autoridades diocesanas desentonaba con los dictámenes y la legislación de la Iglesia; además, dichas fuentes documentales nos permiten entender tanto las “inquietudes” y los “afanes” de las jerarquías eclesiásticas en una determinada época, así como las políticas implementadas por los obispos y sus visitantes en los territorios de las distintas diócesis.

Nuestra atención sobre las visitas se ha centrado principalmente en los dispositivos de disciplinamiento social y eclesiástico impuestos por las jerarquías diocesanas y, paralelamente, en los fenómenos de “resistencia” a dicho proceso. Si bien los aspectos de disciplinamiento representan evidentemente el eje de nuestro análisis, en el curso de la investigación, hemos tratado de trazar un panorama que tuviese en cuenta la naturaleza “polifacética” del instituto de la visita pastoral, o sea concentrándonos asimismo sobre los fenómenos más propiamente litúrgicos y pastorales que las visitas suponían; en última instancia hemos querido hacer un estudio exhaustivo sobre las fuentes en aras de analizar la práctica de la visita en su significado global. Por esta razón no nos hemos limitado a examinar únicamente los “mandatos de visita” – a saber, los documentos que contienen las decisiones tomadas por los visitantes a raíz de sus inspecciones y en particular las medidas disciplinarias relativas a lo que había que reformar – sino que también nos ha parecido provechoso considerar toda tipología documental que se redactaba con ocasión de las visitas pastorales: diarios, cuestionarios, escrutinios secretos, notas, edictos de convocatoria, edictos de pecados públicos y demás¹².

Además, procede señalar que los documentos inherentes a las visitas pastorales han sido analizados en relación con los sínodos y la legislación contenida en las constituciones sinodales de Granada y Monreale. Efectivamente, si las normas generales para la gestión de las visitas pastorales habían sido definidas por el Concilio de Trento, también es cierto que correspondía a los sínodos diocesanos aplicarlas localmente. Desde este punto de vista

¹² En el IV capítulo, inherente a las visitas pastorales, hemos puesto un apartado en el que se describen las distintas tipologías documentales de las visitas.

nos ha parecido de suma utilidad comprobar si los dictámenes sinodales tenían una repercusión directa en los territorios locales y en qué medida se aplicaban. Si en el caso granadino las únicas constituciones sinodales redactadas en el periodo en cuestión son las de 1573, promulgadas durante el arzobispado de Pedro Guerrero, en lo que atañe a la archidiócesis de Monreale hemos podido examinar la documentación de diferentes sínodos (1568, 1575, 1590, 1592, 1593, 1594, 1595, 1596, 1597, 1599, 1606, 1623, 1638, 1653), presentes tanto en el “Fondo Governo Ordinario” del archivo diocesano, como en la Biblioteca “Ludovico II De Torres” del Seminario Arzobispal de Monreale.

Los sermones han sido otra tipología documental abordada hondamente en el curso de este estudio. Las prédicas, en efecto, resultan ser fuentes privilegiadas para el examen de las estrategias de persuasión adoptadas por la Iglesia, en particular por las órdenes religiosas, con objeto de disciplinar a los fieles. Sin embargo, a fin de que el análisis de la homilética contrarreformista no quedara ajeno al contexto en el que se ocasionaba, hemos decidido cotejar constantemente las prédicas con su práctica religiosa correlativa. A tal efecto, por ejemplo, hemos privilegiado una perspectiva interpretativa enfocada en el análisis de los sermones proferidos por los predicadores de la Abadía del Sacromonte de Granada en su relación dinámica con las misiones populares llevadas a cabo por los canónigos de la misma Abadía. Por esta razón, ha sido necesario hacer una búsqueda y un trabajo de investigación no sólo sobre los sermonarios de la época, sino también sobre las (muy poco conocidas) relaciones de las misiones populares presentes en el Archivo de la Abadía.

Por otro lado, el análisis de las fuentes sicilianas, realizado principalmente en el Archivo y en la Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini de Palermo y en la Biblioteca Regionale Universitaria “Giacomo Longo” de Mesina, nos ha permitido poner en relación las prédicas con otra práctica religiosa típicamente “contrarreformista”, la ceremonia de las Cuarenta Horas. Dicha elección se debe al carácter popular, penitencial y a la vez “disciplinante” de tal ceremonia, muy radicada en Sicilia y en muchos aspectos semejante, como tendremos la oportunidad de demostrar en el capítulo IV, a las misiones populares.

Las fuentes que hemos elegido han sido imprescindibles para trazar ese panorama sobre el disciplinamiento social católico en la época de la confesionalización en los dos ámbitos territoriales, y de hecho cada una de ellas nos ha permitido profundizar en los distintos aspectos considerados en este trabajo. Por dicha razón hemos decidido en cada capítulo detenernos en la descripción de las fuentes y asimismo hemos optado por “dejarlas hablar”, es decir otorgarles un protagonismo necesario tanto en el cuerpo del texto como en el aparato crítico, así como mediante un rico y al mismo tiempo seleccionado apéndice

documental. Hemos querido por lo tanto valorizar las fuentes primarias y esto es sin duda uno de los méritos principales de este trabajo de investigación.

El estudio consta de cuatro capítulos. En el primero se plantea la cuestión historiográfica y no habría podido ser de otra manera puesto que esta tesis entra de lleno en el debate en torno a los paradigmas de la confesionalización y del disciplinamiento social como categorías interpretativas de los fenómenos religiosos, políticos y sociales de la edad moderna. En esa sección, por lo tanto, se analizará el nacimiento y la evolución historiográfica del concepto de *Konfessionalisierung* elaborado por Wolfgang Reinhard¹³ y Heinz Schilling¹⁴ a partir de la primigenia noción de *Konfessionsbildung* perfilada por el historiador alemán Ernst Walter Zeeden¹⁵, y paralelamente se hará hincapié en los rasgos sobresalientes del proceso de confesionalización.

Considerando que una de las aportaciones principales de esa perspectiva historiográfica consiste en la superación de la antigua dicotomía entre Reforma y Contrarreforma y contextualmente en la observación de los paralelismos entre los distintos grupos confesionales, en el curso de ese capítulo se mantendrá un nivel de análisis que tendrá en cuenta tanto las peculiaridades de la confesionalización católica como de la luterana y reformada. De ahí que, por ejemplo, se examine la codificación de la doctrina y de las verdades de la fe por cada ámbito confesional con el objetivo de entender cómo la sistematización doctrinal – bien mediante las confesiones de fe, bien a través de concilios y sínodos – favoreció el proceso de consolidación de las Iglesias en el periodo tomado en consideración. Asimismo, a fin de trazar ese fresco sobre la época de la confesionalización, será necesario detenerse también en los mecanismos de enfrentamiento entre las distintas confesiones; en este sentido analizaremos los aspectos primordiales del antagonismo religioso y al mismo tiempo sus consecuencias en términos políticos y sociales, es decir más allá del ámbito teológico-doctrinal.

Contextualmente ahondaremos en las relaciones entre las Iglesias y las autoridades temporales con el propósito de destacar los principales cambios que en este sentido ocurrieron en la época así como el papel desempeñado por el naciente Estado moderno con vistas al proceso de confesionalización de las sociedades. Por este camino pondremos de relieve también las significativas disimilitudes de dicho fenómeno en las distintas áreas confesionales y en particular la situación más compleja que se experimentaba en los

¹³ Wolfgang Reinhard, “Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters,” *Archiv für Reformationsgeschichte* LXVIII (1977): 226–51.

¹⁴ Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (Gütersloh, 1981).

¹⁵ Ernst Walter Zeeden, “Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe,” *Historische Zeitschrift* 185 (1958): 249–99.

territorios católicos como consecuencia de las no siempre fáciles relaciones entre Estado e Iglesia.

El otro pilar esencial en el que se enfoca este primer capítulo estriba desde luego en el análisis del concepto de disciplinamiento social:

«En torno a este concepto se recoge el estado actual de una temática que es al mismo tiempo de carácter general y preciso. Se trata de encontrar la definición conceptual de una época y un proceso histórico, teniendo presente que no es un término filosófico o lógico, sino un concepto historiográfico que resume el estado actual del conocimiento, las hipótesis de trabajo con las cuales parten los estudios y las conjeturas sobre cómo avanzar en las investigaciones»¹⁶.

Con este fin haremos un recorrido por la historia de esa noción, tomando como punto de partida las teorizaciones de Gerhard Oestreich en torno al *Sozialdisziplinierung*¹⁷, así como las clásicas y antecedentes consideraciones de Norbert Elias¹⁸ y Max Weber¹⁹ respectivamente acerca de los procesos de civilización y racionalización que tuvieron lugar en Europa a lo largo de la edad moderna. Asimismo, veremos cómo dicho concepto ha sido ampliado e incorporado dentro del paradigma de la confesionalización. En efecto, el disciplinamiento social – noción amplia que abarca múltiples ámbitos – según Oestreich fue un proceso que prescindió del factor religioso y que a la larga incluso llegaría a marginalizar el papel “político” y jurisdiccional de las Iglesias y en todo caso a someterlas al Estado. Por el contrario, Reinhard y Schilling, en el curso de sus numerosas publicaciones, han enfatizado el crucial aporte que las Iglesias confesionales proporcionaron, especialmente en un primer momento, en aras del disciplinamiento social, colaborando por ende en el fortalecimiento de las políticas de disciplinamiento de los súbditos-fieles: «en este sentido, confesionalización y disciplinamiento social no son más que dos caras de un mismo proceso, el de la interacción entre la estructura eclesiástica y el

¹⁶ Adriano Prosperi, “Disciplinamiento: la construcción de un concepto,” en *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglo XVI-XIX*, ed. Verónica Undurraga y Rafael Gaune (Santiago: Uq-bar, 2014), 47.

¹⁷ Gerhard Oestreich, “Strukturprobleme des Europäischen Absolutismus,” *Vierteljahrschrift für Sozial- Und Wirtschaftsgeschichte*, 1969, 329–47.

¹⁸ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (Basilea: Verlag Haus zum Falken, 1939). Trad. esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

¹⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922). Trad. esp.: *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

Estado moderno con el objetivo de sustentar mutuamente el ejercicio del poder y del control social»²⁰.

En el curso del capítulo nos detendremos largamente sobre este punto, también a través de la integración del tema específico de la “disciplina eclesiástica” dentro de las interpretaciones más generales en torno a los conceptos de confesionalización y disciplinamiento social, o sea analizando detalladamente cuáles fueron los ámbitos específicos de intervención eclesiástica con objeto de disciplinar, corregir y reformar las costumbres colectivas e individuales de los súbditos-fieles. En consecuencia subrayaremos, de manera transversal en todos los capítulos de la tesis, la dimensión religiosa de este proceso de disciplinamiento social.

El otro eje de este análisis radicará en el examen de los efectos “modernizantes” de los dos procesos en cuestión tanto en el ámbito político, como económico y social. Se analizará la “presión” inducida por las Iglesias confesionales hacia la *entzauberung* (“desencantamiento”), según la acreditada formulación weberiana²¹, por un lado, y los efectos renovadores de la disciplina eclesiástica por otro. Se verá cuál fue la específica contribución de cada Iglesia confesional en ese sentido, ya que – cabe destacarlo – los historiadores que han adoptado la perspectiva interpretativa de la confesionalización, al hilo de las reflexiones iniciadas ya en el lejano 1906 por Ernst Troeltsch²², se han exployado frecuentemente en enfatizar tales aspectos. En particular, gracias a las especulaciones de Wolfgang Reinhard y del italiano Paolo Prodi, en el surco de la sólida tradición historiográfica de matriz católica dirigida por Hubert Jedin²³, se ha prestado especial atención en los efectos “modernos” de dicho proceso también en el ámbito católico, en contraposición a una “vulgata historiográfica” que veía en la Contrarreforma un movimiento meramente retrogrado. De todo eso daremos cuenta a lo largo del trabajo.

Adicionalmente veremos cuáles fueron los límites cronológicos de la confesionalización, los diferentes matices propuestos por los mismos Reinhard y Schilling al respecto y cuándo y en qué medida empezó el proceso de de-confesionalización en Europa. Finalmente, se tomarán en cuenta las críticas que se han manifestado en los últimos años hacia el paradigma de la confesionalización y cómo éste se ha modificado gradualmente a raíz del debate historiográfico.

²⁰ Andrés Moreno Mengíbar, “Disciplinamiento social y reformismo moral: los orígenes de Don Juan,” *Bulletin Hispanique* 111, no. 1 (2009): 265–80.

²¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919.

²² Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Moderne Welt,” *Historische Zeitschrift* 97 (1906): 1–66.

²³ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil* (Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946).

En el capítulo II nos adentraremos en el examen de un elemento esencial de nuestro trabajo, o sea el análisis del sacramento de la confesión como práctica de disciplinamiento social de los fieles; más particularmente trataremos de esclarecer la pujanza del sacramento de la penitencia en la óptica de lo que hemos denominado “control de las conciencias”, a saber la inculcación *in sedes confessionalis* tanto de normas de conducta consonantes con los dictámenes de la Iglesia, como de mecanismos inhibitorios a nivel social y psicológico dirigidos a alejar a los fieles de los “pecados”.

En primer lugar será preciso trazar un substancioso recorrido a fin de comprender la evolución del sacramento de la penitencia entre edad media y edad moderna, teniendo en cuenta las normativas eclesiásticas y conciliares al respecto. Estaremos muy atentos a los principales cambios que afectaron al sacramento de la confesión a resultas del Concilio de Trento y paralelamente veremos en qué modo se reorganizó el sistema sacramental medieval en el nuevo contexto del catolicismo renovado. Asimismo, se dará cuenta de cómo la confesión adquirió en época moderna un carácter cada vez más inquisitorial, convirtiéndose en un instrumento policial de inspección de las conductas heterodoxas y, con este enfoque, se abordarán las relaciones que se establecían en determinadas ocasiones entre confesores e inquisidores.

Las fuentes principales que hemos escogido para desarrollar este razonamiento, como ya hemos afirmado anteriormente, son los manuales de confesores y penitentes, tanto andaluces como sicilianos. Las obras seleccionadas nos permitirán delinear, con todo detalle, la praxis confesional, sus métodos y procedimientos, su relevancia para el control de los comportamientos de los fieles. Nos detendremos ampliamente en el escrutinio de esos textos esencialmente por dos razones: bien porque se trata de una fuente privilegiada, de hecho la única, para entender globalmente cómo se desenvolvía la confesión en la época tomada en consideración, bien porque esas mismas fuentes representaban, a su vez, las herramientas principales en manos de un vasto “ejército” de confesores para llevar a cabo el interrogatorio de los penitentes. A menudo, en efecto, hemos encontrado en dichos textos pequeñas notas garabateadas así como varias observaciones manuscritas que atestiguan un empleo concreto de tales obras de literatura confesional por parte de los confesores.

El examen de las fuentes es funcional al objetivo de desentrañar los diferentes temas que se tocaban en el curso de la confesión. De manera particular ahondaremos en el interrogatorio de los fieles, su metodología, las técnicas utilizadas, los discursos proferidos, los argumentos tratados y el lenguaje empleado. Veremos por cada punto del decálogo – en torno al que solía normalmente organizarse el interrogatorio confesional – la tipología de

pecados que había que reprender y los comportamientos que, en cambio, se exigía a los fieles.

Dentro de este marco se concederá una atención muy peculiar a los pecados en contra del sexto y noveno mandamiento. Las conductas sexuales, en efecto, venían escudriñadas de manera particularmente pormenorizada durante el interrogatorio, de ahí que analicemos profusamente el sacramento de la confesión también a través de una óptica atenta a la cuestión del control y de la represión sexual en la época de la confesionalización. Más específicamente, el objetivo que nos plantearemos en ese apartado será el análisis de los discursos eclesiásticos en torno a las mujeres y a las temáticas sexuales contenidos en los manuales de confesores. Nuestra hipótesis inicial es que estas obras de literatura confesional, por su valor didáctico de adoctrinamiento de los sacerdotes, constituyeron un instrumento para endurecer la condición de subordinación de las mujeres a lo largo de la edad moderna. Nuestro examen, amén de las fuentes, se apoyará también en una sólida y meritoria tradición de investigaciones en torno al sacramento de la confesión; nos referimos en particular a las reflexiones de Michel Foucault²⁴ y a los trabajos del historiador francés Jean Delumeau²⁵, cuyas suposiciones han evidenciado el esfuerzo hecho por la Iglesia contrarreformista con vistas a la imposición de una moral sexual bien definida.

Posteriormente, indagaremos sobre las prescripciones inherentes a los estamentos y profesiones de los penitentes, puesto que durante la confesión se dedicaba un tiempo específico al examen de las distintas categorías sociales. Ese análisis nos permitirá entender cuáles eran, según la Iglesia de la época, las conductas lícitas e ilícitas de cada estado; abordaremos, por esta vía, una multiplicidad de asuntos profesionales, económicos y relacionales, otorgando amplio espacio a cómo el confesor tenía que modular el interrogatorio dependiendo de la profesión o condición del penitente.

Las visitas pastorales representan otro eje de nuestra disertación. Por esta razón se considera necesario presentar – al principio del capítulo dedicado al tema, el tercero – una introducción a dicha práctica, precisamente con el propósito de trazar su evolución en el curso de los siglos y al mismo tiempo evidenciar las principales transformaciones ocurridas tras el Concilio de Trento. A tal fin recurriremos a varios tipos de fuentes, prestando

²⁴ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*, ed. Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt (Presses universitaires de Louvain, 2012); Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, Vol. 1 (Paris: Editions Gallimard, 1976).

²⁵ Jean Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en occident. (XIIIe-XVIIIe siècles)* (Paris:Fayard, 1983); Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle* (Paris: Fayard, 1990).

especial atención a las normativas conciliares y del derecho canónico, así como a pontificales, bulas y constituciones papales.

Además, como ya hemos dicho precedentemente, las visitas pastorales ocasionaban la producción de una compuesta cantidad de documentos, por lo cual nos parece de suma utilidad añadir un apartado específico dirigido a definir, aunque sea brevemente, las distintas tipologías documentales que se redactaban antes, durante y después de la visita.

Se trata de un capítulo premeditadamente extenso ya que nuestro fin – cabe repetirlo – consiste también en ofrecer una visión de conjunto sobre el instituto de la visita pastoral, *a fortiori*, habida cuenta de la aún hoy insuficiente cantidad de trabajos en ámbito ibérico en torno a esa práctica tan trascendental. En efecto, puesto que no parece ser abundante la producción historiográfica al respecto, tal y como han puesto de relieve los historiadores en distintas ocasiones²⁶, nos parece una tarea fructuosa ofrecer un fresco que preste atención a los distintos aspectos que atañen a las visitas pastorales.

Por consiguiente, seguiremos a los obispos y visitadores en sus itinerarios a lo largo y ancho de las archidiócesis de Granada y Monreale, reconstruiremos los periplos, su duración y veremos quiénes formaban parte de las comitivas de visita. Pondremos bajo la lupa la llegada de la comitiva a los distintos pueblos y parroquias, los aspectos rituales y litúrgicos, la relevancia pastoral del encuentro entre el obispo en visita y su “grey”.

A continuación ahondaremos con todo detalle en la *visitatio rerum*, a saber la inspección, conducida por los visitadores, de los bienes muebles e inmuebles de las iglesias así como de los demás edificios de dependencia eclesiástica. Como se verá en el curso de ese extenso apartado, dicha actividad de control ocupaba un papel no secundario durante las visitas pastorales. La hipótesis que trataremos de demostrar es que la atención casi maniática que los visitadores destinaban a dicha tarea, si por un lado tenía el objetivo de salvaguardar el patrimonio eclesiástico, por otro iba dirigida a disciplinar a la clerecía local; de hecho, nos toparemos con una plétora de disposiciones y avisos dirigidos a los vicarios y demás clérigos seculares, promulgados con el fin de asegurar una organización ordenada y metódica del gobierno de las parroquias. Paralelamente, observaremos la capacidad de respuesta de las estructuras locales en cuanto a la ejecución de los mandatos de visita, y en caso de su incumplimiento indicaremos cuáles eran las medidas que se solían adoptar al respecto.

Con todo, será la *visitatio hominum*, o sea la indagación sobre las conductas del clero y de los fieles, la sección de las visitas pastorales en la que nos detendremos mayoritariamente

²⁶ Cfr. los números XIV y XV de *Memoria Ecclesiae* dedicados expresamente a las *Visitas pastorales en el ministerio del obispo y archivos de la Iglesia*.

con objeto de poder observar y valorar las políticas de disciplinamiento impuestas por las jerarquías eclesiásticas en los distintos territorios locales. En primer lugar, será imprescindible distinguir entre las actividades de inspección destinadas a la clerecía y las que se reservaban para los feligreses. Se trataba, en ambos casos, y como tendremos modo de demostrar, de unos quehaceres esenciales.

Por lo que respecta a la primera categoría – el clero – examinaremos detenidamente los escrutinios que los obispos y visitadores solían llevar a cabo con el fin de averiguar que la conducta moral de los clérigos fuera la más apropiada al ministerio que ejercían. Fijaremos la atención en las distintas modalidades con las que se conducía dicha actividad de investigación y, consecuentemente, en los múltiples canales que permitían a los visitadores obtener informaciones acerca de la *honestas clericorum*. Paralelamente, veremos cómo solían actuar las jerarquías diocesanas, tanto de Granada como de Monreale, en los casos concretos de “indisciplina”, y cuáles eran, por lo tanto, las medidas propias dirigidas a corregir los comportamientos inadecuados de la clerecía. Todo eso nos permitirá obtener una visión bastante completa del grado de “disciplina” del clero parroquial en las dos archidiócesis y a la vez de los esfuerzos reformadores de los prelados.

La *visitatio hominum* preveía, como dijimos, también la inquisición sobre las conductas de los laicos. Los documentos inherentes a tal actividad, nos brindan informaciones que permitirán bosquejar un cuadro puntual de las más frecuentes transgresiones en contra de los preceptos eclesiásticos así como de las intervenciones diocesanas en los pueblos visitados. Por esta vía se abrirá una grieta desde la que poder atisbar las relaciones que concurrían entre feligreses y clérigos locales y, juntamente, reconstruir prácticas, actividades, creencias y costumbres del mundo popular inherentes a la vida cotidiana de los hombres y de las mujeres de los siglos XVI-XVII. Consideraremos, paso a paso, la casuística de “delitos” vapuleados por los visitadores y veremos con qué instrumentos y de qué manera estos últimos solían actuar para erradicar las conductas “pecaminosas”. Seguidamente, tanto en el caso de los laicos como de la clerecía parroquial, nos interrogaremos acerca de la efectiva capacidad de los visitadores para imponer la disciplina analizando, pues, sus posibles límites y contradicciones así como sus puntos de fuerza.

Adicionalmente, trataremos de evidenciar, cuando fuere posible, las relaciones dialécticas que ocurrían entre las autoridades diocesanas y el poder político, con el fin de comprobar si existían – con respecto a los espacios y casos de estudios que hemos elegido – ámbitos de colaboración entre los dos poderes con miras al disciplinamiento social y eclesiástico.

El concepto de “disciplinamiento”, según y conforme se ha ido desarrollando, presenta unos perímetros determinadamente amplios que han permitido su empleo para múltiples

esferas y fenómenos²⁷. Por ese motivo se considera provechoso presentar en el curso del tercer capítulo también algunos casos de estudio peculiares, organizados en tres apartados pertinentes, que permiten arrojar luz sobre ciertos aspectos concretos del disciplinamiento eclesiástico y social en las archidiócesis de Granada y Monreale.

Con el primero de ellos, “*Servetur perpetua clausura*”, queremos ahondar en el examen de la imposición de la disciplina monástica en los conventos femeninos a través de la consulta de las visitas pastorales a los monasterios de la archidiócesis de Monreale. Al hilo de esas fuentes, se razonará sobre cómo se disciplinaron los comportamientos sociales e individuales de las monjas en los claustros femeninos en un momento clave, como fue precisamente la época a caballo entre el siglo XVI y XVII, puesto que el Concilio de Trento representó un punto de inflexión para el endurecimiento de la condición de clausura de las religiosas. Comprobaremos ese proceso en particular mediante el estudio de las visitas efectuadas por los arzobispos Ludovico de Torres I (1573-1584) y Ludovico de Torres II (1588-1609), quienes fueron, como veremos, los que tuvieron un papel fundamental para la aplicación de los dictámenes tridentinos en la archidiócesis siciliana. Analizaremos las políticas en torno al gobierno de los monasterios femeninos, las disposiciones concretas que se promulgaban durante y a raíz de las visitas, con el objetivo de reconstruir las relaciones, las dinámicas, los tiempos y los espacios de vida cotidiana de las monjas de los conventos de Monreale.

El segundo caso que proponemos, “Cristianos griegos en una diócesis latina”, se centra en la presencia de comunidades católicas de rito griego, albanófonas, en algunos lugares de la archidiócesis de Monreale, principalmente en la localidad de “Piana dei Greci”²⁸. Se trataba, como tendremos ocasión de explicar más cuantiosamente a lo largo del apartado correspondiente, de una situación compleja, caracterizada por un bilingüismo cultural y litúrgico que obligaba a una coexistencia *de facto* entre dos comunidades – griega y latina – diferentes por tradiciones, costumbres y prácticas cotidianas²⁹.

El enfoque de ese apartado consiste, entonces, en observar cómo se plasmaban las políticas de disciplinamiento en Piana dei Greci, tanto de los clérigos como de los feligreses, según las diferentes comunidades de pertenencia. Tras un breve recorrido en torno a las

²⁷ Véase a este respecto Paolo Prodi, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1994).

²⁸ Actualmente denominada “Piana degli Albanesi”.

²⁹ Daniele Palermo, “Fronteras de rito: los arzobispos de Monreale y los católicos de rito griego (siglos XVI-XVIII),” en *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, ed. Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2016), 211–39; Gabriele De Rosa, “I codici di lettura del «vissuto religioso»,” en *Storia dell'Italia religiosa*, ed. Gabriele De Rosa y Tullio Gregory, (Roma-Bari: Laterza, 1994), 303.

principales etapas normativas dirigidas a reglamentar la presencia de los cristianos de rito griego en el mundo de la catolicidad latina, examinaremos, bien mediante las relaciones de las visitas pastorales, bien a través de las disposiciones de los nutridos sínodos diocesanos monrealenses, de qué manera las jerarquías diocesanas de Monreale hicieron frente a este anómalo contexto y cómo intentaron gobernar la coexistencia entre dos clerecías y dos feligresías que, en principio, habrían tenido que mantenerse separadas.

Por último, procuraremos detallar, mediante el análisis de las visitas pastorales efectuadas en las Alpujarras en los años inmediatamente subsiguientes a la rebelión morisca (1568-1571), un paisaje religioso “atípico”, caracterizado por las improntas de la guerra, la destrucción de los edificios sagrados y el despoblamiento de los pueblos. Además, observaremos las consecuencias que el conflicto produjo sobre la organización de las parroquias en las tahas alpujarreñas, la distribución de la red benefical y la reanudación de las prácticas litúrgicas en nuevos espacios culturales. Este enfoque nos permitirá analizar en qué medida y hasta qué punto se implementó una política de control y disciplinamiento social en ese territorio, desde luego teniendo en cuenta las peculiaridades históricas y sociales de la comarca alpujarreña.

Por lo que respecta a este último caso de estudio, cabe destacar que hemos consultado fuentes totalmente inéditas – excepción hecha de la visita de 1578/79³⁰ – y a la vez de sumo valor e interés historiográfico, aún más habida cuenta de la trascendencia de la guerra de las Alpujarras, una bisagra para la historia de España. En particular, estamos convencidos de que el fortuito hallazgo de un documento inherente a la visita pastoral de 1575 – cuya existencia se desconocía hasta la fecha – podrá ser especialmente útil para la ampliación de los estudios sobre el territorio de las Alpujarras en el periodo inmediatamente posterior al “levantamiento morisco”. El documento en cuestión, que hemos puesto en el apéndice VI, fue redactado apenas cuatro años después del fin de la guerra, y hasta donde sabemos es el documento de visita cronológicamente más próximo al conflicto. La fuente representa un testimonio valioso, debido a las referencias y a las descripciones tanto de las graves y duraderas consecuencias que el conflicto supuso para el territorio alpujarreño, como de las primeras formas de reorganización de la vida religiosa en la zona.

Para concluir, hemos decidido enfocar el último capítulo de la tesis hacia otro aspecto trascendental de la época confesional, a saber el ministerio de la predicación. Tal elección

³⁰ José Manuel Gómez-Moreno Calera, “La visita a las Alpujarras de 1578-79 : estado de sus iglesias y población,” en *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Vol. 1 (Granada: Universidad de Granada, 1987), 355–68.

nos ha llevado a abordar un tema muy importante y escasamente considerado por la historiografía de la edad moderna, o sea la función de la oratoria sagrada como instrumento de disciplinamiento de los comportamientos.

En consecuencia, nuestra investigación en torno a los sermones se centrará principalmente en los modelos de conducta individuales y sociales propuestos desde el púlpito. En las prédicas, en efecto, como señala también el historiador italiano Roberto Rusconi, la presentación de patrones comportamentales, tanto individuales como colectivos, está marcada por una sustancial aceptación de la cultura, de la ideología y de la mentalidad formuladas por las clases dominantes, de ahí que la categoría interpretativa del disciplinamiento social nos parezca particularmente indicada a la hora de analizar el papel de la homilética en los siglos contemplados³¹.

Como se ha señalado también más arriba, hemos optado por cotejar constantemente los sermones consultados con sus prácticas religiosas correlativas, precisamente con el fin de estudiar la trasmisión de dichos modelos de conducta presentes en las prédicas, en dos contextos determinados: las misiones rurales de la Abadía del Sacromonte de Granada por un lado y la devoción de las Cuarenta Horas en Sicilia por otro.

En el curso del capítulo detallaremos los rasgos principales de la predicación popular en la edad de la confesionalización y el papel ejercido por las órdenes religiosas en la difusión de tal ministerio, señaladamente mediante las misiones populares. Posteriormente reconstruiremos los avatares que llevaron a la creación de la Abadía del Sacromonte de Granada, uno de los principales centros propulsores de las campañas misioneras en la archidiócesis granadina en el curso de la edad moderna. En efecto, las misiones populares internas constituían una seña distintiva de la institución sacromontana, cuyo deber de ejecución estaba incluido en sus mismas constituciones. Subrayaremos, por tanto, la peculiaridad de una institución que no pertenecía a una orden religiosa, sino que más bien estaba profundamente vinculada – por expresa voluntad de su fundador, el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones (1589-1610) – a la archidiócesis de Granada, y que a partir del año 1612 dio comienzo a una incesante actividad misionera a lo largo y ancho del territorio granadino y, de manera ocasional, también de la archidiócesis de Sevilla³².

Sobre dicho esfuerzo misionero, daremos detalladamente cuenta por medio del análisis de las relaciones de las misiones populares contenidas en el *Libro de misiones* del Archivo de

³¹ Roberto Rusconi, ed., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla controriforma)* (Torino: Loescher, 1981), 12ss.

³² Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada, camino, subida y santuario,” en *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno de Granada* (Granada: Nuevo Inicio, 2018), 33–97.

la Abadía del Sacromonte de Granada. A tal respecto, cabe señalar que, pese a la excepcional trascendencia de la acción misionera de los canónigos del Sacromonte, no existen (sorprendentemente) trabajos exhaustivos y globales en torno a dicha práctica. De hecho, los pocos y loables estudios que han sido publicados sobre las misiones populares del Sacromonte³³ abarcan un intervalo temporal y espacial más bien limitado, por lo cual con la presente tesis doctoral queremos colmar tal laguna, ofreciendo intencionadamente una visión de conjunto acerca de las misiones sacromontanas.

Paralelamente compararemos tales relaciones con las prédicas misionales de los canónigos de la Abadía, más precisamente con el *Despertador Christiano* de José de Barcia y Zambrana. Dicha obra, que recoge en cinco tomos más de ochenta sermones, representa un testimonio importante de la actividad predicadora y misionera no sólo del autor – canónigo de la Abadía y posteriormente obispo de Cádiz – sino de la institución sacromontana en su conjunto. Dicho enfoque, basado en el examen tanto de las misiones como de los sermones, consentirá un vasto planteamiento comparativo, dirigido a la reconstrucción de prácticas, ambientes y dinámicas socio-religiosas.

A lo largo de nuestra argumentación, no perderemos de vista la metodología misionera propia del Sacromonte, su organización, duración y pautas. De una forma metodológicamente muy parecida a lo que haremos con las visitas pastorales, reconstruiremos los distintos aspectos inherentes a las misiones y en particular nos detendremos en el examen de las relaciones que nos atreveríamos a calificar de “osmóticas” entre púlpito y confesonario, subrayando por esta vía la relevancia del sacramento de la confesión durante las misiones y en el curso de las prédicas. Nos fijaremos también en los aspectos escenográficos y devocionales de las misiones y de los sermones, con especial incidencia en las procesiones, en los rezos colectivos del rosario y en las mortificaciones corporales, expresiones vívidas de la piedad contrarreformista.

Otro aspecto sobre el que centraremos nuestra atención reside en los esfuerzos desempeñados por los predicadores y misioneros con vistas a pacificar las situaciones de conflicto en las distintas localidades visitadas. Trataremos, por lo tanto, de entender si la

³³ Manuel Barrios Aguilera, “Las misiones en la sociedad posrepladora: las del Sacromonte de Granada,” en *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, ed. Manuel Barrios Aguilera y Ángel Galán Sánchez (Málaga: CEDMA, 2004), 551–93; Manuel Barrios Aguilera, “El libro de misiones del Sacromonte, período 1612-1621. (Documentos del Sacromonte de Granada, II),” *Chronica Nova* 31 (2005): 473–500; Manuel Barrios Aguilera, “Misiones del Sacromonte de Granada al arzobispado de Sevilla. Relato documental,” en *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, ed. Juan Luis Castellano Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Vol. 2 (Granada: Universidad de Granada, 2008), 81–104; Rafael Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna,” en *Discurso religioso y contrarreforma*, ed. Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés, y José Luis Betrán (Zaragoza: Institución “Fernando El Católico,” 2005), 369–93.

acción conjunta de prácticas devotas y predicación popular tenía cierta eficacia a la hora de sosegar las tensiones sociales internas a las comunidades rurales de la época. Paralelamente veremos cuáles eran los principales temas abordados por los predicadores de misión en el curso de sus homilías, el mensaje social que transmitían y las conductas que querían inculcar o reprender según el género, la edad y la condición social del auditorio.

El otro eje de este capítulo, como dijimos, estriba en el examen de los sermones que se pronunciaban en el curso de la devoción de las Cuarenta Horas en Sicilia. Dicha elección se debe principalmente a dos factores: por un lado, nos parece necesario, con miras a ese fresco general sobre la época confesional, dar cabida en nuestra disertación también a las órdenes religiosas, puesto que la devoción de las Cuarenta Horas fue – como veremos – una práctica protagonizada principalmente por los capuchinos y los jesuitas; por otro, creemos que es conveniente, habida cuenta de la naturaleza esencialmente rural de las misiones populares, analizar también una práctica que solía efectuarse en ámbito urbano. De hecho, las Cuarenta Horas, según los parquísimos pero excelentes trabajos de investigación al respecto³⁴, pueden ser comparadas – tanto por la organización de algunas prácticas de oración como, sobre todo, por lo que respecta a las temáticas abordadas en el curso de los sermones – con las misiones populares, con la diferencia, sin embargo, de que solían ser organizadas en un contexto urbano.

Finalmente, compararemos los sermones de las misiones populares y de las Cuarenta Horas a través de la perspectiva de la “pastoral de miedo”³⁵, o sea investigaremos sobre cuáles eran los instrumentos retóricos y discursivos que empleaban los predicadores para aterrorizar a los fieles/oyentes e inculcarles un sentido de culpabilidad y angustia. El “miedo”, en efecto, agitado por los predicadores mediante la evocación de las penas del infierno, representó un núcleo temático cardinal de la oratoria sagrada contrarreformista, cuyo fin básicamente consistía en provocar una conversión profunda de las costumbres. De todo eso, a través del examen de los sermones y de las prácticas correspondientes, daremos cuenta profusamente.

Por último, en la sección documental presentaremos la transcripción integral de algunos documentos archivísticos que nos parecen ser representativos de ciertos aspectos esenciales de la investigación que presentamos con esta tesis. Se trata principalmente de fuentes

³⁴ Costanzo Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi: viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina* (Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1986).

³⁵ Cfr. a tal respecto Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en occident. (XIIIe-XVIIIe siècles)*; Bernard Dompnier, “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins,” en *La conversion au XVIIIe siècle* (Marseille: C.M.R., 1982), 257–73.

inherentes a las visitas pastorales y a las misiones populares, como son los diarios y los edictos de pecados públicos y de convocación de las visitas, las instrucciones dirigidas a los visitadores sobre cómo llevar a cabo las inspecciones y, finalmente, la relación de la misión popular del año 1657 realizada por los canónigos del Sacromonte.

En el presente trabajo de investigación hemos utilizado el sistema de referencia bibliográfica Chicago (nota-bibliografía). Muchas de las hipótesis, análisis y conclusiones que aquí presentamos han sido objeto de publicaciones en revistas o en libros de actas. La información tiene cierta relevancia, puesto que en cierta manera los capítulos están pensados y estructurados sobre la base de publicaciones autónomas, es decir, que pese a la estructura monográfica de la tesis, mantienen cierta autonomía. Por la misma razón, y sobre todo a fin de facilitar la lectura, hemos decidido tratar la bibliografía de cada capítulo por separado. Esto implica el hecho de citar ampliamente la misma obra, es decir siempre que haya aparecido por primera vez en cada uno de los capítulos que componen la tesis.

CAPÍTULO I

EL MARCO HISTORIOGRÁFICO: CONFESIONALIZACIÓN, DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA, DISCIPLINAMIENTO SOCIAL *

1.1. La confesionalización

En las últimas décadas la historiografía de la edad moderna, en particular la historiografía alemana e italiana, ha superado la tradicional imagen de la Reforma y de la Contrarreforma como fenómenos antitéticos, destacando, al contrario, los rasgos comunes al protestantismo y al catolicismo en las relaciones Estado-Iglesia, en la disciplina eclesiástica y, sobre todo, en la construcción de una sociedad homogénea y bien disciplinada. La detección de esas afinidades ha permitido la definición de la “edad confesional”, una época histórica que abarca un periodo de tiempo circunscrito, desde los años Treinta del siglo XVI hasta el principio del siglo XVIII¹.

Las raíces del concepto de la “confesionalización” pueden ser rastreadas en las reflexiones de Ernst Walter Zeeden, el cual en los años Cincuenta y Sesenta del siglo XX acuñó el término *Konfessionsbildung* para describir el proceso de estructuración y definición de las diferentes confesiones en la Europa moderna². Si el “estallido” de la Reforma protestante representó efectivamente un momento traumático de ruptura y de novedad, a partir de la mitad del siglo XVI asistimos, en Europa, a un proceso paralelo de formación y

* Cfr. Andrea Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna,” *Hispania Sacra* 71, no. 143 (2019): 113–29.

¹ El tema de la periodización de la confesionalización, sin embargo, sigue siendo objeto de debate entre los historiadores. Véanse los dos artículos recapitulativos de la cuestión: Ute Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’: A Historiographical Paradigm in Dispute,” *Memoria y Civilización* 4 (2001): 93–114; José Ignacio Ruiz-Rodríguez y Igor Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” *Studia Historica. Historia Moderna* 29 (2007): 279–305.

² Ernst Walter Zeeden, “Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe,” *Historische Zeitschrift* 185 (1958): 249–99; Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen; Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Munich-Wien: Oldenbourg, 1965); Ernst Walter Zeeden, *Das Zeitalter der Gegenreformation von 1555 bis 1648* (Friburgo: Herder, 1967). Lotz-Heumann observa cómo la expresión *Konfessionsbildung* (constitución de confesiones) tiene un valor “neutro” que le permite ser aplicado a todos los distintos grupos confesionales. Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 95. Véase también Ronald Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 25, no. Confessionalització i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI-XVIII) (2007): 32–33.

fortalecimiento de tres grandes grupos confesionales: católico-romano, luterano y reformado³.

Se debe a los historiadores alemanes Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling la extensión del concepto de *Konfessionsbildung*, pensado esencialmente como categoría de la historia eclesiástico-religiosa, hacia un marco teórico más amplio que abarca también la dimensión política y social. En una serie de artículos de los años Setenta y Ochenta, Reinhard y Schilling elaboraron un nuevo paradigma conceptual, la *confesionalización* (*Konfessionalisierung*), entendiendo con este término un proceso transformador de la vida pública y privada en la Europa de los siglos XVI y XVII a través de la estrecha conexión entre la formación de los nuevos grandes grupos confesionales (incluso el católico-tridentino) y el desarrollo del naciente Estado moderno⁴.

La confesionalización, por lo tanto, no fue un proceso impulsado solamente por las autoridades religiosas, sino el resultado de la acción conjunta del poder “espiritual” y del poder político. Las nacientes Iglesias confesionales contaron con el apoyo de las entidades estatales, las cuales desempeñaron un papel activo, no neutral, en el esfuerzo de confesionalización y disciplinamiento de la sociedad; el historiador italiano Paolo Prodi, con una eficaz metáfora, ha descrito la confesionalización como un proceso de «ósmosis

³ Como afirma Alister E. McGrath es preferible el uso del término “reformado” en vez de “calvinista” ya que con el primero podemos referirnos también a una pluralidad de posiciones que no eran directamente atribuibles al pensamiento de Calvino. Alister E. McGrath, *Reformation Thought. An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 7–9.

⁴ Wolfgang Reinhard, “Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters,” *Archiv für Reformationsgeschichte* LXVIII (1977): 226–51; Wolfgang Reinhard, “Konfession und Konfessionalisierung in Europa,” en *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im Historischen Zusammenhang*, ed. Wolfgang Reinhard (München: Vögel, 1981), 165–89. Un resumen de los resultados de estas investigaciones ha sido publicado en italiano y en inglés: Wolfgang Reinhard, “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale,” *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* VIII (1982): 13–37; Wolfgang Reinhard, “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age,” en *The German Reformation. The Essential Readings*, ed. Scott C. Dixon (Oxford: Blackwell, 1999), 169–92; Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (Gütersloh, 1981); Heinz Schilling, “Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und Gesellschaftlicher Wandel in Deutschland Zwischen 1555 und 1620,” *Historische Zeitschrift* CCXLVI (1988): 1–45 (de este estudio hay una traducción en inglés: Heinz Schilling, “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620,” en *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, ed. Heinz Schilling (Leiden: E. J. Brill, 1992), 204–45).

entre la esfera religiosa y la político-jurídica»⁵. El carácter del Estado a comienzos de la edad moderna asumió, entonces, fuertes connotaciones “confesionales”⁶.

A mediados de los años Veinte del siglo XVI, cuando los príncipes protestantes alemanes se encargaron de la gestión de la reforma religiosa en sus territorios, se realizó un cambio de signo conservador que puso fin a la política innovadora de los años anteriores⁷. Esta toma del proceso reformador por parte del poder temporal aproximó – en términos de medidas adoptadas – los dos bandos, el protestante y, de manera desigual, el católico – caracterizado, este último, por un diferente nivel de coexistencia con las autoridades políticas, con las cuales no faltaron relaciones conflictivas – dirigiéndolos en un camino paralelo de confesionalización y disciplinamiento⁸.

La confesionalización fue una consecuencia del nacimiento de los nuevos grupos confesionales y del desarrollo de las confesiones como sistemas religiosos y culturales, obviamente diferenciados en doctrinas, ritos, espiritualidad y cultura cotidiana⁹. Las Iglesias confesionales se constituyeron, por un lado, a través de una profunda operación de

⁵ Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho* (Madrid: Katz Editores, 2008), 202 nota 2, edición original: *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Bologna: Il Mulino, 2000).

⁶ Entre los trabajos más recientes sobre el tema de la confesionalización destacan por su importancia, Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling, eds., *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995); Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico,” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 101–23; Heinz Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica,” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 125–60; Heinz Schilling, ed., *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im Frühneuzeitlichen Europa* (Berlin, 1994); Heinz Schilling, “La confesión y la identidad política en la Europa de comienzos de la edad moderna (siglos XV-XVIII),” *Concilium – Revista Internacional de Teología* 6 (1995): 943–55; Heinz Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648* (Bologna: Il Mulino, 1997); Heinz Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe,” en *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, ed. Eszter Andor y Tóth István György (Budapest: Central European University, European Science Foundation, 2001), 21–35; Heinz Schilling, “El disciplinamiento social en la edad moderna: propuesta de indagación interdisciplinaria y comparativa,” en *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginalización en la edad moderna*, ed. José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón (Santander: Universidad de Cantabria, 2002), 17–45; Heinz Schilling y Tóth István György, “From Empires to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the Age of Confessionalisation,” en *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, ed. Heinz Schilling y Tóth István György (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 25–46.

⁷ En el ámbito de los estudios sobre la Reforma se ha acuñado el término “movimiento evangélico” para referirse a los primeros años del proceso reformador y a su inicial carácter de novedad. Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 16–17.

⁸ Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...” 109–10.

⁹ Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers...” 23.

definición de la identidad doctrinal (o en el caso católico de reorganización dogmática e institucional) y por otro, mediante el disciplinamiento de sus propios fieles.

La historiografía más reciente subraya cómo estos procesos, que tuvieron lugar en la primera edad moderna, presentan rasgos sustancialmente uniformes ya sea en el mundo protestante, ya sea en el ámbito católico y cómo el naciente Estado moderno tuvo un papel fundamental para su eficacia¹⁰:

«Regardless of theological opposition and the different instruments employed by different confessions, the process of confessionalization went ahead with remarkable uniformity and simultaneity. It is also noticeable that it involved a good deal of participation by the secular authorities, and indeed many of the most effective measures could never have been introduced without authoritative secular cooperation».¹¹

1.2. La nueva doctrina

La sistematización de la doctrina de una forma orgánica, clara, irrefutable, fue un requisito imprescindible para el desarrollo de los nuevos grupos confesionales. La multiplicidad de Iglesias que nacieron a raíz de la ruptura de la unidad cristiana medieval determinó una situación inédita de “competición” entre ellas; si la Iglesia anterior a la Reforma, sobre la base de su carácter universal, podía «permitirse la “confusión teológica”»¹² y al mismo

¹⁰ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...”, en particular la tesis 1: “Paralelismo entre Reforma y Contrarreforma”, pp. 15-19. Según Reinhard el aspecto más importante del paradigma de la confesionalización reside en su validez para los tres ámbitos confesionales: católico, luterano y reformado; Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 27. El concepto de “edad confesional” nos permite, además, mirar «at parallel developments and "functional similarities" between the confessional churches, such as their contribution to social control. This has also led to a new terminology. The terms which were used by German historians to describe the development of the three confessional churches — Catholic reform/Counter-Reformation, Second Reformation (for the introduction of Calvinism in German territories) and Lutheran orthodoxy – have been replaced by the parallel terms Catholic, Calvinist (or Reformed) and Lutheran confessionalization and the term "age of confessionalization" or "confesional age"». Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 97; Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 209–10; Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 37; Federico Palomo, “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 120–21.

¹¹ Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?...,” 182.; Heinz Schilling añade que las diferencias entre las tres confesiones en términos de teología, espiritualidad, organización institucional, son menos relevantes que sus similitudes estructurales y funcionales. Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 232.

¹² Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 109 (traducido del italiano).

tiempo «estar segura de sus propios miembros»¹³, las Iglesias confesionales, por el contrario, estaban obligadas a formular unos criterios doctrinales que no dejaran espacio a dudas e incertidumbres y que le permitiesen distinguirse las unas de las otras.

Los principales instrumentos para determinar incuestionablemente la nueva ortodoxia y, consecuentemente, la fisionomía de los grupos confesionales fueron las confesiones de fe (*confessiones fidei*), documentos oficiales, públicos y vinculantes en los cuales, generalmente, venían indicadas, además de la doctrina, las características y la organización de las nuevas Iglesias. Las confesiones de fe solían contener también condenas de las doctrinas “adversarias”, cuyos “errores” se denunciaban¹⁴:

«Confessions of faith left no room for interpretation; they prescribed what gave a particular confessional church its religious identity and separated it from competing confessional churches, whose teaching were stigmatised as heretical»¹⁵.

La doctrina, por lo tanto, se convirtió en el criterio fundamental de definición de la identidad (proyección interior) por un lado, y de demarcación hacia las confesiones rivales (proyección exterior) por otro; dicho rol de diferenciación y acentuación de la alteridad eclesial a través de los principios dogmáticos es lo que el historiador y teólogo británico Alister McGrath, remitiéndose a las ideas del sociólogo y filósofo alemán Niklas Luhmann, define como “función social de la doctrina”¹⁶; ésta se manifestó más claramente en las Iglesias luteranas y reformadas en cuanto organizaciones eclesiales recién nacidas – por lo tanto con mayores necesidades de legitimación – y, por encima de todo, como vía de una separación conflictiva de la Iglesia romana.

Es interesante notar cómo en la época confesional el término *confessio* ya no indicaba simplemente un acto individual de adhesión a una particular confesión (entendida como grupo religioso), sino más bien la estructura eclesiástica y la Iglesia (entendida como organización de los fieles) en su conjunto: un deslizamiento semántico desde el individuo hasta los creyentes en su totalidad¹⁷.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 108–11; Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 20; McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 241–44; Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 27–28.

¹⁵ *Ibid.*, 28.

¹⁶ McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 23: «Doctrine is, according to Luhmann, the self-reflection of a religious community, by which it maintains its identity and regulates its relations with other such communities».

¹⁷ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 20.

Estructuradas habitualmente en artículos que compendian los principios doctrinales, las confesiones de fe son llamadas también *professio fidei*, en cuanto resumen la “fe” que se profesa; en el periodo objeto de este estudio, estos documentos confesionales asumen valor normativo para los fieles, presuponen una adhesión plena a sus dogmas, cambian los mecanismos de pertenencia a las instituciones eclesiásticas:

«confesionalización, es decir, el nacimiento del “fiel” moderno a partir del hombre cristiano medieval; nace, pues, una persona ligada a su propia Iglesia no sólo por el bautismo y por la participación en el culto y en los sacramentos, sino también por una *professio fidei*, por una profesión de fe que ya no es sólo una participación en el credo de la tradición cristiana sino adhesión y fidelidad jurada a la institución eclesiástica a que se pertenece»¹⁸.

Como he dicho anteriormente, una de las características más sorprendentes del fenómeno de la confesionalización reside en el desarrollo paralelo y similar de los distintos grupos confesionales. Las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII representaron, por lo que respecta a la doctrina, el “triumfo” de la ortodoxia teológica en los tres bandos opuestos; desde este punto de vista, las *professiones fidei* tuvieron el papel de precisar de una forma definitiva los dogmas de cada Iglesia.

Las confesiones de fe, además, constituyeron la base de las disputas teológicas del periodo. En efecto la edad confesional, en el ámbito estrictamente doctrinal, fue una época de teología controversial, de grandes discusiones públicas en torno a los principios de la fe¹⁹.

Los contrastes doctrinales, contrariamente a lo que se podría pensar, no tuvieron lugar solamente entre las distintas confesiones, sino también dentro de cada “bloque confesional”. El caso del luteranismo, por ejemplo, es emblemático: a pesar de su afirmación temprana en varios territorios del Sacro Romano Imperio y de una presentación oficial como confesión religiosa ya en la dieta de Augsburgo de 1530 – durante la que fue leída en presencia del emperador Carlos V la *Confessio Augustana*, el más importante documento de fe del mundo protestante²⁰ –, el movimiento atravesó, sobre todo después de la muerte de Martín Lutero (1546), una grave fase de crisis, marcada por varias y numerosas controversias teológicas²¹. Será solamente en 1577, con la *Formula de*

¹⁸ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 203.

¹⁹ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...”, 21–22; Mark U. Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press, 1994), *passim*.

²⁰ Joseph Lortz, *Historia de la Reforma*, vol. 2 (Madrid: Taurus, 1963), 61–83.

²¹ Particularmente grave fue la contraposición entre los “gnesio-luteranos” (o luteranos “auténticos”) y los “filipistas” (seguidores de Felipe Melancton), acusados, estos últimos, de posiciones irónicas hacia los calvinistas y los católicos. Jean Delumeau, *La Reforma* (Barcelona: Editorial Labor, 1977), 146–48.

Concordia (Konkordienformel), documento de fe suscrito por ocho mil teólogos luteranos, cuando el luteranismo adquirirá la estabilidad y la unidad doctrinal²². Uno de los efectos más relevantes de la ortodoxia religiosa luterana – que se desarrolla plenamente a partir de la elaboración de la *Fórmula de Concordia* – fue la sustitución, en la segunda mitad del siglo XVII, de la denominación “Iglesia católico-evangélica”, que hasta entonces indicaba el movimiento luterano, por “Iglesia luterana”: «el luteranismo adquirió definitivamente la conciencia de haberse convertido en una iglesia particular»²³.

También por lo que respecta a las Iglesias reformadas la edad confesional fue una época de ortodoxia doctrinal. El ramo reformado del protestantismo pudo contar con un extenso “capital” teórico y de praxis a partir de los años Veinte del siglo XVI, cuando en la ciudad de Zúrich, y luego en otras ciudades-estado suizas, se puso en marcha una radical operación de reforma religiosa. Sin embargo, será la amplia y eficaz obra de Juan Calvino (y de sus sucesores), tanto a nivel dogmático como de organización eclesiástica, la que permitirá al movimiento reformado extenderse y conquistar un peso relevante en las dinámicas político-religiosas de la Europa confesional²⁴. El mayor grado de dinamismo y contundencia del modelo reformado del protestantismo con respecto al luteranismo no impidió que también aquella confesión quedase involucrada en una serie de diatribas internas: diferentes interpretaciones del pensamiento de Calvino por parte de sus seguidores determinaron fuertes tensiones dentro del movimiento reformado. En particular, la doctrina de la predestinación fue objeto de las disquisiciones entre “gomaristas”, la corriente más intransigente del movimiento, y “arminianos”, partidarios, estos últimos, de la posibilidad por parte del hombre de aceptar o rechazar la gracia divina. Muy pronto las controversias doctrinales se entrelazaron con factores de carácter político: en los Países

²² *Ibid.*, 148–51; Émile G. Léonard, *Historia general del protestantismo, la consolidación*, vol. 2 (Barcelona: Edicions 62, Colecciones Península, 1967), 25–30.

²³ Emidio Campi, “Nascita e sviluppo del protestantesimo (Secoli XVI-XVIII),” en *Storia del cristianesimo. L’età moderna*, ed. Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi (Roma-Bari: Editori Laterza, 2001), 79 (traducido del italiano); Schilling, “Confessionalization in the Empire...” 223.

²⁴ A nivel doctrinal destaca por su importancia la *Institución de la religión cristiana*; objeto de varias ediciones (cada vez más amplias), se impondrá como una de las obras teológicas más relevantes de la Reforma. En castellano existe una traducción de Cipriano de Valera (1597), luego reeditada en el 1858 por Luis de Usó y Río. En el 2003 fue publicada una nueva edición actualizada de la obra: Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, 2 vols. (Madrid: Visor Libros, 2003). Por lo que respecta al tema de la organización eclesiástica, el modelo ideado por Calvino en la ciudad-estado de Ginebra (*Ordonnances ecclésiastiques*, 1541) será “exportado” a todas las Iglesias reformadas. Las cualidades de sofisticado pensador y, a la vez, excepcional organizador de Calvino han inducido a A.E. McGrath a aventurar una comparación, sugestiva, con la figura de Lenin. McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 210–15. Véanse también Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1990); Emanuele Fiume, *Giovanni Calvino. Il riformatore profugo che rinnovò la fede e la cultura dell’occidente* (Roma: Salerno Editrice, 2017).

Bajos, en efecto, los arminianos abogaban por el modelo republicano (en los asuntos interiores) y por una política exterior orientada hacia la paz, mientras que los gomaristas apoyaban las aspiraciones monárquicas de los Orange y, sobre todo, una actitud beligerante frente a España. En 1618 las tesis arminianas serán condenadas por el Sínodo de Dordrecht, amplia y participada asamblea religiosa a la cual acudieron delegados no sólo de los Países Bajos, sino también de las Iglesias reformadas de muchos lugares de Europa. El Sínodo de Dordrecht representó el triunfo de la ortodoxia reformada; los cánones de fe aprobados en esa asamblea determinarán la fisonomía confesional de esta importante rama del protestantismo. Al igual que el luteranismo con la *Fórmula de Concordia*, también el calvinismo obtuvo estabilidad y unidad mediante un amplio debate entre sus miembros (tanto a nivel de sínodos generales como de asambleas locales) y, consecuentemente, a través de la definición puntual de sus dogmas en una confesión de fe²⁵.

Por último un discurso aparte debe hacerse en lo que concierne a la Iglesia romana; será el Concilio de Trento (1545-1563)²⁶ la piedra angular sobre la cual se erigirá el “edificio” católico en la edad moderna y que permitirá el inicio del proceso de la confesionalización en los territorios bajo su influencia²⁷. Seriamente debilitada por el “desafío” protestante, la Iglesia católica necesitaba una vasta operación de renovación organizativa y fortalecimiento ideológico a través de un serio esfuerzo de clarificación doctrinal. En este sentido el Concilio tridentino fue un éxito, ya que la Iglesia católica después de Trento fue capaz de contener la expansión del protestantismo, recuperar una parte de las zonas perdidas, y recobrar credibilidad y autoridad. No es posible minimizar la importancia de Trento, de sus repercusiones, para la evolución futura no solamente de la Iglesia católica sino también de toda Europa, e incluso de su expansión fuera del continente: «el Concilio

²⁵ Léonard, *Historia general del protestantismo, la consolidación*, 195–224; Delumeau, *La Reforma*, 151–55. Sobre el sínodo véase Emanuele Fiume, *Il Sinodo di Dordrecht (1618-1619). Predestinazione e calvinismo* (Torino: Claudiana, 2015).

²⁶ Por lo que respecta al Concilio de Trento sigue siendo imprescindible la obra de Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, 5 vols. (Pamplona: Universidad de Navarra, 1972-1981). Véanse también Marc Venard, “El quinto Concilio de Letrán (1512-1517) y el Concilio de Trento (1545-1563),” en *Historia de los concilios ecuménicos*, ed. Giuseppe Alberigo (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), 268–312 y Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (Torino: Einaudi, 2001). De esta obra hay una traducción en español: *El Concilio de Trento: una introducción histórica* (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008). Muy interesante, también por la perspectiva desde la cual se analiza el Concilio tridentino, es el volumen editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, eds., *Il Concilio di Trento e il moderno* (Bologna: Il Mulino, 1996).

²⁷ Paolo Prodi, sin embargo, habla de un comienzo tardío de la confesionalización católica debido al «mayor anclaje en las tradiciones medievales» de la Iglesia romana. Prodi, *Una historia de la justicia...*, 204; José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, por su parte, afirman que «el proceso de confesionalización y la reorganización institucional que conllevó no se manifestó en toda su plenitud hasta el pontificado de Clemente VIII (1592-1606)». José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna* (Madrid: Polifemo, 2011), 170.

de Trento fue el más largo y tormentoso de la historia, complejo y cargado de consecuencias. [...] Por siglos, la interpretación y aplicación de sus decretos y la rígida fidelidad a sus cánones dominaron la vida de la Iglesia de obediencia romana»²⁸. Al mismo tiempo el Concilio significó la imposibilidad de un diálogo con el mundo protestante y, especialmente en el campo doctrinal, no se hicieron concesiones a la “contraparte”; las más importantes doctrinas enunciadas por los principales reformadores (en primer lugar Lutero, Zwinglio y Calvino) fueron rotundamente rechazadas por la mayoría de los padres conciliares²⁹.

La historiografía de la confesionalización subraya el carácter innovador y transformador de Trento, incluso llegando a la afirmación de que la Iglesia post-tridentina fue algo bien diferente en comparación con la Iglesia medieval. Según Schilling y Tóth, «the Catholic church was transformed into a completely different, confessionalised church by the Tridentine reforms»³⁰, mientras que para Reinhard las medidas aprobadas en Trento «ensured the survival of the old church, now regenerated as a confession»³¹. El Concilio forjó una nueva conciencia católica; la evolución de la Iglesia romana se sitúa, por lo tanto, en el proceso de formación de las nuevas Iglesias territoriales³². Además, los principios doctrinales de la Iglesia católica enunciados en Trento, de una forma similar a lo que ocurría en el mundo protestante, fueron sellados en una confesión de fe, la *Professio fidei Tridentina*³³.

En las páginas precedentes hemos visto como, paulatinamente y a veces superando duros conflictos internos, los varios grupos confesionales – en las últimas décadas del siglo XVI en el caso del luteranismo y del catolicismo, o en los primeros años del siglo XVII por lo que respecta a las Iglesias reformadas – adquirieron estabilidad y uniformidad a través de una rígida fijación de los principios de fe. Desde este punto de vista las confesiones de fe representan documentos privilegiados para entender el proceso de formación y consolidación de las Iglesias en la edad confesional³⁴.

²⁸ *Ibid.*, 155.

²⁹ Delumeau, *La Reforma*, 102–7.

³⁰ Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 27–28.

³¹ Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?...” 178.

³² Prodi, *Una historia de la justicia...*, 247–52.

³³ Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers...,” 24; Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 28.

³⁴ Schilling y Tóth destacan como la confesionalización de la cristiandad latina tuvo repercusiones también en el mundo ortodoxo: «Orthodox Christianity, at least on its western edges, reacted to the confessionalization process of Latin Christianity. [...] His *Confessio orthodoxa* [...] was clearly inspired by Roman Catholic examples and even sources. After being approved [...] in late 1642 at Iasi (in present-day Moldavia), the *Confessio orthodoxa* was subscribed to by the patriarchs of the Eastern Church and became

Antes de analizar el papel del naciente Estado moderno dentro del proceso de la confesionalización y la estrecha relación entre ésta y el más amplio ámbito teórico del disciplinamiento social, se considera oportuno exponer aquí, de forma general, alguna nota sobre los rasgos principales de la contraposición confesional.

1.3. La Cristiandad dividida

La Europa confesional puede ser identificada en tres grandes “bloques” arraigados en diferentes áreas del continente: católico-tridentino (principalmente en el sur de Europa), luterano (países escandinavos) y reformado (varias ciudades-estado suizas). Además de éstos, podemos detectar una amplia zona “multi-confesional” de coexistencia, o mejor dicho de enfrentamiento entre las distintas confesiones, fundamentalmente en los territorios alemanes, en los Países Bajos y, en parte, en Francia³⁵.

En esa época de “absolutismo confesional” las relaciones entre los distintos “bloques” fueron de desafío, hostilidad, antagonismo, y las diferencias dogmáticas y rituales se agudizaron precisamente para acentuar las distancias existentes³⁶; por ejemplo, después del Concilio de Trento, en el ámbito católico, se dio un nuevo impulso al culto de las reliquias, de los santos y a formas devocionales como las procesiones (particularmente importante la del *Corpus Christi*)³⁷ y las peregrinaciones, categóricamente rechazadas por los protestantes³⁸. Por otra parte, las Iglesias luteranas hicieron de la concesión del cáliz a los laicos en ocasión de la Cena del Señor – de por sí un elemento teológicamente neutral – un rasgo distintivo de su propia identidad confesional, así como desarrollaron – con asombrosa similitud con la adoración católica de los santos – el culto de la figura de Martín Lutero³⁹. También dentro del mundo reformado los principios dogmáticos sirvieron para marcar las diferencias: la doctrina de la predestinación, en particular, fue fuertemente

valid in the same way as the Protestant and Catholic confessions of Latin Christianity had become during the second half of the sixteen century». *Ibid.*, 34.

³⁵ *Ibid.*, 28–29.

³⁶ Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 229–30.

³⁷ La procesión del *Corpus Christi* se convirtió en uno de los eventos más importantes de la espiritualidad católica. Heinz Schilling, “Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe,” en *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, ed. Heinz Schilling y Tóth István György (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 128.

³⁸ Proserpi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, 133–38.

³⁹ Wolfgang Reinhard, “Religione e identità-identità e religione. Un’introduzione,” en *Identità collettive tra medioevo ed età moderna. Convegno internazionale di studio*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: CLUEB, 2002), 107.

enfanzada por los sucesores de Calvino y se convertiría en el signo más reconocible de la confesión reformada, a pesar del hecho de que el mismo reformador de Ginebra no la puso como núcleo de sus disertaciones teológicas. Dicha acentuación era funcional para incrementar la distancia con los luteranos⁴⁰.

Rigidez dogmática-uniformidad interna; podríamos utilizar este binomio para describir el proceso de consolidación confesional de los siglos XVI-XVII. Las disputas teológicas del periodo presentan rasgos cada vez más violentos, polémicos y controversiales. Es significativa la supervivencia de estos mecanismos de confrontación entre los grupos religiosos en la tardía edad confesional, cuando ya cada Iglesia había precisado su fisionomía doctrinal y se había consolidado plenamente en su propio ámbito territorial; probablemente la razón de esta persistencia reside en el hecho de que los coloquios teológicos en aquel entonces se habían convertido en instrumentos para marcar las diferencias, en una especie de «ritual of self-validation»⁴¹, un ritual de auto-representación a través del enfrentamiento con los otros.

Las diferencias confesionales, que no se limitaron al ámbito estrictamente teológico-doctrinal, abarcaron todos los aspectos de la cultura, con particular incidencia en el mundo del arte (pintura, escultura, arquitectura, música)⁴². De hecho la confesionalización, precisamente por su imbricación con el factor político-social, consecuencia del papel de las Iglesias en la edad moderna, no fue un proceso confinado dentro de un perímetro eclesiástico sino, como queda dicho en las páginas precedentes, un proceso transformador de la vida pública y privada en los siglos XVI-XVII⁴³.

Pensemos, por ejemplo, en los efectos sobre el lenguaje y en su importancia como factor de identidad (confesionalización de la lengua): la historiografía de la Reforma ha subrayado – a veces excesivamente enfatizado – el papel de las traducciones protestantes de la Biblia en lengua vulgar dentro del proceso de formación, en algunos casos incluso del nacimiento, de los idiomas nacionales⁴⁴; la Iglesia católica, por su parte, perseveró en el uso del latín como lengua eclesiástica hasta el Concilio Vaticano II⁴⁵.

⁴⁰ *Ibid.*; Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 24; McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 21–25 y 135–43.

⁴¹ Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?...” 181.

⁴² Cfr. Rebecca Wagner Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation* (London: Routledge, 2017).

⁴³ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” *passim*; Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...” 29; Schilling, “Confessionalization in the Empire...” 209.

⁴⁴ Roland Herbert Bainton, *Lutero* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955), 367–70. Sobre el binomio Reforma-Sagradas Escrituras véase McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 145–65.

⁴⁵ *Ibid.*, 165–67.

Las diferencias confesionales tuvieron repercusiones también en el campo de la onomástica, cuyos efectos persisten parcialmente hasta nuestros días. Los nombres de las personas se reglamentaron: en el área católica a partir del 1556 se impuso por ley la costumbre, ya común, de asignar nombres de santos; en los territorios de fe protestante, en cambio, se prohibieron los nombres de santos católicos y se prefirió elegir aquellos de la tradición veterotestamentaria. Se trató, en cierto modo, de una forma de disciplinamiento lingüístico⁴⁶.

El antagonismo, a veces, presentó contornos grotescos. Cabe recordar el caso, por citar un ejemplo, del calendario gregoriano: instituido por el papa Gregorio XIII en el 1582 a través de la bula *Inter gravissimas*, no fue acogido en el área luterana, donde se mantuvo en vigor el calendario juliano hasta el siglo XVIII, «¡incluso el tiempo llegó a ser confesional!»⁴⁷.

También en el ámbito de la urbanística y de la arquitectura es posible detectar los signos de la contraposición confesional: si la magnificencia barroca fue ciertamente un símbolo de la pomposidad y del esplendor católico, el mundo protestante prefirió un estilo más austero, sobrio: «el edificio era programa político y religioso»⁴⁸. Debido a la influencia de la doctrina de la *sola gratia*, en los territorios protestantes hubo una limitación de muchas de las actividades religiosas y eclesiásticas de origen medieval, circunscritas desde entonces casi exclusivamente a tareas de guía pastoral; este cambio conllevó la drástica reducción de la pluralidad de estructuras eclesiásticas medievales (monasterios, conventos, colegios de clérigos seculares, etc.) a una sola tipología de edificio religioso, la iglesia parroquial; la consecuencia más inmediata de eso fue, prácticamente, la “simplificación” de la edificación religiosa⁴⁹. La confesionalización tridentina, por el contrario, dio un impulso de signo opuesto a la arquitectura urbana: en las ciudades católicas se construyeron nuevos edificios religiosos (de varias tipologías); es la época del triunfo del estilo renacentista y barroco. La

⁴⁶ Reinhard, “Religione e identità-identità e religione. Un’introduzione,” 107–8; Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 24; Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...” 99; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 283; Allyson Poska, “Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World,” *Archiv für Reformationsgeschichte. Beiheft. Literaturbericht* 94 (2003): 315–16. Para un estudio más específico sobre el tema véase Michael Mitterauer, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der Europäischen Geschichte* (München, 1993), trad. it. *Antenati e santi. L’imposizione del nome nella storia europea* (Torino: Einaudi, 2001).

⁴⁷ Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 306, ed. orig. Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517 – 1648* (Berlin: Siedler, 1988). En Inglaterra el calendario gregoriano fue adoptado en el año 1752, mientras que en las Iglesias ortodoxas se adoptó nada menos que en el 1923. Wolfgang Reinhard, “Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 44.

⁴⁸ Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 341. Traducido del italiano.

⁴⁹ Schilling, “Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe,” 124.

presencia de la Iglesia dentro del tejido urbano era y debía ser bien visible; en particular fueron las nuevas órdenes religiosas, a través de sus nacientes y numerosas construcciones, las que transformaron de manera tangible el aspecto urbano de las ciudades contrarreformistas⁵⁰.

Procede ahora preguntarse cómo funcionaban las relaciones entre los bloques confesionales. Heinz Schilling nos ofrece una sugestiva hipótesis: «their relations were strongly competitive and functioned on the model “*challenge and response*”; confessional camps or blocks observed each other closely and reacted swiftly to achievements by the other confession»⁵¹, es decir, a los avances en cualquier sector de un grupo confesional correspondía una respuesta por parte del otro grupo. Cabe mencionar al respecto el sector de la educación: los iniciales logros protestantes en este terreno fueron muy pronto igualados e incluso superados por la Iglesia católica, gracias sobre todo a los esfuerzos realizados en esta dirección por los jesuitas⁵².

En la edad confesional asistimos a la fundación de numerosas universidades y academias, lugares privilegiados de propagación de los nuevos principios doctrinales y de instrucción para las élites. La existencia de varias confesiones institucionalmente organizadas obligó a las Iglesias de la edad moderna, precisamente por los mecanismos de competición de los cuales hemos hablado, a prestar gran atención a la formación del clero y de sus propios miembros. Era necesario disponer de un personal eclesiástico bien preparado, que fuese capaz de estar a la altura de esos tiempos de confrontación confesional⁵³. El Concilio de Trento dio gran impulso a la creación de los seminarios, “viveros”⁵⁴ del clero – por utilizar las palabras del cardenal Reginald Pole⁵⁵–, mientras que en el caso del protestantismo será la Academia de Ginebra el centro de formación y adoctrinamiento más importante. Desde allí, efectivamente, se preparaban y sucesivamente se enviaban los pastores reformados a toda Europa⁵⁶.

⁵⁰ *Ibid.*, 124–26.

⁵¹ Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 32.

⁵² Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 22–23; Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers...,” 24–25.

⁵³ Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 232–33.

⁵⁴ En latín *seminaria*.

⁵⁵ Prospero, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, 78.

⁵⁶ Principalmente a Francia en apoyo al movimiento hugonote (así eran llamados los calvinistas franceses), pero también hasta el extremo sur de Italia (en Calabria) para la predicación entre las comunidades de fe valdense. Véase, por ejemplo, la carta de Gian Luigi Pascale, predicador formado en Ginebra, a los valdenses calabreses en Emidio Campi, ed., *Protestantismo nei secoli. Fonti e documenti, Cinquecento e Seicento*, vol. I (Torino: Claudiana, 1991), 236–39; McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 237–239; Delumeau, *La Reforma*, 84–87.

Paralela e inevitablemente los conflictos confesionales involucraron la política de los estados europeos, a veces con graves consecuencias para la estabilidad social e institucional tanto en los asuntos internos como en los externos. La edad confesional fue una época de guerras de religión. Paradigmático es el caso de Francia donde en 1562, con la masacre de los hugonotes en Vassy, empezó una interminable espiral de violencia religiosa (por ambas partes, católica y calvinista) que llegó a su punto álgido con la “noche de San Bartolomé” (23-24 de agosto de 1572), una matanza de enormes proporciones. El conflicto proseguiría hasta 1598, cuando con el edicto de Nantes se llegó a una solución “transitoria” que “toleraba” – aunque con muchas limitaciones – la confesión reformada en los territorios franceses⁵⁷.

Tampoco los Países Bajos fueron inmunes a la violencia confesional. Aquí, las corrientes religiosas luteranas, calvinistas e incluso los grupos más radicales como los anabaptistas⁵⁸ habían obtenido consensos crecientes entre los sectores más dinámicos de la sociedad. La respuesta de la Corona española ante el peligro de inestabilidad religiosa y política en el área fue de carácter represivo, especialmente en los años de gobernación del Duque de Alba. Tal estrategia, lejos de producir los efectos esperados de reinstauración de una disciplina férrea, alejó aún más la sociedad holandesa de la Corona; en particular la nobleza, convertida ya a las ideas protestantes y hostil al dominio católico de los Habsburgo, organizó una resistencia militar – encabezada por Guillermo de Orange – que llegó a expulsar a las tropas españolas de siete provincias del norte, luego reunidas en la confederación de Utrecht (1579): era el nacimiento de un nuevo e importante “actor” político en Europa, las Provincias Unidas⁵⁹.

Por último la guerra de los Treinta años, un conflicto que, a pesar de todas las razones y circunstancias de carácter político⁶⁰, presenta también los rasgos de una guerra de religión.

⁵⁷ *Ibid.*, 110–31; Allan Tulchin, “Massacres during the French Wars of Religion,” *Past and Present* 214, no. suppl. 7 (2012): 100–126; Luc Racaut, “The Sacrifice of the Mass and the Redefinition of Catholic Orthodoxy during the French Wars of Religion,” *French History* 24, no. 1 (2010): 20–39. Del mismo autor véase *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion* (London: Routledge, 2017).

⁵⁸ Sobre el anabaptismo véanse los dos volúmenes de Ugo Gastaldi, *Storia dell’anabattismo. Vol. 1: dalle origini a Münster (1525-1535)* (Torino: Claudiana, 1972) y *Storia dell’anabattismo. Vol. 2: da Münster (1535) ai giorni nostri* (Torino: Claudiana, 1981).

⁵⁹ Manuel Herrero Sánchez, *Las Provincias Unidas y la monarquía hispánica (1588-1702)* (Madrid: Arco Libros, 1999); Helmut Georg Koenigsberger, “La Europa occidental y el poderío español,” en *Historia del mundo moderno, la Contrarreforma y la revolución económica 1559-1610*, vol. III (Barcelona: Ramón Sopena, 1974), 175–243.

⁶⁰ En el caso del posicionamiento francés en el conflicto, por ejemplo, es cierto que las razones políticas, en concreto anti-imperiales, prevalecieron sobre aquellas más estrictamente confesionales. En otras palabras, política exterior y confesional no coincidían necesariamente.

Fue el enfrentamiento de dos modelos irreconciliables y contrapuestos: por una parte, las fuerzas de los Habsburgo y de la Liga Católica, por la otra, los estados de la Unión Evangélica que intervinieron en apoyo de Bohemia, sujeta a los intentos de re-catolización forzada de los Austrias. Con la paz de Westfalia de 1648 se tomaron varias medidas que tuvieron importantes implicaciones religiosas: el principio del *cuius regio eius religio*, ya establecido con ocasión de la paz de Augsburgo del 1555, fue extendido a los territorios calvinistas del Imperio; por esta vía las Iglesias reformadas consiguieron una legitimación oficial dentro del Sacro Romano Imperio. La paz de Westfalia, además, logró poner fin, si bien con equilibrios precarios, a la etapa de conflictos religiosos en el continente⁶¹.

1.4. Confesionalización y poder político

La historiografía más reciente utiliza el término *magisterial Reformation*⁶² para indicar la peculiaridad de las relaciones “Iglesia-autoridades temporales” en las concepciones teóricas de los pensadores luteranos y reformados y en su concreta aplicación en los territorios interesados por el fenómeno de la Reforma. En plena conformidad con la epístola de San Pablo a los Romanos se reconocía la preeminencia del poder secular – al cual las mismas Iglesias, en algunos aspectos, estaban sujetas – por ser una autoridad ordenada por Dios:

«Toda alma esté sometida a las potestades superiores: porque no hay potestad sino de Dios y las que son, de Dios son ordenadas. Por lo cual, el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios. Y los que le resisten, ellos mismos atraen a sí la condenación. [...] Por lo cual es necesario que le estéis sometidos, no solamente por la ira, mas también por la conciencia [Rom. 13,1,2-5]»⁶³.

Las influencias de la visión paulina de la autoridad política las encontramos, ciertamente, en la “doctrina de los dos reinos” de Martín Lutero, según la cual el gobierno de Dios se

⁶¹ Geoff Mortimer, *The Origins of the Thirty Years War and the Revolt in Bohemia, 1618* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015); Geoffrey Parker, ed., *La guerra de los treinta años* (Madrid: Editorial Antonio Machado Libros, 2014). Véase también Georges Livet, *La guerra de los treinta años* (Villalar, 1977).

⁶² McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 5–6; Campi, “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII),” 44.

⁶³ Felipe Scio de San Miguel, *La Santa Biblia traducida al español de la Vulgata Latinay anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos* (Madrid: Gaspar y Roig, 1854), 366; cfr. *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pont. Max. Iussu Recognita atque Edita* (Venetiis: apud Iuntas, 1527), fol. 840. BHR/A-028-326.

realiza espiritualmente mediante la Iglesia y secularmente a través de las autoridades temporales (magistrados, príncipes, reyes)⁶⁴. Se trataba de una teoría política y eclesiológica orientada hacia la superación de las concepciones teocráticas medievales, a través de las cuales el papado había intentado subordinar el poder temporal. En efecto, las teorías teocráticas – cuya cima era la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1303) – afirmaban que ambas “espadas” (espiritual y secular, según la célebre formulación gelasiana) pertenecían a la Iglesia: la primera ejercida directamente, la segunda “encomendada” a la autoridad civil⁶⁵.

En su llamamiento *A la nobleza cristiana de la nación alemana* Lutero exhortó abiertamente a la clase gobernante a apropiarse de la *cura religionis*, la gestión de la reforma religiosa, y a depurar la Iglesia de todas las tareas “mundanas”⁶⁶; las ideas político-eclesiológicas del reformador sajón, sumamente conciliadoras con las autoridades civiles, abrieron la vía, de hecho, a la preponderancia del poder estatal sobre la Iglesia, y por eso han sido definidas como “quietistas”⁶⁷, aunque, al mismo tiempo, se ha subrayado el pragmatismo de tal visión, teniendo en cuenta que las Iglesias protestantes alemanas tuvieron que contar necesariamente con el apoyo de las autoridades temporales para poder afirmarse⁶⁸.

En las ciudades-estado suizas y de la Alemania del sur, la Reforma religiosa tuvo orígenes diferentes: a diferencia de la Sajonia luterana, donde la nobleza feudal aún mantenía un peso relevante en la sociedad, la Reforma “suiza” se desarrolló en un contexto sustancialmente urbano, caracterizado políticamente por el autogobierno comunal. Una de las particularidades más interesantes fue que la adopción de las nuevas ideas religiosas, y del programa de cambio que implicaban, ocurrió por medio de una disputa pública promovida por los consejos ciudadanos; éstos se hicieron cargo del *ius reformandi*,

⁶⁴ Bainton, *Lutero*, 259–76. Sobre Lutero y su doctrina véanse también los recientes trabajos de Adriano Prosperi y Silvana Nitti: Adriano Prosperi, *Lutero : gli anni della fede e della libertà* (Milano: Mondadori, 2017); Silvana Nitti, *Lutero* (Roma: Salerno Editrice, 2017).

⁶⁵ Para la evolución del papado medieval y de las doctrinas teocráticas véanse: Esther González Crespo, “El pontificado, de la Reforma a la «Plenitudo Potestatis»,” en *Historia del cristianismo, el mundo medieval*, ed. Emilio Mitre Fernández, vol. II (Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2004), 183–221; Vicente Ángel Palenzuela Álvarez, “El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI,” en *Historia del cristianismo, el mundo medieval*, ed. Emilio Mitre Fernández, vol. II (Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2004), 521–73; Agostino Paravicini Bagliani, *Il Trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII* (Roma: Carocci Editore, 1996), en particular pp. 172-174.

⁶⁶ Véase el capítulo “La apelación al César”, Bainton, *Lutero*, 164–83; David Whitford, “Cura Religionis or Two Kingdoms: The Late Luther on Religion and the State in the Lectures on Genesis,” *Church History* 73, no. 1 (2004): 41–62.

⁶⁷ McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 226.

⁶⁸ *Ibid.*, 222–28; Bainton, *Lutero*, 276–96.

convocando los coloquios religiosos, sancionando sus resoluciones y procediendo a su ejecución. Tal método se puso en práctica por primera vez en 1523 en Zúrich, donde a raíz de una disputa teológica el consejo ciudadano puso en marcha la reforma religiosa de la ciudad⁶⁹. En general la eclesiología de los reformadores suizos presuponía un distinto modelo de gobierno cristiano de la ciudad, en el que se contemplaban nuevas formas de relaciones Estado-Iglesia, basadas en una complementariedad de funciones entre las autoridades religiosas y políticas; todo esto se traduciría, en el ámbito reformado, en un papel por parte de la Iglesia seguramente menos subordinado con respecto al luteranismo: «el elemento común de esas experiencias de reforma en las ciudades parece ser, en comparación con la solución luterano-melanchthoniana, una mayor imbricación y, en ocasiones, una fusión entre la magistratura civil y religiosa»⁷⁰. Con todo, lo que tenían en común las distintas ramas del protestantismo, si bien con matices diferentes, era la necesidad, o mejor dicho la obligación, de cooperar con el poder estatal; en efecto, no había posibilidad por parte de las Iglesias confesionales recientemente formadas de promover la reforma religiosa dentro de un perímetro que no fuese dictado por las autoridades temporales⁷¹.

En cambio el área católica, por lo que respecta al tema de las relaciones con el poder temporal, presenta una realidad indudablemente más complicada, debido a la tensión entre la defensa de las aspiraciones universales del papado por una parte, y la tendencia a consolidar las Iglesias nacionales por otra, que a la larga se convertiría en una fuente constante de conflictos:

«Mientras que los pastores en los países protestantes fueron básicamente reducidos al estatus de funcionarios, o al menos políticamente subordinados a los regímenes dominantes (los predicadores puritanos y radicales durante la Guerra Civil inglesa representan una significativa excepción), el clero católico debía una doble lealtad al monarca y al papa. [...] Esta formulación constitucional, expresada por la teoría gelasiana de las dos espadas y profundamente imbuida de la teología medieval, trajo consigo interminables conflictos de jurisdicción entre los brazos espiritual y secular de la Iglesia»⁷².

⁶⁹ Teófanos Egidio López, “Las reformas protestantes,” en *Historia del cristianismo, el mundo moderno*, ed. Antonio Luis Cortés Peña, vol. III (Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006), 147–51; Teófanos Egidio López, *Las reformas protestantes* (Madrid: Síntesis, 1992); Campi, “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII),” 31–44.

⁷⁰ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 218; McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 228–34.

⁷¹ Campi, “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII),” 5–10.

⁷² Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 38.

Para el historiador italiano Paolo Prodi en el mundo protestante las relaciones Estado-Iglesia se tradujeron en una alianza orgánica de tipo institucional e ideal – con mayores o menores niveles de complicación según los casos concretos – mientras que en el caso católico, por ejemplo en España, la situación era más compleja ya que mientras que por un lado había un clero que debía repartir su lealtad entre la Corona y el Papado⁷³, por el otro la Iglesia romana se esforzaba en fundar, paralelamente al poder estatal, su propia soberanía⁷⁴:

«La confesionalización católica tiene sus características de fuerza y debilidad exactamente en esa situación más compleja en que el episcopado debe hacerse valer en cada caso frente al Estado en que está inserto (y con el cual mantiene una relación mixta de colaboración y recelo, con infinitas variables, según las épocas y los momentos) y, por otra parte, frente a un papado que desconfía de los obispados locales porque están demasiado sujetos a los manejos del poder político, y que a su vez debe construir, sobre la base de su propio Estado territorial, la Iglesia universal como una suerte de Estado no-territorial pero “soberano” para sustraerse al abrazo mortal de las grandes potencias»⁷⁵.

En cualquier caso, el poder temporal participó activamente del proceso de *Konfessionsbildung*, incluso en el ámbito católico, permitiendo la afirmación de las Iglesias confesionales; a cambio, la confesionalización fue un poderoso factor de evolución para el naciente Estado moderno. Los dos procesos en cuestión – nacimiento del Estado moderno/formación de las Iglesias territoriales – se desplegaron paralelamente no por una mera casualidad cronológica, sino por una evidente relación sistemática⁷⁶.

El Estado promovió el proceso “confesionalizador” obteniendo significativos beneficios: ante todo el desarrollo de las identidades nacionales (o territoriales) y el control sobre la Iglesia⁷⁷. La confesionalización convirtió las Iglesias de rivales en aliadas del poder estatal,

⁷³ Desde este punto de vista el caso del clero español, así como el francés, es indicativo de los contrastes existentes entre la obediencia al Papado y a sus monarcas nacionales, tensiones que encontramos también dentro de los mismos debates conciliares tridentinos.

⁷⁴ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 247–52.

⁷⁵ *Ibid.*, 265.

⁷⁶ *Ibid.*, 201; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 292.

⁷⁷ Véase en particular la “tesis 3” de Reinhard, «La confesionalización al servicio del crecimiento del poder político», Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 26–37.

trasformó las relaciones entre los dos, superando el viejo dualismo medieval entre Papado e Imperio, entre poder eclesiástico y poder político⁷⁸.

En lo que concierne al tema de las identidades nacionales «los factores estabilizadores e integradores de la confesionalización»⁷⁹ resultaron determinantes, si bien con tiempos y características diferentes de una zona a otra: en los países con mayor homogeneidad religiosa, como España y Portugal por lo que respecta al catolicismo, o los países escandinavos por el luteranismo, este proceso fue favorecido, mientras que en las áreas multi-confesionales – es el caso de los principados alemanes – la confesionalización acentuó, en vez de superar, las divisiones existentes⁸⁰.

El Estado moderno no podía desarrollarse de forma independiente con relación al problema confesional y, efectivamente, es significativo que en el periodo en cuestión no surgieran formaciones estatales sobre una base que no fuese confesional, corroborando la tesis de que la constitución de las confesiones y de las identidades nacionales están “estructuralmente condicionadas”⁸¹. El proceso de la confesionalización, asimismo, parece haber tenido un rol igualmente significativo en el desarrollo de la identidad político-nacional de comunidades sin su propio Estado-nación o incluso en oposición a un Estado percibido como “extranjero”: es el caso de los católicos en Irlanda, en Inglaterra, en los Países Bajos, o de los protestantes en Francia⁸².

Paulatinamente, a partir de la primera mitad del siglo XVI, empezó el proceso de asimilación de las Iglesias (o del personal eclesiástico) dentro de los organismos estatales, una simbiosis ventajosa para ambos: centralización y mayor capacidad de incidir para las autoridades temporales, apoyo político para la Iglesia. La unidad religiosa era la condición preliminar para la unidad del Estado. Dicha simbiosis, a la larga, determinaría una “cesión de soberanía” por parte de las Iglesias; las autoridades civiles, en efecto, se dieron cuenta rápidamente de la importancia de la unidad confesional en aras de la unidad política y cada vez con mayor frecuencia se entrometían en asuntos religiosos⁸³. Por otro lado es preciso

⁷⁸ Reinhard, “Religione e identità-identità e religione. Un’introduzione,” 110; Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers...,” 22; Paolo Prodi, “Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 15.

⁷⁹ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El Concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 286.

⁸⁰ Reinhard, “Religione e identità-identità e religione. Un’introduzione,” 113.

⁸¹ Schilling y Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 28–29.

⁸² H. Schilling en su “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers...,” incluye también el interesante caso de las comunidades valdenses del Piamonte y de la Provenza, pp. 25-34.

⁸³ Complejo el caso católico: en general podemos afirmar que la Iglesia, para evitar ulteriores cismas, se vio forzada a establecer acuerdos y a suscribir concordatos con soberanos y príncipes, en los cuales se concedían a las autoridades políticas amplios poderes de control sobre las Iglesias nacionales (o territoriales). A pesar,

reconocer que esta preponderancia de los poderes seculares benefició en algún sentido también a las autoridades religiosas, dado que el éxito de la Reforma en Alemania así como de la Contrarreforma en Baviera o en España dependió en buena medida del empeño de los príncipes territoriales alemanes o de los soberanos católicos⁸⁴.

La edad confesional y sus peculiaridades, tanto a nivel religioso como político, para ser entendidas en su totalidad deben ponerse en relación con los dos procesos paralelos de la época: la formación del Estado moderno y el progresivo “disciplinamiento” de las sociedades europeas. Precisamente el concepto de “disciplina” nos parece una de las claves interpretativas más adecuadas para la comprensión del periodo y de los cambios profundos que afectaron a la primera edad moderna.

1.5. La disciplina eclesiástica

Procede integrar la aportación específica de la disciplina eclesiástica dentro de las interpretaciones generales sobre confesionalización, disciplinamiento social y formación del Estado moderno, teniendo en cuenta un punto muy importante: la disciplina eclesiástica fue un proceso teológico-religioso y, a la vez, histórico-político⁸⁵.

Las Iglesias confesionales se comprometieron en una firme actividad de disciplinamiento de los fieles y del clero mediante una multiplicidad de disposiciones, normas, controles de los ritos, sanciones, censuras, códigos de conducta.

El estudio de la disciplina eclesiástica dentro del marco teórico de la confesionalización nos permite encuadrar el disciplinamiento religioso como un fenómeno no simplemente relacionado con la historia de la Iglesia, sino también como un proceso que abarca la historia social y la historia de las mentalidades; se trata de adoptar un enfoque necesariamente interdisciplinar para el análisis de la influencia de las Iglesias

pues, de la autonomía nominal de la Iglesia, la incidencia del Estado en los asuntos religiosos creció progresivamente en la edad moderna. Como afirma Paolo Prodi «es realista pensar [por ejemplo] que si el Papa no hubiese concedido la sumisión del episcopado francés a la monarquía (para las décadas y los siglos futuros) la Iglesia de Francia se habría separado definitivamente de Roma tomando como base la antigua ideología galicana». Prodi, *Una historia de la justicia...*, 250; Prodi, “Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione,” 12–15.

⁸⁴ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 30–33; Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...” 111–12; Wolfgang Reinhard, *Storia dello stato moderno* (Bologna: Il Mulino, 2010), 58–62; Bartolomé Bennassar, «Confesionalización» de la monarquía e Inquisición en la época de Felipe II: dos estudios (Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2009).

⁸⁵ Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale...” 137–39.

confesionales sobre las conductas individuales, así como para comprender los cambios psicológicos en la transición de la edad media a la edad moderna, en definitiva una visión con un interés particular sobre los efectos a largo plazo⁸⁶.

En este sentido la disciplina eclesiástica, como fenómeno general y común a los tres bloques confesionales, nos permite establecer una comparación atenta a las analogías entre las disposiciones de cada Iglesia confesional, pero sin ignorar las diferencias y las especificidades existentes entre disciplina católica, luterana y reformada⁸⁷.

La disciplina eclesiástica, con su vasto espectro de medidas y disposiciones, fue un elemento fundamental para el éxito de la confesionalización de las sociedades, ya que incidió sobre los comportamientos y las actitudes de sus miembros. En el sector educativo las escuelas confesionales garantizaron la interiorización de los preceptos morales y religiosos, mientras que las conductas individuales fueron cada vez más controladas a través de la creación de registros que certificaban la participación en los ritos eclesiásticos⁸⁸:

«No se trata de una legislación en sentido formal clásico, sino de normas [...] que también incluyen observaciones para la vida espiritual de las comunidades: se basan sobre los protocolos de las inspecciones efectuadas por las autoridades eclesiásticas, la mayoría de las veces son compiladas por teólogos o comisiones de teólogos»⁸⁹.

El modelo de disciplina eclesiástica reformada, elaborado por Calvino para la ciudad de Ginebra en sus *Ordonnances ecclésiastiques*⁹⁰, establecía una subdivisión de las tareas de disciplinamiento entre varios organismos; de los cuatro ministros previstos en cada distrito de la ciudad – pastores, doctores, ancianos y diáconos – al menos dos tenían entre sus competencias funciones de control de las conductas individuales: los pastores, además de predicar y administrar sacramentos, reprendían y corregían los comportamientos, mientras que los ancianos vigilaban la conducta moral de la comunidad⁹¹:

⁸⁶ *Ibid.*, *passim*.

⁸⁷ Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 233.; R. Po-Chia Hsia habla de la uniformidad confesional como de un proceso «estructuralmente similar en los estados protestantes y católicos». “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 37. Sobre los rasgos peculiares del catolicismo véase, del mismo autor, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (Madrid: Akal, 2010).

⁸⁸ Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?...,” 190.

⁸⁹ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 226.

⁹⁰ Bibliothèque de Genève (Dg 195), *Les Ordonnances ecclésiastiques de l’Eglise de Geneve. Item l’ordre des écoles de la dite cité* (Genève, 1562).

⁹¹ Leamos, a modo de ejemplo, lo que está escrito en las Ordenanzas eclesiásticas de Ginebra acerca de las tareas disciplinantes de los ancianos: «Leur office est de prendre garde sur la vie d’un chacun, d’admonester

«These elders or pastors had to visit the families and households within their districts periodically in order to admonish them and in order to inquire into everybody and everything that might be in conflict with Calvinist standards of private and civic life»⁹².

El elemento de mayor innovación en el sistema de gobierno eclesiástico ginebrino, más tarde extendido también a las otras comunidades reformadas, fue el consistorio, un órgano mixto formado por pastores y por laicos nombrados por las autoridades ciudadanas. El consistorio tenía poderes de excomunión eclesiástica, *sittenbann*, que consistían generalmente en la exclusión del sacramento de la Cena en caso de trasgresiones de normas morales⁹³. En la concepción de Calvino esta institución, por un lado representaba un instrumento para el control de la ortodoxia, de la uniformidad religiosa y de las costumbres dentro de la ciudad-estado, por el otro servía a la construcción de una dialéctica positiva entre el poder civil y el eclesiástico. En realidad, las relaciones entre las dos autoridades fueron marcadas a menudo por la conflictividad, dado que el Pequeño Consejo de Ginebra, el órgano ejecutivo de la ciudad, reclamaba el control completo sobre los asuntos eclesiásticos⁹⁴.

Por lo que respecta a la Iglesia romana, el Concilio de Trento puso a disposición del catolicismo renovado, revitalizándolos, una amplia gama de instrumentos “disciplinantes”, de los que se tratará profusamente en los capítulos siguientes: visitas pastorales, libros parroquiales – que permitían verificar el eventual incumplimiento de los deberes sacramentales –, disposiciones de los sínodos provinciales y diocesanos, misiones populares por parte de las órdenes religiosas y de otras instituciones⁹⁵, visitas episcopales a Roma (*ad limina apostolorum*) con informes sobre la situación de las diócesis, transmisión de modelos de comportamiento a través de la predicación popular y, sobre todo, de la práctica repetida de la confesión, etc.⁹⁶.

amiablement ceux qu'ils verront faillir e mener vie desordonnée [...] e les faudra tellement élire, qu'il en ait en chacun quartier de la ville, à fin d'avoir l'oeil par tout». *Ibid.*, 19–20.

⁹² Schilling, “Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe,” 134.

⁹³ *Ibid.*, 136.

⁹⁴ Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale...,” 134–35; McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 208–15; Prodi, *Una historia de la justicia...*, 217–45.

⁹⁵ Como por ejemplo las misiones de los canónigos de la Abadía del Sacromonte de Granada, que analizaremos en el curso del capítulo IV.

⁹⁶ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El Concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 282–83; Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...,” 20–24; Martínez Millán y Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, 180–88; Klaus Ganzer, “Il Concilio di Trento stimolo o impedimento per la Chiesa dell'età moderna?,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 180.

La uniformidad doctrinal y el disciplinamiento fueron inevitablemente impuestos también a través de métodos represivos; desde este punto de vista la Inquisición (tanto romana, instituida en el 1542 con la bula papal *Licet ab initio*, como la española, creada anteriormente, en el 1478, con la bula de Sixto IV *Exigit sinceræ devotionis affectus*) dio fuerza a la política de control religioso y social. La Inquisición se empeñó, mediante una vasta red de control, en la represión de todo signo de disidencia, en la lucha contra cualquier forma de herejía.

La disciplina implicaba la uniformidad del grupo confesional; a través de la censura se intentó impedir la circulación de ideas heterodoxas: la Iglesia católica, con la institución del *Índice de libros prohibidos* – en 1551 el de la Inquisición española (vigente en los territorios de la monarquía hispánica) y en 1559 el de la Inquisición romana – perfeccionó el control cultural de la sociedad⁹⁷.

Si la Inquisición se enfrentó a la propagación de ideas heterodoxas como el instrumento represivo más adecuado, no cabe duda de que la homogeneización confesional no se consiguió simplemente con medidas coercitivas y sancionadoras, sino, de una manera igualmente eficaz, mediante la intensa labor de las instituciones diocesanas en sus esfuerzos de aplicar las directivas de renovación tridentina, o a través de la difusión capilar de las nuevas órdenes religiosas, las cuales tuvieron un papel decisivo en el fortalecimiento de la autoridad y de la presencia de la Iglesia romana en la vida cotidiana⁹⁸. Lo que se quiere subrayar es, por lo tanto, la importancia de una lectura no simplemente enfocada a los aspectos represivos del proceso en cuestión, sino más bien orientada al estudio de las normas y de los instrumentos eclesiásticos dirigidos a la creación de una sociedad más disciplinada y homogénea, y al examen de la construcción del consenso en torno a los nuevos valores sociales (ideológicos, culturales) dictados por el proceso de confesionalización de la sociedad⁹⁹.

Los intérpretes más eficaces de las nuevas tareas dadas a la Iglesia por el Concilio de Trento fueron los jesuitas, los cuales tuvieron un papel decisivo en la “reconquista” de los fieles, en la contención de la herejía protestante, en la creación de modelos de comportamiento, sobre todo con un inagotable empeño en el sector educativo: alto nivel de

⁹⁷ Véanse Jesús Martínez de Bujanda, *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819). Evolución y contenido* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016); Hubert Wolf, *Storia dell'Indice: Il Vaticano e i libri proibiti* (Roma: Donzelli, 2006).

⁹⁸ Gigliola Fragnito, “Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma,” en *Clero e società nell'Italia moderna*, ed. Mario Rosa (Roma-Bari: Laterza, 1992), 115–205; Roberto Rusconi, “Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni,” en *Clero e società nell'Italia moderna*, 207–74.

⁹⁹ Palomo, “«Disciplina christiana»...,” 121–27.

preparación cultural, espíritu misionero, dedicación total a la causa, esas fueron las claves del éxito de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, al igual que el clero secular de las diócesis, fueron llamados a ejercer tareas de disciplinamiento de los fieles; en este sentido la confesionalización católica, con la nueva disciplina eclesiástica que conllevó, estuvo caracterizada tanto por el mantenimiento de antiguos elementos – como por ejemplo la asignación de funciones de disciplinamiento a los tribunales eclesiásticos tradicionales – como por importantes innovaciones: piénsese en el rol de las nuevas órdenes religiosas en el contexto de la renovación tridentina¹⁰⁰.

La columna vertebral de la disciplina católica, sin embargo, fue la confesión (sobre la cual se centra una parte sustancial de este estudio). Aquí me limito a subrayar el hecho de que el sacramento de la confesión en el mundo católico determinaría muchas de las peculiaridades del disciplinamiento tridentino; en efecto, a diferencia de la disciplina eclesiástica calvinista – cuyo carácter y cuyas formas de “penitencia” eran sustancialmente comunitarios y públicos –, la disciplina católica, propiamente centrada en la confesión, fue en primera instancia una disciplina privada¹⁰¹. A través de esta práctica sacramental, a la que los feligreses tenían que someterse a intervalos periódicos, los confesores podían descubrir no simplemente las acciones y los pensamientos del fiel, sino reconstruir su historia o, para decirlo con las palabras de Heinz Schilling, su «biografía del pecado»¹⁰².

La disciplina eclesiástica, católica o protestante, fue una de las varias formas de disciplinamiento que tuvieron lugar en la edad confesional y requirió un control más estricto de los fieles y un mayor empeño en el hacer “respetar las reglas”; su importancia en términos de interiorización de las normas y de fortalecimiento de las autoridades han conducido a integrar esta línea de investigación dentro del más amplio sector de estudios sobre el disciplinamiento social.

1.6. El disciplinamiento social

La historiografía alemana e italiana, en particular el equipo de trabajo del “Istituto Storico Italo-germanico in Trento”, se ha orientado, en las últimas décadas, hacia un estudio sistemático de la historia de las Iglesias en relación con el desarrollo del Estado de la

¹⁰⁰ Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale...,” 152–53.

¹⁰¹ *Ibid.*, 145–57.

¹⁰² *Ibid.*, 155.

primera edad moderna¹⁰³. Desde este punto de vista el concepto de *Sozialdisziplinierung* (“disciplinamiento social”), elaborado por Gerhard Oestreich a finales de los años Sesenta¹⁰⁴, ha sido ampliado y revisado a la luz de los procesos de confesionalización y construcción de las entidades políticas estatales en la edad confesional.

Oestreich detecta, como fenómeno que caracteriza a la edad moderna, una creciente capacidad de intervención y de control por parte del naciente Estado absolutista tanto en la esfera pública como en la privada (por ejemplo en la formación de las conciencias individuales), que define bajo el término “disciplinamiento social”:

«En concreto se refiere a la acción de contención de los conflictos confesionales de los siglos XVI y XVII por parte del militarismo y del burocratismo del Estado fuerte [...] a la gran cantidad de prescripciones para la vida cotidiana, emanadas por el Estado y por la Iglesia, al ceremonial de la nueva sociedad de corte [...] a la cada vez mayor reglamentación de la vida económica y a la educación del hombre para el trabajo, a la marcada orientación pedagógica de la época, en fin a la nueva disciplina militar»¹⁰⁵.

El concepto de disciplinamiento social, que nació a partir de los estudios de Oestreich en torno al desarrollo del absolutismo en Europa, tiene sus raíces en aquel específico campo de estudio, principalmente en el área germánica, basado en las reflexiones de Max Weber y Norbert Elias sobre el tema de la *disziplin* (o *zucht*) y de la “racionalización” del modo de vida en la edad moderna; para Weber por disciplina «debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática [...] sin resistencia ni crítica»¹⁰⁶, mientras que Elias ha subrayado – en su clásico *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) – el hecho de que las relaciones personales en la edad moderna, especialmente en la sociedad de corte, se hayan reglamentado gradualmente hacia modelos de conducta más “civiles” y

¹⁰³ Giorgia Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale,” *Storica* 4, no. 2 (1996): 7–37.

¹⁰⁴ Gerhard Oestreich, “Strukturprobleme des Europäischen Absolutismus,” *Vierteljahrschrift für Sozial- Und Wirtschaftsgeschichte*, 1969, 329–47, trad. it. Gerhard Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo,” en *Lo stato moderno. Dal medioevo all’età moderna*, ed. Ettore Rotelli y Pierangelo Schiera, vol. I (Bologna: Il Mulino, 1971), 173–91.

¹⁰⁵ Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 103–4 (traducido del italiano).

¹⁰⁶ Max Weber, *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 139, ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922); Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale,” 16–20; Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo,” 181. Sobre el concepto de “disciplina” en Weber, Pierangelo Schiera, “Disciplina, stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale,” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 21–46; Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 104–6.

“educados”¹⁰⁷. Se trató de un fenómeno común a las sociedades europeas, caracterizado por el prevalecimiento de formas dirigidas a disciplinar cada ámbito de la vida pública y privada. Tal proceso transformó, mediante una larga trayectoria, las conductas de los hombres produciendo un asentimiento en torno a las nuevas normas sociales dictadas “desde arriba”; a ese respecto, Oestreich, a diferencia de Elias, hace hincapié en el carácter “transversal” de la *Sozialdisziplinierung*, analizando las consecuencias del proceso no solamente entre las élites, sino también entre los diferentes sectores sociales¹⁰⁸.

El disciplinamiento social es un concepto amplio que incluye fenómenos y ámbitos muy distintos – jurídicos, socio-económicos, éticos, religiosos – en cualquier caso caracterizados por una única voluntad disciplinante y uniformadora, la cual a la larga fortaleció las jerarquías del poder¹⁰⁹. A través de una multiplicidad de disposiciones, ordenanzas de policía, reglamentos, normas, prescripciones para la vida cotidiana – promulgadas tanto por las autoridades temporales como por las espirituales – se sentaron las bases para el control eficaz de cada ámbito de la sociedad. El disciplinamiento social fue una de las condiciones imprescindibles para el nacimiento del “Estado moderno”, que pronto se convertiría en el único modelo organizativo posible de sociedades progresivamente más complejas, y la única entidad capaz de imponer la disciplina ejerciendo un poder coercitivo. Dicho proceso puede considerarse como el resultado político-social del absolutismo monárquico; en efecto, la teoría del poder absoluto, desarrollada plenamente en el siglo XVII, nació justo en el periodo en cuestión (la mitad del siglo XVI) en la Francia afectada por las guerras de religión, para dar respuestas al desorden social¹¹⁰.

¹⁰⁷ Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), ed. or. *Über Den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (Basilea: Verlag Haus zum Falken, 1939); Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 119.

¹⁰⁸ Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo,” 177–79; Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale,” 20–25; Winfried Schulze, “Il Concetto di ‘disciplinamento sociale nella prima età moderna’ in Gerhard Oestreich,” *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* XVIII (1992): 381.

¹⁰⁹ «El disciplinamiento social es una construcción conceptual ideal-típica que reduce a un común denominador abstracto los eventos históricos de la vida espiritual y material, las concepciones ético-religiosas así como la realidad jurídica y socio-económica» (traducido del italiano). *Ibid.*, 373; cfr. Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

¹¹⁰ Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo,” 181–82; Schulze, “Il Concetto di ‘disciplinamento sociale nella prima età moderna’...,” 371–411 *passim*. En el caso español, sin embargo, ya a partir desde el final del siglo XV podemos observar la publicación de obras tendentes a exaltar el poder regio; piénsese, por ejemplo, en *La crónica de los Reyes Católicos* del humanista e historiador converso Hernando del Pulgar.

El disciplinamiento social, que según Gerhard Oestreich nació como remedio al problema de los conflictos religiosos y de la coexistencia entre los diversos grupos confesionales, implicó el predominio de la “política” sobre la religión. En la visión del historiador alemán, fuertemente connotada por el estatalismo, los problemas confesionales complicaban extremadamente los asuntos políticos; en consecuencia, las Iglesias fueron sometidas al Estado activando, de este modo, un proceso de secularización de la sociedad. Oestreich describe los siglos XVI y XVII como una época de “de-teologización” y “de-confesionalización”, en la cual el papel de las Iglesias confesionales para el disciplinamiento social fue bastante marginal, puesto que la solución a las dificultades de la coexistencia teológica se alcanzó a través de la supremacía estatal sobre la religión, especialmente en la vida pública¹¹¹.

Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard, en cambio, han releído de una forma más amplia la relación dialéctica secularización-confesionalización, afirmando que el factor religioso tuvo un papel trascendental para el éxito del disciplinamiento social. El Estado absoluto en fase de formación no disponía todavía de una estructura administrativa y territorial suficiente para poder imponer eficazmente su autoridad y todo aquel conjunto de normas, disposiciones, prohibiciones dentro de sus propios dominios; esta tarea fue realizada por las Iglesias, las cuales pusieron a disposición del poder político su enérgico y extenso aparato eclesiástico: «Los Estados, todavía en ausencia de una burocracia subalterna, pudieron servirse de los sacerdotes presentes en el territorio para llegar hasta el último súbdito»¹¹². Por lo tanto, a diferencia de Oestreich, Reinhard y Schilling opinan que «la edad moderna no fue una época de desteologización, sino más bien de enorme teologización en forma de confesionalización», destacando la relación profunda entre disciplina social y eclesiástica¹¹³. Parece en este sentido convincente la tesis de los dos historiadores alemanes según la cual la confesionalización puede ser considerada como la primera fase del disciplinamiento social; el poder estatal para garantizarse de una forma

¹¹¹ Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo,” 183–84. Se trata, sorprendentemente, de una subestimación de la influencia de las fuerzas confesionales en el periodo y de la aportación eclesiástica al fenómeno general del disciplinamiento. Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 30–33. El historiador italiano Vincenzo Lavenia, por ejemplo, en un trabajo reciente, ha destacado la importancia del disciplinamiento religioso, católico y protestante, incluso con vistas a la lenta formación de los ejércitos profesionales, enfocando su estudio en el análisis del desarrollo del modelo del “soldado cristiano” a lo largo de la edad moderna. Vincenzo Lavenia, *Dio in uniforme : cappellani, catechesi cattolica e soldati in Età Moderna* (Bologna: Il Mulino, 2018).

¹¹² Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 111–12 (traducido del italiano).

¹¹³ Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 33; Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale...,” 125–26.

completa la obediencia y la lealtad de sus súbditos, de hecho, tuvo que impulsar la confesionalización de la sociedad; ambos poderes, político y eclesiástico, cooperaron con el fin de disciplinar los comportamientos¹¹⁴:

«De este modo, los dos pilares que han sido considerados tradicionalmente por la historiografía como fundamento del Estado moderno (ejército y finanzas) se ven completados con un tercero: el control de los fundamentos religiosos, así como de la organización eclesiástica. La monopolización (por utilizar un término de Elias) del componente confesional acontece además con anterioridad a los otros dos y constituye probablemente el fundamento sobre el que fue posible consolidar al ejército y la administración financiera de los príncipes»¹¹⁵.

El disciplinamiento, por lo tanto, no fue una prerrogativa exclusiva del Estado, sino más bien un proceso dentro del cual actuaron distintos agentes, en particular aquellos con funciones concretamente educadoras: desde el clero hasta el *pater familias*. La interiorización de las normas, aspecto trascendental de la confesionalización, favoreció la homogenización social, propia del disciplinamiento, en cuanto impulsó un proceso de auto-disciplinamiento, en principio entre las élites y luego también dentro de las clases populares¹¹⁶.

Sin embargo, cabe señalar que el disciplinamiento religioso no coincidió totalmente con el disciplinamiento social, pero sí lo acompañó y lo sustentó. El disciplinamiento social, que al final de su parábola llevaría a la secularización de la sociedad, en su fase incipiente se benefició de las “energías” de la confesionalización y del disciplinamiento eclesiástico¹¹⁷. De todas formas, según las perspectivas adoptadas por estos paradigmas historiográficos, la sociedad de la primera edad moderna, en unas pocas décadas, experimentó una transformación profunda de sus estructuras a nivel psicológico, tanto social como

¹¹⁴ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 26–37; H. Schilling subraya como «in its organizational phase the early modern state was dependent on the confession as a *vinculum societatis*». Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 242.

¹¹⁵ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 287.

¹¹⁶ Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 33–36. Desde este punto de vista podemos clasificar como ejemplo de auto-disciplinamiento (o, mejor dicho, de auto-confesionalización dado que se trataba de un asunto principalmente eclesiástico) el caso, mencionado por Heinz Schilling, de la celebración de la Cena del Señor en los rituales calvinistas, puesto que «when the Lord’s Supper was announced, everybody in the town had to ask themselves whether they were worthy of participating or whether they should abstain from participation because of sin or crime. In the same manner, everybody had to check the moral standard of their neighbours». Schilling, “Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe,” 135.

¹¹⁷ Schulze, “Il Concetto di ‘disciplinamento sociale nella prima età moderna’...,” 387.

individual, gracias también a la intensa labor confesional de las Iglesias: junto a los funcionarios estatales, en efecto, fueron el clero católico, los pastores luteranos o los predicadores calvinistas los que favorecieron la aceptación del nuevo sistema de normas. A través de las visitas pastorales, de las ordenanzas eclesiásticas, de la actividad misionera, de las predicaciones, de la confesión, etc., se impuso un control eficaz y contundente sobre la vida cotidiana¹¹⁸.

En el vasto ámbito del disciplinamiento de las costumbres, rígidamente definido en las sanciones eclesiásticas, en las constituciones sinodales o en los edictos episcopales, particular atención se asignó a los comportamientos sexuales. En la edad del absolutismo confesional se produjo una intensa actividad normativa dirigida a regular la vida familiar: mediante la condena y la estigmatización de las relaciones prematrimoniales y del concubinato – también a través de la idealización del estado de virginidad – se pretendía circunscribir la sexualidad dentro del matrimonio y, además, proponer un nuevo modelo de familia¹¹⁹.

A pesar de las diferencias dogmáticas, católicos y protestantes compartieron la misma voluntad de disciplinamiento de las costumbres sexuales y matrimoniales; a lo largo del siglo XVI, tanto en los territorios católicos como en los protestantes, el matrimonio fue profundamente reformado y transformado en una ceremonia pública y solemne. Para que el vínculo matrimonial fuera considerado válido era necesario que cumpliera con algunos requisitos: publicación de los anuncios durante tres días festivos, presencia de testigos, celebración por parte del personal de la Iglesia y registro en los libros parroquiales¹²⁰. Es interesante observar cómo el personal eclesiástico de cada Iglesia confesional se esforzó en erradicar las antiguas costumbres nupciales y las arcaicas creencias tradicionales que no eran ya compatibles con la nueva forma de matrimonio disciplinado, como por ejemplo los ritos “profanos” o todo aquel conjunto de actitudes consideradas indecorosas como cantos, bailes y brindis. Hay que señalar, sin embargo, que esta voluntad “disciplinante” no siempre conseguía los efectos deseados, dado que a veces los antiguos ritos festivos profanos, las viejas prácticas, lejos de ser eliminados, fueron transferidos al ámbito privado¹²¹.

¹¹⁸ Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 426.

¹¹⁹ Cfr. Giovanni Romeo, *Amori proibiti: I concubini tra Chiesa e Inquisizione* (Roma-Bari: Laterza, 2008).

¹²⁰ Véase el excelente trabajo de Daniela Lombardi sobre el tema, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi* (Bologna: Il Mulino, 2008); Lucia Ferrante, “Il Matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento,” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 901.

¹²¹ Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi, passim*.

La diferencia más importante que cabe destacar entre el matrimonio católico y el protestante reside en su significado religioso y, consecuentemente, en las diferentes repercusiones que conllevaba en los distintos territorios confesionales. Los reformadores luteranos y calvinistas, en efecto, negaban al matrimonio el estatus de sacramento, por lo tanto en los territorios protestantes su jurisdicción pasó a ser una competencia de las autoridades políticas, aunque con varios niveles de colaboración con la Iglesia. Los tribunales diocesanos fueron sustituidos por “tribunales del matrimonio”, compuestos por laicos y religiosos. Con todo, no debemos interpretar estos procesos como el inicio de una política conscientemente orientada a la secularización del rito pues el matrimonio – si bien bajo la jurisdicción de magistrados laicos – siguió estando fuertemente influenciado por la religión¹²².

En el área católica, en cambio, el control del matrimonio por parte de la Iglesia no sólo se mantuvo, sino que se impulsó con un mayor vigor dado que el Concilio de Trento había establecido la exclusiva competencia eclesiástica sobre los asuntos matrimoniales¹²³. Los tribunales diocesanos fueron encargados de las tareas de descubrir y castigar las conductas sexuales ilícitas, como la sodomía (en España y Portugal materia de competencia inquisitorial), el concubinato, la bigamia, el incesto, etc.¹²⁴. El otro instrumento, tal vez el más eficaz, para someter la vida de los feligreses a un meticuloso control fue la confesión; en particular, las conductas femeninas fueron objeto de indagaciones escrupulosas por parte de los confesores: las mujeres, de hecho, dentro de sociedades dominadas por los hombres, estaban sometidas a una narración hostil y misógina que solía describirlas unas veces como débiles e inferiores, otras como peligrosas y lujuriosas: «mujer como concepto, es decir, como heredera directa de Eva, que representaba la humanidad femenina, su fragilidad y, sobre todo, su sexualidad»¹²⁵. El pecado de la carne se convirtió en el pecado

¹²² Las ordenanzas eclesiásticas de Ginebra nos ofrecen, una vez más, un significativo testimonio de ese carácter “mixto” del matrimonio: «Touchant les differents en causes matrimoniales, *pource que ce n'est pas matiere spirituelle, ains meslee avec la politique*, cela demeura à la Seigneurie. Ce neantmoins avons avisé de laisser au Consistoire la charge d'ouir les parties, a fin d'en rapporter leur avis au Conseil, pour asseoir iugement» (la cursiva es mía). *Les Ordonnances ecclesiastiques...*, 29; cfr. Lyndal Roper, “«Going to Church and Street»: Weddings in Reformation Augsburg,” *Past and Present* 106, no. 1 (1985): 62–101.

¹²³ Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi*, 108–15; Gabriella Zarri, *Recinti: Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2000), 203–50.

¹²⁴ Hay que destacar, sin embargo, que progresivamente el peso de los tribunales diocesanos sobre estos asuntos perdería relevancia en favor de los tribunales inquisitoriales. Prodi, *Una historia de la justicia...*, 169.

¹²⁵ María Luisa Candau Chacón, “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna,” *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 25, no. Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII) (2007): 212. Véase Isabel Morant Deusa, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones,” en *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, ed. Isabel Morant Deusa, Vol. II (Madrid: Cátedra, 2005), 27–52

por excelencia, los manuales de confesores de la época testimonian, como veremos pormenorizadamente en el siguiente capítulo, la particular atención dedicada al tema por parte del clero post-tridentino, un síntoma más del clima de represión sexual en la época confesional¹²⁶.

El personal eclesiástico católico y protestante se comprometió firmemente en la educación de sus feligreses para una vida disciplinada a través de la llamada al orden, a la moderación y a la laboriosidad. En las constituciones sinodales, en los manuales de confesores, así como en las ordenanzas eclesiásticas de las ciudades reformadas, que representan ejemplarmente la vocación disciplinante de la edad confesional, encontramos con frecuencia elencos de comportamientos dignos de amonestar y corregir: blasfemia, embriaguez, disipación, perjurio, obscenidades, peleas, y muchos otros¹²⁷.

Se deduce, a la vista de lo expuesto, que las Iglesias confesionales fueron, conjuntamente con el poder temporal, los actores más importantes del proceso de disciplinamiento de los siglos XVI y XVII en Europa, en particular en el catolicismo y en el ramo reformado del protestantismo a través de una presencia eficaz que acompañaba al individuo – con una serie de normas y obligaciones religiosas – durante todo su ciclo de vida. Por lo que respecta al luteranismo, en cambio, las tareas de disciplinamiento se delegaron casi exclusivamente en la autoridad civil, desde el momento en que las Iglesias territoriales luteranas cedieron los antiguos poderes episcopales en el ámbito de la justicia a los príncipes temporales. El disciplinamiento luterano, por lo tanto, no puede ser analizado solamente mediante una perspectiva jurisdiccional, sino que deberíamos tener en cuenta las múltiples formas de influencia que las Iglesias ejercían a través de instrumentos meramente religiosos: prédicas, catecismos, preceptos morales, etc.¹²⁸.

62; María Helena Sánchez Ortega, “Woman as Source of «Evil» in Counter-Reformation Spain,” en *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 196–215.

¹²⁶ Candau Chacón, “Disciplinamiento católico e identidad de género...,” *passim*. Véase también Fernando Chavarría Múgica, “Mentalidad moral y Contrarreforma en la España moderna (fornicarios, confesores e inquisidores: el tribunal de Logroño, 1571-1623),” *Hispania Sacra* 53, no. 108 (2001): 725–59.

¹²⁷ Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El Concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 293–94. En las ordenanzas eclesiásticas de Ginebra encontramos un apartado dirigido a los ministros, en el cual está presente toda una gama de comportamientos castigables: «Mais premierement est à noter, qu’il y a des crimes qui totalement sont *intolerables* en un Ministre: e y a des vices qu’on peut aucunement supporter, moyennant qu’on en face admonitions fraternelles [...] Heresie, Schisme, Rebellion contre l’ordre Ecclesiastique, Blaspheme manifeste e digne de peine civile, Simonie e tout corruption de presents, Brigues pour occuper le lieu d’un autre [...], Fausseté, Periure, Paillardise, Larrecin, Yurongnerie [...] Danses e telles dissolutions, Crime important infamie civile, Crime qui meriteroit en un autre separation de l’Eglise». *Les Ordonnances Ecclesiastiques...*, 12–13.

¹²⁸ Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale...,” 150–51.

En cualquier caso es importante destacar el hecho de que la confesionalización no fue un «mero instrumento del poder político para instaurar la disciplina y el orden»¹²⁹, sino un proceso amplio y complejo, estrechamente vinculado al desarrollo del Estado moderno por un lado, y a la “modernización” de la sociedad occidental por el otro¹³⁰.

1.7. De-magificación y modernización

En las páginas precedentes hemos visto como la confesionalización y el disciplinamiento social y eclesiástico activaron procesos de control y también de supresión de las manifestaciones no conformes con las doctrinas de las Iglesias confesionales o con las instancias uniformadoras del naciente Estado moderno.

Es esta la época en la que se lleva a cabo la represión de todo aquel conjunto de prácticas y rituales “mágicos”, que durante siglos habían estado presentes en las sociedades rurales europeas y que estaban enraizados en las antiguas tradiciones paganas relacionadas con los ciclos y los fenómenos de la naturaleza. Max Weber describió este proceso de alejamiento de las sociedades europeas de la visión animista y pagana preexistente con el término *Entzauberung*, o sea “desencantamiento” y “de-magificación” del mundo¹³¹.

La formación de la sociedad “moderna” no se produjo en contraposición al cristianismo y a la religión, sino que más bien se benefició en ciertos aspectos de las fuerzas homogeneizadoras y disciplinantes desencadenadas por la confesionalización. La tesis que se quiere respaldar en este apartado es que la consolidación de las Iglesias confesionales, las cuales impusieron un modelo de religiosidad disciplinado y doctrinalmente definido, ayudó al nacimiento de lo “moderno”. Circunscribiendo «lo sacro dentro del sacramento»¹³², en efecto, se superó la percepción de un mundo imbuido de magia y animado por espíritus, allanando el camino a la racionalidad moderna¹³³.

¹²⁹ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 202.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, trad. esp. *La ciencia como profesión* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009). «Weber define al desencantamiento como pérdida del poder de la magia, supresión de los magos en el plano religioso, y un incremento del papel de la ciencia y el cálculo en la organización de la vida en su conjunto a partir primero de la relación con Dios y los demás, luego de la economía y finalmente del conocimiento institucionalizado». Lidia Girola, “Modernidad y reencantamiento del mundo,” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 38, no. 54 (1993): 43; Eduardo Weisz, “Max Weber: La racionalización del mundo como proceso histórico-universal,” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 134 (2011): 107–24.

¹³² Paolo Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna* (Bologna: Il Mulino, 1999), 61.

¹³³ *Ibid.*, 60–68; Prodi, “Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione,” 10.

La reforma protestante y la renovación católica redefinieron las relaciones entre poder y sacralidad, entre el individuo y Dios; no es casualidad que los primeros siglos de la edad moderna se caracterizaran, desde el punto de vista de la reflexión teológica, por el tema de la “salvación”. El papel del cristiano en el mundo fue reconsiderado a la luz de las grandes discusiones sobre el tema de la “gracia”; en particular en el mundo reformado, con la afirmación de la doctrina de la justificación por la fe y de la predestinación y con la revalorización de la idea de profesión que conllevaba (entendida como *beruf*, “vocación”) se afirmó una nueva ética del trabajo: si en la edad media el modelo ideal de vida cristiana estaba representado por la ascesis monástica, con la Reforma y, con una intensidad menor, con la renovación católica, el cristiano fue llamado a ejercer un rol más activo dentro de la sociedad “mundana”.

Emblemático es el caso de la actividad financiera; ésta, en el medioevo, aunque tolerada, era considerada como algo negativo a los fines de la salvación. La ética protestante, en particular calvinista, en cambio, resolvió la contradicción entre la acumulación de capital y la conciencia del cristiano, consintiendo el desarrollo de condiciones psicológicas idóneas a la afirmación de un modelo económico capitalista moderno. Célebre en este sentido es la tesis de Max Weber, según la cual con el advenimiento de la Reforma protestante se produjo un nuevo “espíritu del capitalismo”, gracias también – en su visión – a elaboraciones doctrinales como la predestinación, que veían en el éxito profesional del cristiano una forma tangible de la gracia divina¹³⁴. Sin duda, entre los distintos grupos confesionales de la época, fue el modelo calvinista el más dinámico e innovador con respecto a los temas de la organización económica y productiva de la sociedad. La historiografía reformada no se cansa de subrayar la importancia de los aspectos “modernos” del pensamiento de Calvino y de sus sucesores, así como la huella profunda que dejó en la historia económica y social del Occidente¹³⁵.

Por lo que respecta a los estudios sobre el mundo católico, Wolfgang Reinhard, en su ya citado y pionero artículo del 1977¹³⁶, intentó demostrar que los caracteres “modernizantes” de la época no fueron atributos exclusivos del protestantismo, sino del proceso

¹³⁴ Max Weber, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Ediciones Península, 1969), tit. orig. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905. El otro “padre” de las reflexiones sobre la modernidad, junto a Weber, fue Ernst Troeltsch, el cual ya en una conferencia del 1906 trató de la relación entre protestantismo y modernización. Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Moderne Welt,” *Historische Zeitschrift* 97 (1906): 1–66, trad. esp. *El protestantismo y el mundo moderno* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

¹³⁵ McGrath, *Reformation Thought. An Introduction*, 261–279 *passim*.

¹³⁶ Reinhard, “Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters.”

“confesionalizador” en su conjunto, así que es posible hallar rasgos y aspectos modernos también en el movimiento de la Contrarreforma, o mejor dicho de la renovación católica¹³⁷. La Iglesia romana, en los siglos XVI y XVII, en efecto, produjo eficaces formas de disciplinamiento de la sociedad y a la vez un amplio consenso en torno a las nuevas normas¹³⁸. Paolo Prodi, por su parte, ha reconsiderado, a través de un estudio minucioso sobre la peculiaridad organizativa y política del Estado pontificio – un *cuerpo y dos almas* según su célebre definición – la específica contribución católica hacia la formación de lo “moderno”, llegando a afirmar que fue la monarquía papal la que elaboró el modelo moderno de organización estatal¹³⁹.

La confesionalización, desde este punto de vista, además de ser la primera fase de aquel proceso de uniformización y reglamentación de la sociedad que llamamos “disciplinamiento”, puede ser considerada también como la primera etapa del proceso de modernización del sistema político, económico y social de la Europa de los siglos XVI y XVII¹⁴⁰. Piénsese, a este respecto, en la importancia de la formación de los funcionarios estatales en las universidades confesionales; gracias a la difusión de las escuelas confesionales se produjeron los presupuestos para la creación de un cuerpo de funcionarios públicos bien preparado, especializado, fiel y oportunamente adoctrinado.

A pesar de las diferencias de carácter dogmático y organizativo, los resultados alcanzados fueron los mismos tanto en los territorios protestantes como en los católicos: «todas las confesiones estaban igualmente y fuertemente involucradas en el proceso de modernización del Estado y de la sociedad»¹⁴¹. Las confesiones religiosas y las disciplinas eclesiásticas provocaron efectos renovadores que se enmarcaron en el largo proceso de racionalización y modernización del Occidente; por ejemplo, otro efecto del

¹³⁷ *Ibid.*, *passim*; Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 30–33. «El movimiento de la llamada “Contrarreforma” participa en el proceso de modernización de Europa, de forma paralela y frecuentemente en competencia con el llamado movimiento de la Reforma». Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 281; Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 97–98.

¹³⁸ Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale,” 11–12.

¹³⁹ Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1982), trad. esp. Paolo Prodi, *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera edad moderna* (Madrid: Akal, 2011). Sobre la “modernización católica” véase Prodi y Reinhard, *Il Concilio di Trento e il moderno*. Desde este punto de vista, por lo que respecta a la historia de Italia, hay una tradición liberal – liderada por el filósofo Benedetto Croce – que ya a partir de los años Cuarenta ha empezado a valorar positivamente el rol de la Iglesia ya sea como factor de disciplinamiento y de modernización, ya sea como elemento aglutinante de una nación políticamente dividida hasta la segunda mitad del siglo XIX. Cfr. Benedetto Croce, “Perché non possiamo non dirci «cristiani»,” *La critica*, 1942.

¹⁴⁰ Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 118.

¹⁴¹ Wolfgang Breul, “Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del principato di Anhalt,” *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2010): 151–65 (traducido del italiano).

entrelazamiento entre política y religión fue la tendencia a la superación del sistema de poderes locales mediante el fortalecimiento y la centralización del poder estatal: especialmente en los territorios protestantes, con la concesión del *ius reformandi* a los príncipes – y en general a las autoridades civiles – asistimos a la gradual disminución de la influencia de los poderes estamentales¹⁴².

Algunos de esos efectos ciertamente no fueron intencionados; como nota Wolfgang Reinhard, Martín Lutero seguramente no tenía entre sus propósitos desencadenar un proceso que habría llevado al moderno individualismo y subjetivismo, sin embargo las consecuencias de su obra condujeron hacia la modernidad¹⁴³.

A la luz de lo anterior, hacemos nuestra la posición de los historiadores que invitan a encuadrar el tema de la disciplina eclesiástica y de la formación de los grupos confesionales dentro de los procesos de modernización y racionalización de periodo. Lo que se quiere subrayar es el hecho de que la confesionalización, aunque a primera vista pueda parecer un fenómeno “anti-moderno”, caracterizado por el integrismo doctrinal y el tradicionalismo, en realidad fue un proceso dinámico que soltó energías nuevas, fue en cierto sentido la condición previa para la modernización y, paradójicamente, para la posterior secularización de la sociedad europea¹⁴⁴.

1.8. De-confesionalización

La periodización de la confesionalización es todavía objeto de debate entre los historiadores. Si para Reinhard la confesionalización abarca un periodo de tiempo que va desde los años Veinte del siglo XVI hasta el comienzo del siglo XVIII, Schilling propone una periodización menos larga, con un inicio tardío del proceso – que coloca en los años Cuarenta del siglo XVI –, un punto álgido en los años 1580-1620, y un fin detectable con la guerra de los Treinta años y con el nuevo orden político europeo determinado por las

¹⁴² Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 359–441. Schilling «describes the entire period of confessionalization as a process of modernization, which in his opinion manifested itself above all in the cooperation of church and state aimed at disciplining the people. [...] Schilling sees the age of confessionalization as the decisive turning-point towards the modern age». Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 98.

¹⁴³ Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 115–17.

¹⁴⁴ *Ibid.*; Reinhard, *Storia dello stato moderno*, 35–83; Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 89–123; Prodi, *Una historia de la justicia...*, 201–2.

condiciones de la paz de Westfalia¹⁴⁵. Otros historiadores, como Marc Foster, Werner Freitag y Andreas Holzem, alegan que los efectos de la confesionalización, especialmente la católica, se pueden divisar incluso durante la mayor parte del siglo XVIII¹⁴⁶.

Sin embargo, si bien con distintos matices, hay acuerdo sobre el hecho de que a partir de la guerra de los Treinta Años – evento de trascendental importancia en la historia de Europa – la influencia del proceso disminuye gradualmente. Las destrucciones que ese conflicto religioso conllevó produjeron en varios ambientes un sentimiento de rechazo hacia las ortodoxias confesionales; la rigidez confesional empezó lentamente a declinar y, en virtud de la progresiva afirmación del Estado moderno que se estaba estructurando firme y también independientemente de las dinámicas religiosas, política y religión comenzaron progresivamente a desconectarse¹⁴⁷:

«si la historia de la Europa católica [y también protestante] en los siglos XVI y XVII podría ser descrita como la convergencia de la disciplina social y de la confesionalización, el desarrollo del siglo XVIII lo fue de divergencia y conflicto»¹⁴⁸.

La confesionalización consiguió afirmar un nuevo modelo de organización eclesiástica, más disciplinado y uniforme, pero al mismo tiempo sofocó el debate teológico reduciéndolo a un instrumento meramente controversial. Solo cuando el peso de la confesionalización se redujo emergieron movimientos y sectores más sensibles a la superación de las barreras confesionales, como es el caso del pietismo en el mundo luterano o del jansenismo en el ámbito católico¹⁴⁹. En esta nueva fase, que empieza a abrirse a mediados del siglo XVII, pudieron desarrollarse orientaciones e impulsos

¹⁴⁵ Reinhard, “Confessionalizzazione forzata?...” 15; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 289–95; Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 101–2.

¹⁴⁶ Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Marc R., Forster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720* (Ithaca-London: Cornell University Press, 1992); Werner Freitag, *Pfarrer, Kirche und Ländliche Gesellschaft: Das Dekanat Vechta 1400-1803* (Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 1998); Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800* (Paderborn: Schöningh, 2000); Burkhard Dietz y Stefan Ehrenpreis, eds., *Drei Konfessionen in Einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg Vom 16. Bis Zum 18.* (Cologne: Rheinland Verlag, 1999). Cfr. Ute Lotz-Heumann, “Confessionalization,” en *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, ed. David M. Whitford (Kirkville: Truman State University Press, 2008), 136–57.

¹⁴⁷ Schilling and Tóth, “From Empires to Family Circles...,” 38.

¹⁴⁸ Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII,” 40.

¹⁴⁹ Campi, “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII),” 89–92; Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 230–31.

“irénicos”, a menudo procedentes de los círculos humanísticos al margen de las Iglesias confesionales; tales tendencias religiosas, que ya existían en el siglo precedente, encontraron entonces un terreno más fértil para poder desplegarse¹⁵⁰:

«only when the “pressures for confessionalization” was relaxed because confessional unification and formation were complete or because the politicization of religion, and with it confessionalism, had been abandoned, could irenicism and an inner “piety of the heart” return to themselves»¹⁵¹.

Nos damos cuenta de esas nuevas orientaciones sobre todo en el panorama cultural, con un cambio significativo en la tipología de libros impresos: si en las décadas precedentes la teología dogmática y controversial había hegemonizado el marco de las publicaciones, a partir de este momento se afirma una literatura devocional, centrada más en obras de mística, cura de almas y oraciones¹⁵².

La secularización de la vida pública y del pensamiento político, que caracterizó la segunda mitad del siglo XVII y – naturalmente – de los siglos sucesivos, fue un antídoto contra la ortodoxia confesional, responsable de las causas y de los efectos de las guerras de religión. Esos procesos pudieron desencadenarse solamente mediante una precisa voluntad del Estado: efectivamente, la concomitante de-confesionalización y de-teologización a la larga determinarían la posibilidad de una afirmación plena y sin rivales por parte del poder temporal. Quiero destacar, sin embargo, que el proceso de desarrollo del Estado moderno está arraigado, o al menos debe buscarse, en la época confesional, concretamente en los dos procesos más importantes del periodo: confesionalización y disciplinamiento; éste, inicialmente eclesiástico, llegaría a ser militar, burocrático, político, económico, cultural, social, y acompañaría toda la fase de evolución del absolutismo europeo, constituyendo una premisa imprescindible para la democratización de los siglos venideros¹⁵³.

¹⁵⁰ Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 459–61.

¹⁵¹ Schilling, “Confessionalization in the Empire...,” 231.

¹⁵² Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, 459–61. Sobre las relaciones entre confesionalización y literatura véase Ute Lotz-Heumann y Matthias Pohlig, “Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700,” *Central European History* 40, no. 1 (2007): 35–61.

¹⁵³ Cfr. Oestreich, “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo”; Schulze, “Il concetto di ‘disciplinamento sociale nella prima età moderna’ ...,” *passim*.

1.9. Las críticas al paradigma

Desde los años Ochenta del siglo XX el paradigma de la confesionalización ha llegado a ser una teoría ampliamente aceptada en el mundo académico; no obstante, eso no impidió que se desarrollara, lógicamente, un debate crítico hacia los postulados más “problemáticos” del paradigma¹⁵⁴.

Entre los “puntos débiles” que han sido identificados cabe señalar el excesivo nivel de abstracción del concepto, considerado demasiado genérico, funcional-reduccionista: «functional because the concept only looks at the function of religion in society and reductionist because in this way the characteristics of the early modern confessional churches are levelled»¹⁵⁵. Ese “funcional-reduccionismo”, por lo tanto, supondría la elusión de las importantes y profundas diferencias entre las distintas confesiones¹⁵⁶; sin embargo, sobre este punto Reinhard ha afirmado, en un ensayo recapitulativo sobre la cuestión, que se trata de un método conscientemente orientado hacia el análisis de las analogías confesionales¹⁵⁷. Eso, a mi juicio, no implica necesariamente la eliminación de la posibilidad de analizar, dentro de este marco teórico, las diferencias existentes no solamente entre las distintas confesiones, sino también entre los diferentes territorios, algo señalado también por Schilling ya en el año 1995 en su *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft*¹⁵⁸.

Otros aspectos puestos en tela de juicio han sido la relación entre confesionalización y modernización – entendida como mejora general de las estructuras políticas y sociales y cuestionada, entre otros, por los historiadores alemanes Winfried Schulze y Luise Schorn-

¹⁵⁴ Para las críticas al concepto véase Ute Lotz-Heumann, “Die Konfessionalisierung ist tot, es lebe die Reformation? Überlegungen zu historiographischen Wellen und Paradigmenwechseln,” *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* XLII, no. 2 (2016): 125–36; Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 103–14; Helmut Puff, “Belief in the Reformation Era: Reflections on the State of Confessionalization,” *Central European History* 51, no. 1 (2018): 46–52; Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...,” 118–23; Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana,” 301–5.

¹⁵⁵ Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 108.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 109; Lotz-Heumann y Pohlig, “Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700,” 43; Anton Schindling, “Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit,” en *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, ed. Anton Schindling y Walter Ziegler, Vol. 7 (Münster: Aschendorff, 1997), 9–44.

¹⁵⁷ Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione...”.

¹⁵⁸ “Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven Eines Geschichtswissenschaftlichen Paradigmas,” en *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, ed. Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), 1–49.

Schutte¹⁵⁹ – y, sobre todo, la cuestión de la confesionalización como proceso “desde arriba” (*top-to-bottom process*)¹⁶⁰. En esencia, se imputa a esta teoría una sobrestimación del rol del Estado (*etatism*) y, consecuentemente, una escasa insistencia en el análisis de los fenómenos de “auto-confesionalización” desde “abajo”. En este sentido, por ejemplo, el historiador suizo Heinrich Richard Schmidt ha invitado a prestar más atención a otras instituciones “confesionalizadoras”, como la familia y las comunidades rurales¹⁶¹. Por lo que respecta a este punto se trata a mi parecer de una falsa opción, dado que los dos métodos de análisis – desde arriba y desde abajo – pueden y deben coexistir; la investigación historiográfica tendría que armonizar esas dos perspectivas.

Los estudios críticos de los últimos años han tenido ciertamente el mérito de replantear las proposiciones más “dogmáticas” del paradigma cuestionando, por ejemplo, la eficacia real del proceso de disciplinamiento religioso y social, analizando sus límites, poniendo en duda su papel hegemónico en la época¹⁶²: «other studies have further challenged the notion that confessionalization was a hegemonic force in early modern societies»¹⁶³.

Las críticas dirigidas hacia la teoría de la confesionalización, empero, lejos de debilitar el concepto, han permitido su apertura hacia nuevos campos de investigación: «studies on, or critical responses to, confessionalization have, then catapulted our knowledge of early modern Europe’s landscape to a new level»¹⁶⁴. En los últimos años, por ejemplo, el concepto se ha ido gradualmente extendiendo desde la originaria dimensión teológica y política hasta la más amplia dimensión cultural¹⁶⁵. Por cierto, como reconoce el historiador

¹⁵⁹ Winfried Schulze, “Vom Gemeinnutz Zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der Ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit,” *Historische Zeitschrift* 243 (1986): 591–626; Luise Schorn-Schutte, “Konfessionalisierung als Wissenschaftliches Paradigma?,” en *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des Religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, ed. Joachim Bahlcke y Arno Strohmeyer (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999), 61–77.

¹⁶⁰ Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’...,” 111.

¹⁶¹ Heinrich Richard Schmidt, “Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung,” *Historische Zeitschrift* 265 (1997): 639–82; Heinrich Richard Schmidt, “Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung,” en *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgerzeit*, ed. Rudolf von Leeb, Susanne Claudine Pils, y Thomas Winkelbauer (München: Oldenbourg, 2007), 28–37.

¹⁶² «If confessionalization was a long-term process that affected many social arenas, including religion, work, family, and community, it seemed apposite to study the limits of religious discipline or confessional etiquette». Puff, “Belief in the Reformation Era: Reflections on the State of Confessionalization,” 48.

¹⁶³ *Ibid.*, 51.

¹⁶⁴ *Ibid.*; cfr. también Federico Palomo, “Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna,” en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018), 193–217.

¹⁶⁵ Véanse los trabajos de Thomas Kaufmann sobre las *Konfessionskulturen*, Thomas Kaufmann, Anselm Schubert, y Kaspar von Greyerz, eds., *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09.-02.10.2004* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008); Thomas Kaufmann,

alemán Helmut Puff, «the strength of confessionalization resides in its malleability, adaptability, and resilience as an approach»¹⁶⁶.

La confesionalización, conjuntamente con el disciplinamiento social, como toda teoría, no está exenta de contradicciones internas; sin embargo, procede destacar que, a pesar de los posibles límites del paradigma, resulta todavía un marco teórico “fuerte”, una hipótesis interpretativa válida para entender los procesos fundamentales de la primera edad moderna.

Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der Zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

¹⁶⁶ Puff, “Belief in the Reformation Era: Reflections on the State of Confessionalization,” 47.

CAPÍTULO II

EL CONTROL DE LAS CONCIENCIAS: EL SACRAMENTO DE LA CONFESIÓN Y LOS MANUALES DE CONFESORES Y PENITENTES*

«Tra tutte le leggi non ven'è alcuna più favorevole à Precipi, che la Christiana; perché questa sottomette loro, non solamente i corpi e le facultà dei sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora, e le conscienze; e lega non solamente le mani, ma gli effetti ancora, et i pensieri».

Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*

2.1. La confesión tridentina: el nervio de la disciplina cristiana

A lo largo de los últimos siglos de la edad media y al principio de la edad moderna el problema de la gracia divina fue causa de angustia para los cristianos; en esa época de grandes discusiones teológicas en torno al tema de la justificación, al hombre moderno, tanto católico como protestante, se le plantea la cuestión de su salvación individual¹. La Reforma católica y las Reformas luterana y calvinista – si bien caracterizadas por una visión pesimista de la naturaleza humana y de su inclinación al pecado (o concupiscencia)² – apaciguaron los inquietos espíritus de los fieles a través de dos distintas soluciones con respecto a la cuestión del perdón: por un lado, en el ámbito protestante, a través de la doctrina de la justificación por la fe, o sea en la confianza en la gracia divina mediante la fe en Cristo; por el otro, en el mundo católico, acentuando la importancia de la confesión, el sacramento con el que – gracias al poder de las llaves otorgado a San Pedro y, consecuentemente, a la Iglesia – los cristianos reciben el perdón por sus pecados y la reconciliación con Dios³.

* Parte de las reflexiones contenidas en este capítulo han sido publicadas en “Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la edad moderna (siglos XVI–XVII),” *Ex Aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, no. 37 (2018): 81–93 y en “El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes,” *Chronica Nova* 44 (2018): 179–213.

¹ Paolo Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna* (Bologna: Il Mulino, 1999), 64.

² Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo* (Bologna: Il Mulino, 1987), 17–344.

³ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 40; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996), 217–18.

Uno de los aspectos más relevantes en términos de diferencia entre el disciplinamiento social católico y el disciplinamiento protestante, que cabe señalar desde el principio, reside precisamente en la creciente importancia otorgada a la penitencia por parte de la Iglesia tridentina, mientras que en los países protestantes, si bien sería considerada una práctica edificante, el peso y la frecuencia de la confesión inevitablemente disminuyeron: en efecto, el reconocimiento del bautismo y de la eucaristía como únicos sacramentos admitidos, la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes y el énfasis de la justificación por la fe – y como consecuencia la irrelevancia de las buenas obras con vistas a la salvación – determinaron, en los territorios bajo la influencia de la Reforma, una devaluación del peso de la confesión⁴.

La historiografía específica sobre el tema se ha centrado sobre todo en el estudio de la confesión auricular analizando su dimensión psicológico-social y sus repercusiones en la historia de las mentalidades, razonando sobre los mecanismos de angustia y a la vez de alivio que producía para el rebaño cristiano⁵; en cambio, el objetivo primordial que nos planteamos en este capítulo es el análisis de la práctica de la confesión como instrumento privilegiado de la acción de disciplinamiento social ejercida por la Iglesia católica a lo largo de la edad moderna, y el modo en que contribuyó a la confesionalización de la sociedad en los siglos XVI y XVII⁶.

⁴ John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 27. Del mismo autor véase “Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments,” en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 214–34.

⁵ Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution*, 3 vols. (Philadelphia: Lea Brothers & Co., 1896). El extenso trabajo en tres volúmenes de H.C. Lea, a pesar de su antigüedad y de algunos anacronismos, sigue siendo, en mi opinión, una herramienta imprescindible para todos los que quieran acercarse al tema de la historia de la confesión auricular. De la obra hay una traducción en italiano, publicada en Suiza, – Henry Charles Lea, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella chiesa latina*, 2 vols. (Mendrisio: Casa Editrice “Cultura Moderna,” 1915) –, mientras que desafortunadamente no están presentes análogas traducciones en español; Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton: Princeton University Press, 1977); Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*.

⁶ Hay que señalar que los estudios específicos sobre el tema de la confesión, considerada la importancia del asunto, siguen siendo escasos; Adriano Prospero se encuentra entre los pocos historiadores que han intentado leer la práctica de la penitencia a través de la óptica interpretativa del disciplinamiento social, aunque sus estudios se han concentrado en mayor medida en el análisis de la importancia del uso inquisitorial de la confesión y de las relaciones entre confesores e inquisidores. Véase en particular Prospero, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. El análisis de la práctica de la confesión como elemento de disciplinamiento de la sociedad y de los comportamientos – en particular en la esfera sexual – está presente también en las reflexiones de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, ed. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Tomo I (Madrid: Siglo XXI, 2009). De Foucault véase también *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina, 1981* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014). Consúltense, además, Robin Briggs, “The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms,” en *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern*

Una de las etapas más significativas de la evolución del sacramento de la penitencia precisa ser situada en 1215, concretamente con ocasión del IV Concilio de Letrán, en el que la confesión ante el sacerdote durante el periodo de la Cuaresma – junto con la eucaristía – se convirtió en una práctica anual y obligatoria para todos los fieles. Las decisiones del Concilio lateranense, celebrado bajo el pontificado de Inocencio III, representaron un cambio cualitativo de importancia trascendental, ya que la penitencia – hasta entonces voluntaria y practicada como medio para remover las hostilidades sociales dentro de la comunidad cristiana⁷ – se transformó en un poderoso instrumento de gobierno y de control de los comportamientos individuales y de las conductas sociales⁸.

A través del canon 21, *Omnis utriusque sexus*, se impuso a los cristianos de ambos sexos – y en edad de discreción⁹ – la obligación de confesar, de una forma privada, detallada y con periodicidad por lo menos anual, todos sus pecados a los párrocos¹⁰. No se puede restar importancia al peso y al significado que dicho canon tuvo, por los efectos que produjo en los siglos posteriores, en términos de disciplinamiento social y de control individual de

France, ed. Robin Briggs (Oxford: Oxford University Press, 1995), 277–338 y Peter Brooks, *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

⁷ Cabe destacar que hasta el siglo VI la penitencia – o por lo menos el *iter* penitencial y la sucesiva reconciliación (en el día de Jueves Santo) – era de carácter público, hecha bajo el control del obispo y ante toda la comunidad de los fieles; a partir de esa época, paulatinamente y gracias a los misioneros procedentes de las islas británicas – en cuyos ambientes monásticos nació la figura del padre espiritual, precursor de lo que llegará a ser el confesor –, la confesión privada, inicialmente como penitencia tarifada, se extendería por el resto de Europa. Tres grandes sistemas se han sucedido, entonces, en la evolución del sacramento: antiguo, de tipo público-comunitario; tarifado, de tipo privado en el que a cada culpa correspondía una determinada penitencia que cumplir según un verdadero “tarifario” establecido en los libros penitenciales; moderno, que se impondría a raíz del IV Concilio lateranense. Roberto Rusconi, *L'ordine dei peccati: la confessione tra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2002); Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 358–63; Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” 31; José-Carlos Loredó Narciani y Florentino Blanco Trejo, “La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica,” *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 91; Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge* (Paris: Éditions du Cerf, 1969); Luigi Michele De Palma, “Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica,” *Apollinaris* LXXXX (2017): 153–72. Sobre la evolución del sacramento de la confesión véase el volumen editado por el Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession: des pères du désert à Vatican II: Quinze études d'histoire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1983).

⁸ Sobre el IV Concilio de Letrán véase Alberto Melloni, “Los siete concilios «papales» medievales,” en *Historia de los concilios ecuménicos*, ed. Giuseppe Alberigo (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), 171–74. Sobre los decretos conciliares *Concilium Lateranense IV*, COD, 227–301.

⁹ Sobre la cual, sin embargo, la *constitutio* conciliar no nos da ninguna información específica.

¹⁰ «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur at moriens christiana careat sepultura...». *Ibid.*, 245; Atria A. Larson, “Lateran IV’s Decree on Confession, Gratian’s *De Penitentia*, Confession to One’s *Sacerdos Proprius*: A Re-Evaluation of *Omnis Utriusque* in its Canonistic Context,” *The Catholic Historical Review* 104, no. 3 (2018): 415–37.

grandes masas. Por esa razón la historiografía, tanto “clásica” como más reciente, no ha cesado de subrayar la relevancia de las resoluciones conciliares lateranenses, llegando a afirmar, como hace Lea, que «this is the substance of what is perhaps the most important legislative act in the history of the Church»¹¹ o, es el caso de Delumeau, que «se modificó la vida religiosa y psicológica de los hombres y mujeres de Occidente»¹².

Por su parte el Concilio de Trento, en la sesión XIV (25 de noviembre de 1551), abordó la cuestión de la penitencia¹³ desde el punto de vista doctrinal y disciplinar reiterando las deliberaciones conciliares de Letrán y subrayando enfáticamente su estatuto de sacramento establecido por precepto divino. Los padres tridentinos tenían la necesidad de definir solemne y contundentemente, también sobre este tema, el punto de vista y la postura de la Iglesia para poder rebatir las feroces críticas protestantes al respecto; de hecho, según la opinión de varios autorizados historiadores, la confesión – con el destacado papel que se le asigna después de Trento – representó la respuesta católica al desafío de la Reforma; es más, es posible leer y reconducir el núcleo del enfrentamiento entre católicos y protestantes a la luz de los temas del pecado y de la salvación¹⁴:

«es tanta y tan vária la multitud de errores que hay en nuestro tiempo á cerca de la Penitencia, que será muy conducente á la utilidad pública, dar mas completa y ecsacta definicion de este Sacramento; en la que demostrados y esterminados con el auxilio del Espíritu santo todos los errores, quede clara y evidente la verdad católica»¹⁵.

¹¹ Lea, *A History of Auricular Confession...*, 230.

¹² Delumeau, *La confesión y el perdón...*, 15.

¹³ Respecto a la cual en parte ya se hace referencia en la sesión VI (13 de enero de 1547), sobre el tema de la justificación, donde se afirma que la penitencia permite recobrar la gracia perdida. Cfr. *Concilium Tridentinum*, sessio VI, cap. XIV, COD, 676–77; Adriano Prosperi, “La confessione e il foro della coscienza,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 233–34.

¹⁴ Es la opinión, por ejemplo, de Adriano Prosperi y de Jean Delumeau, Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica* (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008), 107; Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 227–28. En torno al debate tridentino sobre la confesión véase Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento: etapa de Bolonia 1547-1548. Segundo período de Trento 1551-1552*, Vol. III (Pamplona: Universidad de Navarra, 1975), 87–138.

¹⁵ Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento/ traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564* (Barcelona: Ramon Martin Indár, 1847), 136. Por razones de fluidez de la lectura pondré la traducción española de los decretos tridentinos en el cuerpo del texto; sin embargo, como el idioma de los concilios es el Latín, considero útil añadir la versión original en el aparato crítico: «tanta nihilominus circa illud [la penitencia] nostra hac aetate diversorum errorum est multitudo, ut non parum publicae utilitatis retulerit, de eo exactiorem et pleniorum diffinitionem tradidisse, in qua, demonstratis et convulsis Spiritus sancti praesidio universis erroribus, catholica veritas perspicua et illustris fieret». *Concilium Tridentinum*, sessio XIV, COD, 703.

Los padres conciliares precisaron, entonces, de una forma orgánica la doctrina de la penitencia en nueve capítulos dogmáticos y quince cánones, en los que se especifican, entre varios aspectos, la necesidad del sacramento para recobrar la gracia divina y conseguir la salvación (cap. II)¹⁶; los actos del penitente – es decir la contrición, la confesión y la satisfacción – como *quasi materia* de la que es formado el sacramento (cap. III)¹⁷; su carácter divino, contra los que pretenden lo contrario (cap. V)¹⁸; la absolución como acto judicial impartido por el confesor (cap. VI)¹⁹. La fe en sí misma por lo tanto en la doctrina católica no es suficiente para ser justificado si no va acompañada de la penitencia, el sacramento que quita los pecados, por eso definido como la «segunda tabla después del naufragio de la gracia»²⁰.

Comparado con la deliberación del IV Concilio de Letrán, observamos que en las resoluciones tridentinas no se hace referencia al deber de confesar ante el párroco; tal “olvido” puede explicarse por el papel, cada vez más importante, que las órdenes religiosas estaban asumiendo en el ámbito de la penitencia, así como en general en la vida religiosa post-tridentina. En efecto, en este periodo, asistimos a un protagonismo del clero regular en el terreno de la confesión, por lo menos en el marco de las reflexiones teóricas, y muchas de las obras impresas sobre el tema – como tendremos la oportunidad de averiguar en las siguientes páginas – serían escritas por plumas jesuitas, franciscanas o dominicas.

Frente a los “ataques” protestantes la Iglesia contestó con una eficaz reorganización del sistema sacramental medieval; dentro de este marco la confesión pronto se convirtió en el «eje de toda la pastoral católica postridentina»²¹. A los padres reunidos en Trento debieron parecer claras las potencialidades asociadas a un desarrollo extenso de la confesión, ya sea bajo el aspecto de instrumento al servicio de la nueva pastoral católico-romana, ya sea bajo

¹⁶ «Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus». *Ibid.*, 704.

¹⁷ «Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio». *Ibid.*

¹⁸ «Unde cum a sanctissimis et antiquissimis patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque a patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur». *Ibid.*, 707.

¹⁹ «Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar *actus iudicialis*, quo ab ipso *velut a iudice sententia pronunciat*» (la cursiva es mía). *Ibid.*

²⁰ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 61. José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna* (Madrid: Polifemo, 2011), 181–83; Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1991), 93–94; Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho* (Madrid: Katz Editores, 2008), 262.

²¹ Martínez Millán y Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, 182.

la perspectiva de emplearla como eficaz medio de control y de “gobierno de las almas”; tomaba forma la idea de que la confesión, parafraseando al teólogo y abanderado de la lucha anti-luterana Johann Eck, fuera o pudiera convertirse en el “nervio” de la disciplina católica²². Puesta en las manos de los párrocos para supervisar la vida del penitente, la confesión permitió que se crearan las condiciones para fundar un dominio espiritual «without example in the history of mankind»²³.

La confesión auricular fue, para empezar, el principal medio para conocer, de forma directa, los pensamientos y las creencias de los feligreses, comprobar su instrucción religiosa, a fin de que toda la población se alineara con los dictados de la ortodoxia católica. Voluntad de saber y de estar al corriente de los más mínimos detalles de la vida de los fieles junto al afán de inculcar modelos de conducta, constituyeron ese “doble movimiento” de la confesión – ascendente y descendente –, que nos refiere Adriano Prosperi: por una parte la Iglesia recibía y acumulaba una gran cantidad de informaciones sobre los penitentes, por otra les dictaba órdenes y normas conductuales²⁴.

Para que este mecanismo funcionase era necesario que la obligación de la confesión y de la comunión anual fuera respetada por cada miembro de la comunidad; para esto servían las “listas de sacramentados”, registros realizados por los párrocos mediante los cuales se comprobaba la observancia de los deberes sacramentales. Los registros, en los que se anotaban los asistentes a los ritos eclesiásticos, permitían controlar la conducta individual de los feligreses, de modo que esa “burocratización” de la participación en las ceremonias y en las funciones eclesiásticas, con la abundancia de reglamentos que implicaba, resultó funcional para la acción de disciplinamiento social.

Se exigía que los párrocos, al rellenar los libros de “cumplimiento pascual”, anotaran los nombres de quienes habían y, sobre todo, de quienes no habían respetado el precepto de la confesión y de la comunión anual, especificando además las causas de dicha inobservancia²⁵. En las Constituciones Sinodales del arzobispado de Granada de 1573, por ejemplo, se exhorta a los confesores a redactar una lista de los feligreses bajo su jurisdicción para averiguar el cumplimiento de los deberes sacramentales: «Los curas al

²² «Cum confessio sit nervus disciplinae christianae». Georg Pfeilschifter, ed., *Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae Concernentia Saeculi XVI*, Vol. I (Regensburg: Pustet, 1959), 122 *apud* Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 266 nota 21.

²³ Lea, *A History of Auricular Confession...*, 228.

²⁴ Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 219–243 *passim*.

²⁵ Gérard Dufour, *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII* (Valladolid: Ámbito Ediciones, 1996), 11.

principio de quaresma hagan padron de todos sus feligreses, hijos y criados que fueren de doze años arriba, para que mejor despues entiendan los no confessados»²⁶.

Los fieles que se confesaban recibían un documento, una cédula, que certificaba la asistencia al sacramento, así que confesarse, después de Trento, empezó a ser “un acto socialmente necesario”²⁷. Huelga decir que sobre quienes no asistían al confesionario caían las sospechas del clero y de la comunidad en general: «todos los fieles debían someterse [...] a esta disciplina sacramental, no sólo para participar de la gracia divina sino para demostrar precisamente su “catolicidad”, y por tanto su lealtad a la Iglesia de Roma y en segunda instancia a la Monarquía Católica»²⁸. En consecuencia se desprende claramente el interés de la Iglesia post-tridentina en tomar muy en serio el esfuerzo de imponer el uso masivo y periódico de la confesión; a tal efecto se desplegó un conjunto de dispositivos disciplinares – los registros parroquiales y las cédulas de participación entre ellos – destinados a garantizar su preciso cumplimiento²⁹. Las Constituciones Sinodales de Granada de 1573, por ejemplo, contemplaban medidas severas para los que no respetaban el deber anual de confesión, como la pública excomunión y acusación de los “contumaces” durante la misa:

«En el domingo siguiente al de Quasimodo, aperciban los curas a los que quedaren por confessar que si dentro de ocho dias no vinieren a confessar y comulgar, los denunciaren por públicos excomulgados, y en el tercero domingo despues de Pascua, denuncien a los que no uvieren obedescido; en la missa mayor publicamente por sus nombres y sobrenombres, y si despues deste tiempo se vinieren a confessar, no les absuelvan sin nuestra licencia o de nuestro provisor en escripto o de nuestros vicarios en sus partidos [...] y si en este tiempo fallestiere alguno sin se aver confessado, no le sea dada ecclesiastica sepultura»³⁰.

²⁶ *Constituciones synodales del arzobispado de Granada, hechas por el illustrissimo reverendissimo señor don Pedro Guerrero, arzobispo de la sancta yglesia de Granada, en el sancto synodo que su señoría reverendissima celebró a quatorze dias del mes de octubre* (Granada: Hugo de Mena, 1573), fol. 123r. BHR/A-032-335.

²⁷ Adriano Prosperi, “L’inquisitore come confessore,” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 214.

²⁸ Fernando Chavarría Múgica, “Mentalidad moral y Contrarreforma en la España moderna (fornicarios, confesores e inquisidores: el tribunal de Logroño, 1571-1623),” *Hispania Sacra* 53, no. 108 (2001): 733.

²⁹ Wolfgang Reinhard, “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age,” en *The German Reformation. The Essential Readings*, ed. Scott C. Dixon (Oxford: Blackwell, 1999), 190; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 290–301; Prosperi, “L’inquisitore come confessore,” 213–20; Federico Palomo, “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 121–27.

³⁰ *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fols. 123v-124r.

El proceso de confesionalización, como ya hemos visto en el primer capítulo, presenta entre sus rasgos distintivos la uniformización y la homogeneización de la sociedad; desde este punto de vista la Iglesia romana contaba con una ventaja mayor en comparación con el mundo protestante, en cuanto la práctica sacramental de la confesión auricular le permitía poder influir más profundamente sobre las conciencias individuales. La penitencia, antes de ser un instrumento de represión, fue, en gran medida, un poderoso medio de formación y de difusión de modelos de conducta a través del concienzudo trabajo persuasivo y didáctico desempeñado por los sacerdotes: la educación de los fieles en época de confesionalización – expresada bajo distintas formas, desde los catecismos hasta el confesionario – reviste una función considerable «no sólo para la salvación del propio individuo, sino para su formación dentro de una obediencia a la Iglesia que se convierte, a su vez, en obediencia al poder político, haciendo así del discípulo un miembro disciplinado de la sociedad»³¹; instruir y disciplinar, este fue el eficaz binomio de la confesión.

Otro aspecto que cabe destacar es el hecho de que en la edad post-tridentina llegó a su cumplimiento el largo proceso – ya empezado durante la baja edad media – de “individualización” y de “privacidad” de la penitencia³²; la difusión lenta pero constante del confesionario, mobiliario litúrgico en el que el confesor tenía que administrar el sacramento, eliminó los últimos rastros comunitarios del *iter* penitencial y enfatizó – en el nuevo “escenario” en el que ocurría – su aspecto judicial³³.

Por otra parte es oportuno señalar que la autoridad de la Iglesia dentro del “foro interno” le permitía ejercer un poderío sobre las conciencias inalcanzable para cualquier otra institución del tiempo; dominio que le resultaba aún más necesario en una época en la que la consolidación del poder político, junto con su vocación cada vez más absolutista – especialmente en el ámbito del derecho –, en cierta medida, empezaba a limitar los

³¹ Palomo, ««Disciplina christiana»...», 129.

³² Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” 27; Prosperi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, 106.

³³ «It was to be a *sedes confessionalis*, where the priest sat in judgment *tamquam pro tribunali iudex*». Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” 30. La implantación de los confesionarios – empezada en los años cuarenta del siglo XVI – se debe a una intuición del obispo de Verona Gian Matteo Giberti, quien, sobre la base de la experiencia adquirida personalmente en el curso de las visitas pastorales llevadas a cabo en su diócesis, decidió introducir un aparato que impidiera el contacto visivo entre el penitente y el confesor. Sucesivamente el uso del confesionario se extendió a otras diócesis de la península italiana, hasta ser incluido en las constituciones del concilio provincial de Milán de 1565 por el arzobispo Carlo Borromeo. Rusconi, *L'ordine dei peccati...*, 331–33; Giovanni Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* (Napoli: La Città del Sole, 1997), 190; Wietse De Boer, “«Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia,” *Quaderni Storici*, 1991, 543–72. Del mismo autor veáse *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001).

espacios de intervención eclesial; se estaba jugando “el partido”³⁴ sobre el control del hombre de la edad moderna, y en este contexto la Iglesia, acentuando la importancia del sacramento de la confesión, resaltando explícitamente su carácter de tribunal y trasladando su jurisdicción en el “foro de la conciencia”, instituyó – en el ámbito del *forum internum* – un sistema de normas distinto con respecto al del Estado³⁵:

«puede observarse que la Iglesia católica, excluida la posibilidad de normar jurídicamente la vida social (salvo el instituto matrimonial, que permanecerá como postrer confín sobre el cual la Iglesia mantuvo un control jurídico hasta nuestros días) obra una gran reconversión para desarrollar el control de los comportamientos ya no en el plano del derecho sino en el de la ética»³⁶.

Si así están las cosas, se comprende por qué el Concilio de Trento – teniendo en cuenta también el delicado papel que el confesor iba a desempeñar en cuanto “juez” del tribunal de la penitencia – haya decidido establecer, en sus *decreta super reformatione*, que nadie pudiera administrar el sacramento sin poseer la correspondiente autorización del obispo; en efecto, para poder escuchar los pecados de los penitentes ya no era suficiente solamente la ordenación sacerdotal – que confería, mediante el Espíritu Santo, el “poder de atar y desatar”³⁷ – sino también la potestad de jurisdicción, mediante la posesión de un beneficio o de una licencia dispensada por el obispo, *licentia confitendi*, que permitía ejercer el derecho a confesar:

«Aunque reciban los presbíteros en su ordenación la potestad de absolver de los pecados; decreta no obstante el santo Concilio, que nadie, aunque sea Regular, pueda oír de confesión á los seculares, aunque estos sean sacerdotes, ni tenerse por idoneo para oírles; como no tenga algun beneficio parroquial; ó los Obispos por medio de exámen, si les pareciere ser este necesario, ó de otro modo, le juzguen idoneo; y obtenga la aprobación, que se le debe

³⁴ Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 309.

³⁵ Paolo Prodi, “Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 23–25.

³⁶ Prodi, *Una historia de la justicia...*, 253.

³⁷ En el primer canon de la sesión XXIII, *de sacramento ordinis*, el Concilio especifica que mediante el sacramento del orden el sacerdote tiene la facultad y la potestad de consagrar y ofrecer el cuerpo y la sangre de Cristo, así como de perdonar o retener los pecados, COD, 743. Sobre el “poder de las llaves” y su evolución véase Lea, *A History of Auricular Confession...*, 105–68.

conceder de gracia; sin que obsten privilegios, ni costumbre alguna, aunque sea inmemorial»³⁸.

Las licencias de confesión, normalmente, venían concedidas a raíz de un examen en el que el sacerdote tenía que someterse a la presencia de un representante del obispo que actuaba como examinador³⁹. En caso de veredicto positivo el confesor – que salvo excepciones, bastante frecuentes, debía tener la edad canónica de cuarenta años – recibía un diploma de autorización, mientras que en las diócesis se procedía a asentar dicha resolución en un registro específico de licencias⁴⁰. La *licentia confitendi* representaba, por ende, un instrumento creado con el fin principal de averiguar el nivel de instrucción de los

³⁸ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 263. «Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant, decernit tamen sancta synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur et approbationem, quae gratis detur, obtineat; privilegiis et consuetudine quacumque, etiam immemorabili, non obstantibus». *Concilium Tridentinum*, sessio XXIII, *Decreta super reformatione*, canon XV, COD, 749.

³⁹ Como podemos comprobar en las constituciones sinodales de Granada de 1573: «Los confesores, sean personas de letras, mucha virtud, exemplo, y experiencia, seran examinados por nos» y «demos licencia a los que hallaremos suficientes, y no se consentirán que alguno otro confiesse». *Constitutiones synodales del arzobispado de Granada*, fols. 121r y 123r. Las mismas disposiciones las encontramos en las sinodales de Monreale de 1653: «Nullo sacerdos, sive regularis, sive saecularis, qui parochialem ecclesiam non obtineat, sacramentales confessiones excipere praesumat, nisi a Nobis, vel Vicario nostro Generalis praevio examine, et facultate in scriptis data fuerit approbatus». *Constitutiones et decreta synodalia dioecesis Montis Regalis ex synodo promulgata anno MDCLII. Eminentiss. et Reverendiss. Domino D. Francisco Peretto tituli sancti Hieronymi Illyricorum presbytero cardinali Montalto archiepiscopo, et abbate ecclesiae Montis Regalis, eiusdemque civitatis, universique, status domino* (Monte Regali: Ex Typogr. Petri de Isola. Impress. Camer., 1653), 64. Biblioteca Torres/XX-G-9. Véase también las sinodales de 1638, *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. cardinalis de Torres. Montis Regalis archiepiscopi et abbatis* (Monte Regali: Apud Ioannem Baptistam Maringum, 1638), 189. Biblioteca Torres, y las sinodales de 1623, *Synodus dioecesana celebrata ab Illustrissimo & Reuerendissimo Domino D. Hieronymo de Veniero & Leyua, dei & apostolicae sedis gratia archiepiscopo & abbate metropolitanae ecclesiae ciuitatis Montis Regalis eiusdemque ciuitatis & status domino temporali, aabitus a sancti Iacobi de Spata, regio consiliario* (Monte Regali: apud Angelum Orlandi, 1623). Biblioteca Torres.

⁴⁰ Dufour, *Clero y sexto mandamiento...*, 19–31; Stephen Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profanado* (Madrid: Siglo XXI de España, 1998), 16–22. Los registros que hemos consultado en el Archivo Histórico del Arzobispado de Granada nos presentan una larga lista de licencias otorgadas en las que se señalan, en la mayoría de los casos, simplemente el nombre y el apellido del confesor, además de la fecha de concesión: «En 30 de abril [de 1642] se dio Lic[enci]a para conf[esar] al M[ae]str[o] Juan Carrasco de este Arçobispado [...]. a 8 de Hen[er]o Licen[ci]a de predicar y confessar del P[adr]e Fr. Joseph de Maria religioso descalço de la ss.ma Trinidad; este dia Licen[ci]a de predicar y confessar al P[adr]e Fr. Ant[oni]o de San Grego[r]io Prior del convento de recoletos agustinos de G[rana]nda». AHAGr, libros de archivo, caja n. 25 (2), *Libros de licencias y despachos (1642-1652)*, fol. 9v y fol. 21r; en el *Liber visitationis* de 1648 de la archidiócesis de Monreale, para citar otro ejemplo, se adjunta una *licentia confessiones audiendi* otorgada a Don Francesco Vivaldo. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 15v.

confesores, y se inscribía perfectamente en el esfuerzo más general desplegado por la Iglesia postridentina con miras a elevar la preparación de los clérigos⁴¹.

Antes de analizar en qué manera se debía concretar idealmente el conjunto de disposiciones y normas de conducta eclesiásticas en la confesión (a través del examen de los manuales de confesores), procede ahora hacer una breve referencia a fin de señalar algunos aspectos peculiares de las relaciones entre la práctica de la confesión y la Inquisición, es decir entre los que fueron los instrumentos más poderosos de la Iglesia contrarreformista en la edad confesional.

2.2. Inquisición y confesión: colaboración y recelo

La difusión del sacramento de la penitencia – con la inmensa cantidad de informaciones que aportaba a los oídos de los curas – junto a la firme voluntad de la Iglesia contrarreformista de eliminar a los herejes y a todos los “enemigos de la fe”, terminó favoreciendo una unión muy estrecha entre confesión e Inquisición.

En 1559, por una bula de Pablo IV (de 5 de enero) se institucionalizaron abiertamente las relaciones entre inquisidores y confesores, ya que se confirió al Santo Oficio la facultad de reservar la absolución sobre los casos de herejía, hasta aquel momento prerrogativa de los obispos; este poder de reserva determinó un cambio en la forma y en la estructura de la confesión, dado que a partir de entonces el confesor – antes de que empezara su interrogatorio – estaba obligado a preguntar al penitente si tenía conocimientos sobre hechos de posible interés para la Inquisición o si había cometido pecados de competencia inquisitorial. En estas dos eventualidades el confesor debía interrumpir la confesión e imponer al penitente que fuera a declarar ante el “tribunal de la Fe”⁴².

La bula papal de 1559, creada a petición del inquisidor general Fernando de Valdés con el fin de luchar con mayor eficacia contra la difusión de libros prohibidos, estipulaba por primera vez un avance palpable del sistema penitencial en el marco de la lucha contra los herejes⁴³, dando comienzo a un uso de la confesión con fines ya no exclusivamente ligados

⁴¹ Al respecto véase el buen trabajo de Michele Mancino sobre la diócesis de Nápoles: Michele Mancino, *Licentia confitendi: selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2000).

⁴² Adriano Prosperi, “Notas sobre Inquisición,” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 17 (1999): 32–36; Adriano Prosperi, *L’eresia del libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta* (Milano: Feltrinelli, 2011), 343–44.

⁴³ Función que se desprende visiblemente en el texto de la bula « [...] Volentes huic morbo, ne latius serpat, quantum cum Deo possum, efficacius remedium adhibere, omnibus, et singulis Presbyteris, et tam

a la remisión de los pecados y a la reconciliación con Dios, sino más bien centrados en las estrategias inquisitoriales de control, represión y disciplinamiento de la sociedad⁴⁴:

«de este modo, la confesión anual de los pecados se transformó en un momento de control sistemático de toda la sociedad: siempre había alguien que conocía (por propia ciencia o de oídas) algún dato de utilidad para dar con el hereje escondido, con el libro prohibido o simplemente con el sospechoso»⁴⁵.

Quiere enfatizarse que la Iglesia intentó de alguna manera utilizar la confesión como medio para “desenmascarar” a los herejes, o sea convertir la penitencia en un instrumento policial: «los confesores se fueron pareciendo cada vez más a los inquisidores: tanto es así que empezaron a interrogar a los penitentes no sólo sobre sus pecados sino también sobre sus cómplices en el pecado; y no se limitaron a dar sanas penitencias y a absolver a pecadores, sino que se convirtieron en verdaderas policías de la moral»⁴⁶. Las mismas cédulas de participación en el sacramento, como se puede fácilmente adivinar, se convirtieron en dispositivos de inspección inquisitorial, ya que quienes no estaban en posesión de dichos certificados atraían la atención y las sospechas del Santo Oficio; el confesor, por lo tanto, llegó a ser el mejor “aliado” del inquisidor a la hora de rastrear a los herejes y obligar a la obediencia al rebaño cristiano⁴⁷.

Ahora bien, nos equivocáramos si consideráramos la confesión en época tridentina como un mero instrumento al servicio de la Inquisición; la realidad nos demuestra que hubo límites que ni siquiera el poderoso tribunal de la Fe podía sobrepasar; uno de éstos fue sin

Saecularibus, quam quorumvis exemptorum Ordinum Regularibus in dictis Regnis [de España] existentibus, aut in eis auditioni confessionum Christifidelium de jure, vel consuetudine, aut ex privilegio Apostolico pro tempore vacantibus, in virtute sanctae obedientiae, et in remissionem peccatorum fuorum, Apostolica auctoritate per praesentes injungimus, et sub poena excommunicationis latae sententiae, a qua nisi a nobis, aut pro tempore existente Romano Pontifice, seu generali Haereticae pravitatis hujusmodi in eisdem Regnis Inquisitore, praeterquam in mortis articulo constituti, absolvi non possint, districte praecipiendo mandamus, quod de caetero, donec aliud a nobis habuerint in mandatis, singulas utriusque sexus personas, quae annos discretionis attingentes peccata sua eis pro tempore confitebuntur, in ipso actu confessionis diligenter interrogent, et ab eis sciscitentur, an Libros Haeticorum, aut de haeresi suspectorum, seu alias per nos, aut pro tempore existentem Generalem Inquisitorem hujusmodi damnatos, aut reprobato penes se habeant, seu apud alios, vel imprimant, seu imprimi faciant, aut venales teneant, vel de Libris hujusmodi aliquam notitiam habeant, seu aliquos in praemissis culpabiles sciant [...].» Odorico Rinaldi, *Annales ecclesiastici: ab anno MCXCVIII ubi desinit cardinalis Baronius*, tomus decimusquintus (Lucae: typis Leonardi Venturini, 1756), 30. La bula de Carafa se aplicó en un primer momento solamente en España y luego también en Italia. Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 230.

⁴⁴ *Ibid.*, 219–43; Chavarría Múgica, “Mentalidad moral y Contrarreforma en la España Moderna...” 732–33.

⁴⁵ Prosperi, “Notas sobre Inquisición,” 32.

⁴⁶ *Ibid.*, 34–35.

⁴⁷ Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 276–295 *passim*.

duda el sigilo confesional, o sea la obligación por parte del confesor de no revelar – so pena de pecado mortal – lo que ocurría y se decía durante la administración del sacramento. A pesar de las varias tentativas de los inquisidores – a lo largo de los siglos XVI y XVII – de valerse de esas informaciones en aras de una mayor capacidad de represión de la herejía, la Iglesia no adoptó medidas dirigidas a infringir el secreto confesional⁴⁸. Una de las razones de la inviolabilidad del sigilo reside en el hecho de que el confesor mientras administra el sacramento, escucha *ut Deus* y no como hombre; en las páginas siguientes tendremos la ocasión de poner de relieve este aspecto, centrándonos en lo que afirmaban los manuales de confesores al respecto⁴⁹.

Por último hay que añadir que las relaciones entre inquisidores y confesores no fueron únicamente de cooperación, sino a veces también de sospecha y de recelo; las crecientes competencias inquisitoriales en materia sexual, en efecto, llevaron a los inquisidores a ocuparse de los posibles abusos de los confesores durante la administración del sacramento. Varios casos de solicitación a los penitentes por parte de los sacerdotes⁵⁰ indujeron al papa Pablo IV – a raíz de una petición de Pedro Guerrero, arzobispo de Granada – a conceder, a través de un breve apostólico de 18 febrero de 1559, la jurisdicción de esas tipologías de delitos a la Inquisición (inicialmente al inquisidor de Granada)⁵¹; posteriormente, en el 1561, Pío IV, con la bula *Cum sicut nuper*, extendió las competencias del Santo Oficio sobre los casos de solicitación a toda España, y luego a Italia⁵²: «nació de este modo una estrategia de control de la confesión que subordinó el tribunal del fuero interno al tribunal del fuero externo»⁵³. En las décadas siguientes, exactamente en el arco cronológico objeto de este estudio, asistimos a varias intervenciones normativas sobre el tema de la *solicitatio* por parte de Pablo V (1612 y 1614), Gregorio XV (1622) y Alejandro VII (1660). En particular, la bula de Gregorio XV, *Universi Dominici Gregis*, que amplió significativamente las prerrogativas del Santo Oficio en la represión del fenómeno, llegando a considerar como “solicitación” también los

⁴⁸ Prosperi, “L’inquisitore come confessore,” 201.

⁴⁹ Véase el interesante estudio de José-Carlos Loredó Narciandi sobre los paralelismos entre confesión y psicología, en el que se subraya la importancia de la privacidad del *ars confitendi*. José-Carlos Loredó Narciandi, “La confesión en la prehistoria de la psicología,” *Anuario de Psicología* 36, no. 1 (2005): 99–116.

⁵⁰ La denominada *solicitatio ad turpia*, es decir los abusos sexuales durante la confesión.

⁵¹ José María García Fuentes, “Inquisición y sexualidad en el reino de Granada en el siglo XVI,” *Chronica Nova*, no. 13 (1982): 217–18.

⁵² Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 508–19; Prosperi, “La confessione e il foro della coscienza,” 251–54; Dufour, *Clero y sexto mandamiento...*, 85–86.

⁵³ Prosperi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, 113.

casos que acontecían *sive ante vel post immediatè* de la confesión⁵⁴: «la bula de 1622 [...] convirtió a los inquisidores en jueces especiales de la solicitación con jurisdicción sobre todo el clero, regular o secular»⁵⁵.

Cabe señalar que sobre el tema de la solicitación ya en 1582, en el *Compendio de los capitulos cerca de la reformation de lo tocante a la Confession y decencia de las ymagines* del arzobispo de Granada Juan Méndez de Salvatierra, conjunto de normas cuyo objetivo principal consistía en una mayor reglamentación de todo lo que concernía el sacramento y la práctica de la confesión, se afirma de una forma contundente que la absolución de los confesores reos estaba reservada al Santo Oficio en el caso en que la solicitación hubiese tenido lugar «en el acto dela confession o proximo a ella»⁵⁶.

La inclusión de la solicitación dentro de los “Edictos de pecados públicos” – normalmente transmitidos como veremos en el siguiente capítulo por el visitador al principio de las visitas pastorales – implicaba la obligación de denuncia por parte de cualquiera que tuviese conocimiento de tal crimen; la solicitación fue equiparada a una suerte de herejía en cuanto profanaba el sacramento de la confesión⁵⁷. De hecho, las relaciones entre mujeres y confesores, como hemos podido comprobar también en los manuales de confesores analizados⁵⁸, fueron una fuente constante de preocupación para las jerarquías eclesiásticas, las cuales activaron – además de las medidas represivas contra la *sollicitatio* encomendadas al Santo Oficio – todo un conjunto de disposiciones dirigidas a prevenir el potencial sacrilegio: las licencias de confesión, por ejemplo, contemplaban la posibilidad de conceder al confesor el derecho de administrar el sacramento solamente a los hombres y no a las mujeres, especialmente si el sacerdote era demasiado joven. En el *Compendio de los capitulos cerca de la reformation de lo tocante a la Confession*, por ejemplo, concretamente en el sexto capítulo, se afirma de una forma explícita que «ningun que no sea de 35 años pueda ser confessor de mugeres, y los que con menos edad tienen licencias para confessarlas se revoca quanto a esto»⁵⁹.

⁵⁴ La bula de 1561, en efecto, restringía la solicitación al sólo momento de la confesión, limitando, de este modo, a los inquisidores, las posibilidades efectivas de perseguir el reato. Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario...*, 75. Véase el texto de la bula de Gregorio XV en Francisco Echarri, *Directorio moral del reverendo padre Fr. Francisco Echarri del orden de N.P.S. Francisco, de la regular observancia*, Undécima Impresión. Tomo Primero (Madrid: En la imprenta de Don Pedro Marin, 1787), 390.

⁵⁵ Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario...*, 82.

⁵⁶ Juan Mendez de Salvatierra, *Compendio de los capitulos cerca de la reformation de lo tocante a la confession y decencia de las ymagines* (Granada: Hugo de Mena, 1582), fol. sin paginar. BHR/A-031-168 (10).

⁵⁷ Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario...*, 54–84.

⁵⁸ *Vid. infra*.

⁵⁹ Mendez de Salvatierra, *Compendio de los capitulos...*, fol. s./p.

Por lo que respecta a la confesión de las monjas, efectuada como mínimo una vez al mes, se activó un mecanismo de control de la conducta del confesor ordinario a través del envío por parte del obispo, dos o tres veces al año – conforme a lo dispuesto en las resoluciones conciliares tridentinas⁶⁰ –, de un confesor extraordinario, para que éste también administrara el sacramento a las monjas, vigilara posibles abusos y, en su caso, obligara a las víctimas a delatar ante la Inquisición⁶¹.

Las medidas contra los confesores “solicitantes” – sea las represivas encomendadas a la Inquisición, sea las preventivas – se inscriben dentro de las exigencias impuestas en la lucha confesional por disponer de un clero bien instruido, preparado y a la altura de la tarea asignada por el Concilio de Trento. La especial atención dedicada por parte de las altas jerarquías clericales a la correcta formación del amplio “ejército” de confesores católicos se concretó también a través de la vasta producción literaria y religiosa que caracterizó los siglos centrales de la edad moderna; dentro de este marco los manuales de confesores representan las fuentes más interesantes para entender cuál tenía que ser el papel del confesor en la sociedad confesional postridentina.

2.3. Los manuales de confesores y penitentes

Una de las mayores dificultades para el historiador que se acerca al estudio del sacramento de la penitencia reside en la escasez de informaciones que las fuentes disponibles sobre el tema, a pesar de su vastedad, nos aportan a la hora de reconstruir el funcionamiento de la práctica de la confesión y de los efectos que tuvo para la vida cotidiana en las sociedades católicas de la edad moderna; dificultades desde luego ligadas a la inviolabilidad del secreto confesional. Pese a ello podemos contar con tres distintas tipologías de fuentes que nos permiten, en cierta medida, arrojar luz sobre el asunto y avanzar hipótesis sobre los

⁶⁰ «Attendant diligenter episcopi et ceteri superiores monasteriorum sanctimonialum, ut in constitutionibus earum admoneantur sanctimoniales, ut saltem semel singulis mensibus confessionem peccatorum faciant, et sacrosanctam eucharistiam suscipiant, ut eo se salutari praesidio muniant ad omnes oppugnationes daemonis fortiter superandas. Praeter ordinarium autem confessorem alius extraordinarius ab episcopo et aliis superioribus bis aut ter in anno offeratur, qui omnium confessiones audire debeat». *Concilium Tridentinum*, sessio XXV, cap. X, COD, 779–80.

⁶¹ Dufour, *Clero y sexto mandamiento...*, 34–35. Sobre el tema de la “solicitud” en confesión además de las ya citadas obras de Dufour y Haliczzer, véanse también los estudios de Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010) y Giovanni Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell’Italia della Controriforma: a proposito di due casi modenese del primo seicento* (Firenze: Le lettere, 1998).

mecanismos concretos de la praxis confesional: los procesos inquisitoriales contra los confesores solicitantes, la reglamentación eclesiástica en esta materia y los manuales de confesores, objeto primordial de este capítulo⁶².

Los manuales para la instrucción de los confesores y de los penitentes no son una “invención” de la época tridentina, sino que tienen sus raíces en la baja edad media; no cabe duda de que la fortuna de esas obras como género literario autónomo se debe al ya mencionado canon 21 del Concilio de Letrán IV: la confesión como práctica obligatoria implicaba, o mejor dicho requería, un clero capaz de administrar el sacramento, y los manuales de confesores, cuya difusión empieza justo a partir del siglo XIII, nacieron precisamente con el fin didáctico de orientar a los sacerdotes en todos los aspectos y en todas las fases de celebración de este sacramento⁶³.

Las peculiaridades y las novedades aportadas en época tridentina se deben buscar, entonces, en el significado diferente que la confesión, y por consiguiente la instrucción de los confesores, adquieren en época de confesionalización. Ya hemos señalado al principio de este capítulo el hecho de que los primeros siglos de la edad moderna se caracterizaron teológicamente por los amplios debates en torno a los temas del pecado y de la salvación; en particular, en los siglos XVI y XVII, en el Occidente cristiano, llega a nivel febril – también en sectores no cultos de la población – una sensación de culpabilidad dictada por una “narración” pesimista de la naturaleza humana⁶⁴. En ese contexto, permítaseme insistir sobre este punto, en el mundo católico – contrariamente a lo que ocurría en el área protestante – la confesión, en su calidad de sacramento destinado a la reconciliación con Dios, alcanzó una importancia sin precedentes tornándose, junto a la Inquisición, en la

⁶² «It is impossible to know precisely how confessors carried out their duties since they kept no records of the exchanges and were bound by the confessional seal from discussing them. Trial records involving confession tend to inform readers about the exceptions rather than the rule. Thus historians are often forced back upon prescriptive texts, like manuals, to draw conclusions about early modern confession». Patrick J. O’Banion, “«A Priest Who Appears Good»: Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain,” *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 85 (2005): 337. Dentro de la literatura de la confesión hay que mencionar también la casuística (sobre todo jesuita), cuyo carácter especulativo, sin embargo, no nos aporta informaciones útiles en la dirección de nuestra hipótesis de investigación.

⁶³ José María Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana,” *Hispania Sacra* 58, no. 118 (2006): 411–47; Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 363–86; Anne Jacobson Schutte, “Consiglio spirituale e controllo sociale: manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma,” en *Città italiane del ’500 tra Riforma e Controriforma* (Lucca: Maria Pacini Fazzi, 1988), 45–59.

⁶⁴ Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana,” 537–48.

punta de lanza de la confesionalización católica: «el acto de confesión se convertía, tras Trento, en la principal arma de introyección de la norma o praxis conductual»⁶⁵.

Los dictámenes conciliares supusieron una reordenación tanto doctrinal como organizativa en la que los párrocos estaban llamados a desempeñar un papel decisivo tanto en la *cura animarum* como en la disciplina social; de ahí la importancia de una profunda formación teológica: el cura tridentino debía ser un funcionario bien preparado y diligente a la hora de imponer la disciplina católico-romana.

No es por casualidad, entonces, que la edad moderna, y en particular la postridentina, haya estado caracterizada, tanto en España como en Italia, por una gigantesca elaboración de publicaciones morales relativas a la confesión: «la lucha contrarreformista y el proceso de confesionalización del Estado parecen estar detrás de esta vasta producción de textos referidos a la confesión sacramental»⁶⁶ que precisamente en el siglo XVII alcanzaría su culmen⁶⁷. Durante la edad moderna, por lo que respecta a España, registramos alrededor de dos mil ediciones de manuales de confesión; de éstos, más del 70% se imprimieron a lo largo de los siglos XVI y XVII, especialmente entre el 1550 y el 1640, el período más agudo de la confesionalización⁶⁸: esta fue «la respuesta de la Iglesia Católica a las dudas sobre la confesión que habían lanzado los reformistas»⁶⁹.

Los autores de dichos manuales, como podemos comprobar analizando los censos de Antonio González Polvillo y Miriam Turrini, son en su mayoría miembros de las órdenes religiosas – particularmente jesuitas, dominicos y franciscanos – aunque no faltan escritores pertenecientes al clero secular; los jesuitas fueron los que más escribieron sobre el tema del sacramento de la penitencia en edad postconciliar, mientras que en la fase

⁶⁵ Antonio González Polvillo, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)* (Huelva: Universidad de Huelva, 2009), 55.

⁶⁶ *Ibid.*, 54.; no hay que olvidar, sin embargo, el indudable impacto “multiplicador” ejercido por la difusión de la imprenta. Cristina Viñes Millet, “La imprenta andaluza en la edad moderna. Materiales para el estudio del papel de la iglesia en la cultura de Andalucía,” *Chronica Nova*, no. 16 (1988): 181–206.

⁶⁷ Arturo Morgado García, “Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores,” *Trocadero* 8–9 (1997): 119–20. Véanse en particular los dos extraordinarios censos realizados sobre España e Italia por parte de Antonio González Polvillo y Miriam Turrini respectivamente: González Polvillo, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*; Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*. Véase también el repertorio del canónigo hispalense Nicolás Antonio, “Moralia, theologica, philosophica, politico-moralia,” *Bibliotheca Hispana Nova Sive Hispanorum Scriptorum Qui Ab Anno MD Ad MDCLXXXIV floruerunt. Apéndice, Sección VIII* (Visor Libros, 1996), 562–71 y por lo que respecta a la producción siciliana, los dos tomos de Antonio Mongitore, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis*, 2 vols. (Panormi: ex typographia Didaci Bua, 1707).

⁶⁸ González Polvillo, *Análisis y repertorio...*, 53–61 y los gráficos 1 y 2 de pp. 80-81.

⁶⁹ *Ibid.*, 61.

preconciliar la literatura confesional estaba dominada por el clero secular y por la orden benedictina⁷⁰.

Los manuales de confesores de la edad confesional se inscriben en ese esfuerzo didáctico desempeñado por la Iglesia, del que ya hemos hecho mención, y tienen como objetivo principal concreto la formación de los confesores a través de un conjunto de reglas y consejos sobre cómo administrar la confesión (interrogatorio, absolución, satisfacción, etcétera). Sin embargo, es preciso señalar desde ahora que los sacerdotes no fueron los únicos destinatarios de esas obras, dado que algunos manuales se dirigían también a los penitentes, proporcionándoles muchas informaciones sobre cómo prepararse, acercarse y recibir el sacramento⁷¹.

El objetivo de este apartado radica en el análisis de esas fuentes – concretamente españolas y sicilianas – como medio de formación y disciplinamiento ya sea de los sacerdotes, como de los feligreses. A pesar de la repetitividad de los manuales – tanto a nivel de estructura como de contenido – intentaremos, cuando sea posible, evidenciar también los aspectos divergentes entre ellos, tratando de captar la especificidad de cada uno.

Un primer elemento de novedad presente en los manuales de la época confesional, a diferencia del periodo medieval, consiste en la progresiva utilización, tanto por lo que respecta a las fuentes españolas como a las italianas, de la lengua vulgar en detrimento del latín, cuya producción, sin embargo, no desaparece y de hecho se mantiene abundante incluso hasta el siglo XVIII⁷². El uso de la lengua vulgar, aunque las citas y las locuciones en latín suelen estar bastante presentes, era un síntoma de la urgencia de adoctrinamiento impulsada por Trento, y sobre todo respondía a la exigencia de llegar más fácilmente a ese amplio sector de sacerdotes que ejercían sus funciones en pequeños pueblos rurales y que no siempre dominaban el latín⁷³; el teólogo dominico Bartolomé de Medina, en el prólogo de su clásica *Breve Instruction de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*⁷⁴, subraya la utilidad de redactar su manual en lengua vulgar precisamente con el objetivo de favorecer una mejor comprensión de la materia por parte de los clérigos:

⁷⁰ *Ibid.*, 17 y 58-61; Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 94-95.

⁷¹ O'Banion, ««A Priest Who Appears Good»...», 338-40. Del mismo autor véase *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain* (Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2012).

⁷² González Polvillo, *Análisis y repertorio...*, cuadro 31, p. 137.

⁷³ Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 367-68; Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 111-14.

⁷⁴ La *Breve instrvction* de Bartolomé de Medina, cuya primera edición data de 1579, representó un verdadero “best seller” de la literatura confesional, con más de setenta ediciones. González Polvillo, *Análisis y repertorio...*, 71. Sobre Medina, DBE, vol. XXXIV, 168-170.

«aunque a mi me fuera mas facil ponerlo en Latin, no me parecio que fuera tan provechoso a todos como en Romance: porque los clerigos Españoles aunque sean doctos, lo entenderan mejor en su lenguaje, y los que no lo son, y tienen officio de confessar recibiran assi mayor beneficio»⁷⁵.

Las mismas argumentaciones son compartidas en el tratado del licenciado Alonso Fernández, catedrático de teología en Córdoba; aquí se afirma que la obra está dirigida específicamente a los confesores poco instruidos y por eso la decisión de escribir el libro en un *estilo llano*⁷⁶; es interesante observar cómo el autor casi se justifica por las breves citas en latín que pone en el cuerpo del texto, que podrían *enfadar* al lector:

«para confesores que entienden latinidad, pongo algunas autoridades en latin, assi de la sancta scriptura, como de los sanctos [...] aunque quando son muy largas, muchas juntas, las pongo en romance todas o parte, por no enfadar mucho, con mucho Latin»⁷⁷.

Otro elemento de distinción de las obras de la edad confesional hay que señalarlo con respecto al periodo posterior ya que los manuales de los siglos XVI y XVII no presentan generalmente la estructura en preguntas y respuestas – muy frecuente en los manuales dieciochescos – sino una forma discursiva y expositiva de los argumentos⁷⁸. Hay excepciones: una está representada por el manual siciliano de Marcello Crasso, cuya estructura adopta la forma de una auto-acusación en primera persona por parte del

⁷⁵ Bartolomé de Medina, *Breve instrvction de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia, diuidida en dos libros compuesta por el padre maestro F. Bartolome de Medina cathedratico de prima de theologia en la universidad de Salamanca, de la orden de S. Domingo. En la qual se contiene todo lo que ha de saber y hazer el sabio confessor para curar almas, y todo lo que deve hazer el penitente para conseguir el fruto de tan admirable medicina. Con un indice copiosissimo y provechoso.* (Alcalá: En casa de Iuan Gracián. A costa de Diego Xaramillo, 1591), prefacio s./p. BHR/A-016-313.

⁷⁶ «aqui yo no pretendo enseñar è instruir a los bien instruidos, porque los tales de los authores podran sacar lo que les fuere necesario; solo, esto es para los que tienen doctrina limitada y asisten en pueblos donde ay tanta gente ignorante [...] assi escrivire algunas advertencias, y exemplos, en estilo llano». Alonso Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos, a cerca de la prudencia que el confessor deve guardar, en la administracion del sacramento de la confession, con su penitente; para le ayudar a dexar los peccados, y seguir el camino de la virtud: y assi mismo la que deve guardar consigo, antes que lo administre, y estandolo administrando: y de como se deve aver, quando fuera de la confession, tratarse con algunos de sus penitentes; y de los remedios que el confessor ha de dar a sus penitentes, contra todos los vicios, para los vencer y salir de ellos. Compuesto, y nuevamente muy augmentado por el licenciado Alonso Fernandez cathedratico de la cathedra de theologia de Cordova* (Cordova: en casa de Diego Galván, a costa de Francisco Ruberte y de Francisco de Toro Mercadeles de Libros, 1588), fol. 8r. BHR/A-038-362.

⁷⁷ *Ibid.*, fol. 8v.

⁷⁸ Arturo Morgado García, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII,” *Cuadernos Dieciochistas* 5 (2004): 129; Morgado García, “Pecado y confesión en la España Moderna...,” 121; Mónica Martín Molares y Javier Ruiz Astiz, “«Para común utilidad de las almas»: estudio tipológico de los manuales de confesores impresos en el siglo XVIII,” *Letras de Deusto* 42, no. 136 (2012): 22–24.

penitente, la otra por la obra de Bertin Bertaut, traducida del francés al italiano y compuesta en forma de catecismo⁷⁹.

Lo que sí es común a todas las fuentes postridentinas son los paratextos legales, esto es todo el conjunto de autorizaciones otorgadas tanto por el poder civil⁸⁰ como por el eclesiástico (licencias, aprobaciones, privilegios) para poder imprimir la obra⁸¹:

«Respecto a los paratextos legales, es resaltable la abundancia de aprobaciones o censuras y licencias que se contienen en cada ejemplar, llegando incluso a existir un total de diez entre ambas. No obstante, debemos señalar el hecho de que los impresos religiosos contaron con un mayor número de preliminares legales que las obras civiles ya que, además de las licencias, aprobaciones y privilegios concedidos por el Rey o el Consejo de Castilla, se intercalan tantas licencias como censuras o aprobaciones de los miembros de distintas órdenes religiosas, principalmente pertenecientes a la misma que el autor»⁸².

El Concilio de Trento (sesión IV, 8 de abril de 1546), en efecto, había sido bastante contundente al respecto vedando la impresión de obras de carácter religioso sin la autorización explícita – mediante licencias y aprobaciones – por parte del Ordinario

⁷⁹ Marcello Crasso, *Confessionario ouero accusatorio per ordine de' precetti del decalogo, e de' sette peccati capitali. Utile per i semplici, e diuoti penitenti, che frequentano il sacramento della penitenza. Con molti auuisi, & documenti precedenti alla confessione, & altri subsequenti alla comunione. Con un breve modo di sapersi ricorrere ouero riconciliare. Raccolto dal R.P.F. Marcello Grasso di Palermo, dell'ordine de' predicatori.* (In Palermo: Nicolò Bua, 1656). BCRS Antiqua FF 6 II 403 c; Bertin Bertaut, *Il direttorio de' confessori in forma di catechismo. Che contiene vn nuouo, breue, e facil methodo per vdir le confessioni. Composto da B. Bertaldo sig del Parco, prete, e theologo eruditissimo. Con vn trattato de' santissimi sacramenti della chiesa.* (In Palermo: per il Colicchia, 1666). BCRS Antiqua DC.6.II.311. La obra del franciscano Francesco Calona, en cambio, presenta diferentes esquemas “narrativos” en los que el autor se dirige directamente al lector-confesor y al lector-penitente ya sea bajo la forma del diálogo, ya sea en forma discursiva, Francesco Calona, *Lucerna secreta della coscienza, cioè interrogatorio generale e speciale, per confessioni particolari, e generali, secondo l'opinioni communi, sicure, e più vulgate: utile a penitenti per confessarsi distintamente ed à confessori per ascoltare sicuramente le confessioni; ed esaminare debitamente i penitenti. Raccolto con diligenza da gravissimi auttori. Dal M.R.P.M. Francesco Calona panormitano del terz'ordine di S. Francesco regol. osserv. e del S. Officio del regno di Sicilia rivisore de libri, e qualificatore* (In Palermo: nella stamper. d'Alfonso dell'Isola, 1643). BCRS Antiqua DC.6.II.312. Sobre el autor véase Giovanni Giacinto Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a waddingo aliisve descriptos; cum adnotationibus ad syllabum matyrum eorundem ordinum. opus posthumum Fr. Jo. Hyacinthi Sbaraleae* (Romae: ex typographia S. Michaelis ad ripam apud Linum Contedini, 1806), 248.

⁸⁰ Ámbito normado por la pragmática de 1558 de Felipe II, *Novísima recopilación de las leyes de España. Dividida en XII libros en que se reforma la recopilacion publicada por el señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpressa ultimamente en el de 1775: y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, ordenes*, tomo IV, libro VIII, título XVI, ley III. (Madrid, 1805), 123–25.

⁸¹ Fermín De los Reyes Gómez, “La estructura formal del libro antiguo español,” *Paratesto* 7, no. 7 (2010): 9–59; Martín Molares y Ruiz Astiz, “«Para común utilidad de las almas»...,” 135–65. Véase también José Simón Díaz, *El libro español antiguo: análisis de su estructura*, 2ª ed. (Madrid: Ollero & Ramos, 2002).

⁸² Martín Molares y Ruiz Astiz, “«Para común utilidad de las almas»...,” 15.

(habitualmente el Vicario) y, en caso del clero regular, de los superiores de las varias órdenes religiosas; entre las muchas medidas aprobadas en Trento hay que señalar la obligación de poner dichas autorizaciones al principio de los libros, generalmente después de la portada⁸³:

«que á nadie sea lícito imprimir, ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, ó pertenecientes á la religion, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina, y aprueba el Ordinario; so pena de excomunion [...] Si los autores fueren Regulares, deberán ademas del examen y aprobacion mencionada, obtener licencia de sus superiores, despues que estos hayan revisto sus libros segun los estatutos prescritos en sus constituciones. [...] Dese también por escrito la aprobacion de semejantes libros, y parezca esta autorizada al principio de ellos, sean manuscritos, ó sean impresos: y todo esto, es á saber el examen y aprobacion se ha de hacer de gracia, para que asi se apruebe lo que sea digno de aprobacion, y se repruebe lo que no la merezca»⁸⁴.

La *Instruccion de Confessores* del jesuita Antonio Fernández de Córdoba, por ejemplo, presenta como paratextos legales las aprobaciones del canónigo doctoral de la Iglesia de Granada y del predicador general de la Orden de nuestra Señora del Carmen, las licencias del provincial de la Compañía de Jesús y, por último, la del Rey⁸⁵. En la aprobación del canónigo Juan Romero se señalan las razones propiamente didácticas en que se basa el manual:

«he visto este tratado, o Instruccion de Confessores y penitentes, y demas que no tiene cosa alguna contra nuestra Santa Fè Catolica, y buenas costrumbres, es sin duda utilissimo para el

⁸³ De los Reyes Gómez, “La estructura formal del libro antiguo español,” 12–13.

⁸⁴ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 32–33; «decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere aut etiam apud se retinere; nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinatio, sub poena anathematis [...] Et si regulares fuerint, ultra examinationem et probationem huiusmodi licentiam quoque a suis superioribus impetrare teneantur recognitis per eos libris iuxta formam suarum ordinationum. [...] Ipsa vero huiusmodi librorum probatio in scriptis detur atque ideo in fronte libri, vel scripti vel impressi, authentice appareat. Idque totum, hoc est et probatio et examen, gratis fiat, ut probanda probentur, et reprobanda reprobanda». *Concilium Tridentinum*, sessio IV, *decretum secundum*, COD, 665.

⁸⁵ Antonio Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores: como han de administrar el sacramento de la penitencia y de los penitentes, como se han de examinar, segun su estado y oficio, y ultimamente, como se hara bien una confession general, y otras de veniales / compuesta por el padre Antonio Fernandez de Cordoua, de la compañia de Iesus, natural de Cordoua: y nuevamente añadida, y con indices* (Granada: Martín Fernández Zambrano, 1623), fols. 3v-8v. BUS A 010/158. Sobre la figura de Antonio Fernández de Córdoba veáse también el elogio que aparece en la *Historia del Colegio de San Pablo, Granada, 1554-1765*. *Archivo Histórico Nacional, Madrid, Ms. Jesuitas, Libro 773*. (Granada: Facultad de Teología, 1991), 237.

fin que su autor pretende, porque aunque es breve, es una eminente practica de lo que deve hazer el Confessor para bien exercitar tan alto ministerio, y el penitente para tener luz y confessar sus yerros [...] y assi merece justamente que se le dè licencia para imprimirlo»⁸⁶.

Y por si esto fuera poco, la asignación de dichas licencias no impedía al Santo Oficio la posibilidad de censurar la obra impidiendo su circulación⁸⁷.

Otra parte importante de los preliminares consiste en la dedicatoria, presente en la mayoría de los manuales y que suele hallarse a veces también en forma de mención en las mismas portadas de las obras. Las dedicatorias nacen como un instrumento «para avalar la obra»⁸⁸ y se dirigen a las autoridades eclesiásticas y/o civiles (obispos, miembros del Consejo Real, etcétera) respondiendo a la necesidad de favorecer la concesión de aprobaciones y licencias⁸⁹. El licenciado y cura de Quéntar y Dúdar, Baltasar de Rienda, dedica su *Carta Exortatoria* al arzobispo de Granada Don José de Argaiz pidiendo la bendición y la protección de la obra:

«Hincado de rodillas, y con la reverencia devida à la dignidad, y zelo Apostolico de V.S.I. ofrezco, y dedico à su zelosa vigilancia esta carta, que he compuesto, conforme à mi pobre talento [...] Y assi suplico à V.S.I. le eche su bendicion, favorezca, y autorice»⁹⁰.

El elemento probablemente más significativo del paratexto, sin embargo, está representado por el prólogo, pues aquí se explican las razones de la producción de la obra, a saber el objetivo concreto que intenta alcanzar el autor con la publicación del manual⁹¹. Coherentemente con sus razones de ser, dos temas parecen predominar en los prefacios consultados: por un lado la correcta formación y preparación de los confesores⁹², tema

⁸⁶ *Instruccion de confesores...*, fols. 3v-4r.

⁸⁷ De los Reyes Gómez, “La estructura formal del libro antiguo español,” 36.

⁸⁸ *Ibid.*, 15.

⁸⁹ *Ibid.*, 49–50. El manual del palermitano Francesco Calona, por ejemplo, está dedicado a Lancellotto Castello, miembro, entre otras cosas, del Consejo Real y del “Tribunale del Real Patrimonio” del Reino de Sicilia: Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fols. 3-8.

⁹⁰ Baltasar de Rienda, *Carta exortatoria qve escribe el licenciado Baltasar de Rienda, beneficiado, y cura de los lugares de Quentar, y Dudar, a vn amigo svyo beneficiado de cierta iglesia del arçobispado de Granada, exortandole à la predicacion del Santo Evangelio à sus feligreses, y aplicacion al confesionario, para mayor gloria de Dios, y fruto de su alma, y de las agenas* (Granada: Baltasar de Bolibar, 1662), fol. 2r. BHR/A-031-246 (2-1).

⁹¹ Martín Molares y Ruiz Astiz, “«Para común utilidad de las almas»...,” 17–20.

⁹² En el tratado de Alonso Fernández, por ejemplo, se encuentra un llamamiento dirigido a las jerarquías eclesiásticas para solicitar una adecuada preparación de los confesores: «seria de grande effecto, que los praelados con grande instancia hiziessen que los confesores fuessen juntamente examinados assi en sciencia como en saber medicinar las almas para dexar los peccados». Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 12r.

recurrente en nuestros manuales, por el otro la educación de los penitentes, la voluntad de salvar sus almas.

Una perspectiva muy atenta a los problemas de la confesión de los penitentes la encontramos en el prólogo del confesionario de Fray Francisco de Alcocer, en el que el autor afirma que el objetivo principal que se propone a través de su obra es enseñar a los fieles cómo recibir el sacramento y qué pecados confesar:

«Que ha el pecador de hazer para que la penitencia sea verdadera y confessar sus pecados, trato yo con toda brevedad en este confesionario. [...] Declaro quando el pecado es mortal, y quando venial, por ser cosa muy puechosa [provechosa], y aun necessaria para que los penitentes vean que pecados son obligados a confessar, y el peso en que han de tener cada cosa y pecado»⁹³.

El mismo Francisco de Alcocer sigue añadiendo, en el prólogo, algunos consejos dirigidos a los lectores sobre cómo utilizar provechosamente su manual:

«Cada uno se aproveche de lo que le tocara segun lo que le uviere acaecido, y se acordare. Y no piense el penitente que ha de yr atado à las palabras que yo digo, ni acusarse al pie dela letra como aqui va, mas delo dicho aprenda como se ha de acusar»⁹⁴.

Expresamente dirigida a los sacerdotes – en particular a los confesores de las misiones populares – es la obra del jesuita Paolo Segneri, *Il Confessore Istruito*, en el que el autor afirma que el propósito principal que se persigue con la publicación del manual consiste en la educación de los confesores neófitos: «mi figurerò di discorrere con un confessore novello, che sia capace egualmente, e desideroso d'essere bene istruito»⁹⁵.

⁹³ Francisco de Alcocer, *Confessionario breve y muy provechoso para los penitentes. compuesto por Fray Francisco de Alcocer de la orden de los frayles menores de observancia de la provincia de Santiago. En el qual con toda brevedad y claridad se ponen todos los pecados ordinarios, y comunes à todos. Y agora se añaden de nuevo los pecados de algunos particulares estados y officios, y muchos capitulos muy provechosos para los confesores y penitentes. Y declarase quando el pecado es mortal, y quando venial. Y van puestas las cosas particulares que en lo que aqui se toca se declararon, y ordenaron en el sancto Concilio Tridentino* (Cordova: en casa de Francisco de Cea, Impressor de Libros, 1592), fol. 3r. BHR/A-016-451.

⁹⁴ *Ibid.*, fol. 3v.

⁹⁵ Paolo Segneri, *Il confessore istruito. Operetta in cui si dimostra ad vn confessor nouello la pratica d'amministrare con frutto il sagramento della penitenza. Data in luce da Paolo Segneri della compagnia di Giesu. Per maggior vtile delle sacre missioni* (In Brescia, Modena, Bologna, & in Palermo: Pietro dell'Isola, 1681), fol. 7. BCRS Antiqua II.3858. El manual de Segneri fue muy popular en España y se ha publicado en varias ediciones, la primera en Madrid en 1695: *El confessor instruido obra en que se le muestra al confessor nuevo la practica de administrar, con frutto, el sacramento de la penitencia. Dada a luz en la lengua toscana*

No es inusual encontrar en estos apartados aspectos de competencia editorial, en los que se resalta – debido a la abundante producción de textos relativos a la confesión en toda la época confesional – la originalidad de la obra al tratar, a diferencia de los otros manuales, temas poco investigados. Algunos autores justifican la publicación afirmando el carácter concluyente de su propio trabajo: «aunque es verdad que ay mucho escripto de la materia de penitencia y confession, mas no lo ay de lo que aquí tratamos [...] esto pocos lo tratan»⁹⁶.

La cuestión de la publicación del manual de Alonso Fernández merece una profundización puesto que está directamente relacionada con otra obra divulgada por el obispo de Córdoba Cristóbal Rojas y Sandoval a raíz del sínodo de 1568⁹⁷, en cuya redacción nuestro autor tuvo presumiblemente un papel esencial. Este documento, hecho circular entre los sacerdotes del obispado de Córdoba como una herramienta para ayudar a los confesores a desempeñar más eficazmente sus tareas, representó probablemente la base sobre la que el licenciado Alonso Fernández construiría la estructura de su manual⁹⁸.

Interesante es, por lo que respecta al prólogo, el caso del manual de Bartolomé de Medina: las razones que motivaron la publicación de la obra, según como está escrito en la amonestación al lector, residirían en la voluntad de poner fin a las malas interpretaciones del pensamiento del autor – catedrático en la Universidad de Salamanca – por parte de sus discípulos a través de la circulación de apuntes incorrectos de sus lecciones⁹⁹:

por el reverendissimo P. Pablo Señeri, de la compañía de Jesus, predicados de N.SS.P. Inocencio XII. Para mayor util de las sagradas misiones. Y traducida en nuestro idioma por Don Iuan de Espinola Baeza Echaburu (En Madrid: por Juan Garcia Infançon, 1695). BHR/A-003-443. Sobre Segneri, importante escritor y predicador, véase Benedetto La Padula, ed., *Padre Paolo Segneri a 380 anni dalla nascita* (Nettuno: Edizioni del Gonfalone, 2004); Giuseppe Mellinato, “Paolo Segneri,” DHCI, 2001.

⁹⁶ Fernández, *Tratado de algunos documentos y avisos...*, fol. 7v.

⁹⁷ Cristóbal Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos, que el Illustrissimo y Reverendissimo Señor Don Christoval de Rojas y Sandoval Obispo de Cordova del Consejo de su Magestad dio a los rectores y confesores de su obispado, a cerca de la prudencia que devian guardar consigo mismos, y con sus poenitentes en la administracion del sancto sacramento de la confession, lo quales dio enel synodo, que celebro en Cordova año de 1568* (Cordova: Iuan Baptista, [156-?]). BHR/A-017-271 (1).

⁹⁸ «parecio a el Arçobispo de Sevilla (a quien yo servia) Don Christoval de Rojas y Sandoval, siendo Obispo de Cordova, que convenia sacarlo a la luz [este manual], e imprimirlo en mi nombre, y en esto insistio muchos dias, mandandome que lo hiziese assi, pues en su nombre no podia imprimirse por no ser su Señoria el author, lo qual siempre resisti, hasta que se dio, orden como no sacase nombre de author, sino que *su Señoria lo dava a los curas y confesores de su Obispado, y assi anduvo impresso algunos años*. Al presente a algunas personas graves, y deseosas de mayor servicio de Dios, y de el bien commun, viendo que ay demanda deste tratado, y que sera provechoso, les ha parecido ser justo, que se buelva a imprimir, y *que me declare por author del, pues es notorio ser Io*» (la cursiva es mía). Fernández, *Tratado de algunos documentos y avisos...*, fols. 8v-9r.

⁹⁹ El caso del manual de Bartolomé de Medina nos da la ocasión de subrayar un aspecto obvio pero relevante cuando hablamos de literatura confesional: el conjunto de libros impresos representa sólo una parte de las

«Este libro, Christiano Lector, se sacó por los discípulos, que oyendo al maestro lo escrivian como cada uno entendia, y podía sacar, y dividióse en tantas manos, que tuvo obligacion el autor de reverlo y emendarlo, para que con este emendado se corrijan los que andan de mano, y por esta causa se imprimio, por bien y provecho delos discípulos»¹⁰⁰.

Con la lectura de esta tipología de fuentes nos damos cuenta de que los manuales de confesores, lejos de ser abstractas obras teológicas, representan en cambio, unos textos muy vinculados con el entorno en el que nacen. El jesuita Antonio Fernández de Córdoba, en el prólogo de la segunda edición de su obra, afirma por ejemplo, que sintió la necesidad de añadir una serie de informaciones y prescripciones relacionadas con la especificidad tanto social como laboral de la ciudad de Granada:

«Y en la segunda parte añado aora los oficios de Alcalde de Corte, y Fiscales de la Chancilleria de Granada, y Colegiales, opositores, y Catedraticos, y otros muchos oficios: y porque en Granada es mayor el trato de la seda, y es menester que el Confessor sepa las ordenanças que tienen [...] y sus obligaciones en breve»¹⁰¹.

Igualmente relacionada con Granada es la *Carta Exortatoria* de Baltasar de Rienda, cuyo prólogo contiene un serio llamamiento a una mejor y más profunda predicación en los lugares alrededor de la ciudad, a una mayor presencia eclesiástica en los pueblos, a un más frecuente *pasto espiritual*:

«los señores Arçobispos, y Obispos cuydan, que en las Ciudades aya Sermones muy á menudo, y en algunas Iglesias todos los Domingos, como en Granada. [...] Si en todas las Ciudades, y lugares se hiziera lo que en Granada, bastaria, aunque mas abundante doctrina hubiera, si los Curas, à imitacion de su Matriz, hizieran lo mismo en sus Parroquias, ó Iglesias. Pero algunos lugares solo tienen sermones los Domingo de Quaresma en todo el año, y lo demas del tiempo, carecen de enseñança»¹⁰².

Nuestro autor, además, después de denunciar el “narcisismo” retórico de algunos predicadores, invoca la adopción de un lenguaje menos complejo y más cercano a los fieles, comprensible para todos:

obras dedicadas al tema de la confesión, dado que muchos manuales probablemente permanecieron a nivel de manuscritos.

¹⁰⁰ Medina, *Breve instrvction...*, prefacio s./p.

¹⁰¹ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, prefacio s./p.

¹⁰² Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 9r-9v.

«los Predicadores pocas vezes explican la doctrina, si no los mas se divierten à conceptos inútiles, que los labradores sencillos no entienden, que ni son de gloria de Dios, ni de provecho à las almas de los oyentes, y solo sirven al aplauso del Predicador»¹⁰³.

La falta de una adecuada y frecuente predicación producía, en opinión de Baltasar de Rienda, la ignorancia por parte de amplias masas de fieles de las más básicas doctrinas de la religión cristiana; nuestro autor recuerda el caso concreto que se produjo con ocasión de la visita pastoral del arzobispo Martín Carrillo, durante la cual los fieles no supieron contestar a las preguntas del prelado sobre los fundamentos doctrinales del cristianismo:

«quando el señor D. Martin Carrillo, Arçobispo de Granada, vino à visitar estos lugares, juntò a la gente dellos, y nos hizo una platica, encargandonos este cuidado, y llamando à diez, o doze hombres de los mas ancianos, y entendidos, les preguntò el misterio de la Santissima Trinidad y Encarnacion, y no los supieron, y por ello nos reprehendiò á los Curas, porque no les aviamos enseñado, y à ellos, porque no los sabian»¹⁰⁴.

Por lo que respecta al prólogo del manual siciliano de Marcello Crasso, *Confessionario Ouero Accusatorio*, es interesante la presencia de una invocación en verso “alle Devote Donne e Penitenti”, en la que se insta a las mujeres a leer la obra del autor y a encomendarse a los confesores para alcanzar su propia salvación:

«Donne pentite de i passati errori,
Chi contra il grand’Iddio commesso havete.
Se cerchiate alli piè de i Confessori
Sapervi confessar; e ancor vorrete
Sciogliervi dalli lacci, e dagli horrori,
Che dalla carne, e’l mondo haver solete
Fuggendo dalli man di Satanasso
Legete l’opra di Marcello Grasso.
Questi, che co’l suo dolce, & chiaro stile.
Sciolse un tempo li dubbi à i Confessori.
Hor con un’altro modo breve, e humile
Dimostra a’ penitenti i lor errori,
Spiegando del peccato il frale e’l vile
E della penitenza i gran thesori;

¹⁰³ *Ibid.*, fol. 9v.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Loda dunque (divoto) il tuo Fattore,
Er prega alcuna volta per l'Autore»¹⁰⁵.

Antes de que pasemos al análisis del cuerpo del texto de nuestros manuales de confesores hay que mencionar brevemente la cuestión del formato: la función didáctica de estas obras, para ser eficaz, suponía una difusión en gran escala de los manuales entre los curas y los fieles y, a la vez, un formato que consintiera una utilización manejable y cómoda, como el octavo y el doceavo, que no por casualidad serían preponderantes en los siglos de la edad confesional¹⁰⁶.

2.3.1. *Un vademécum dogmático*

Los manuales de confesores, además de indicar con abundancia de detalles todas las fases de la administración del sacramento y de la consiguiente actuación del confesor y, a veces, de los penitentes, se ocupan de resumir, generalmente en las primeras partes del texto, el significado y las razones de la penitencia, aclarando las posibles dudas teológicas al respecto, configurándose de hecho, como una especie de vademécum dogmático de la confesión¹⁰⁷.

La justificación de la confesión como práctica absolutoria se basa esencialmente, según la interpretación católico-romana de las Sagradas Escrituras, en tres pasos bíblicos del Nuevo Testamento, precisamente en los Evangelios de Mateo y Juan:

«Y a ti daré [Pedro] las llaves del reino de los cielos. Y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos, y todo lo que desatares sobre la tierra, será también desatado en los cielos [Mateo, 16,19]».

«En verdad os digo, que todo aquello lo que ligareis sobre la tierra, ligado será también en el cielo, y todo lo que desatareis sobre la tierra, desatado será también en el cielo [Mateo, 18,18]».

«A los que perdonareis los pecados, perdonados les son; y a los que se los retuviereis, les son retenidos [Juan, 20,23]»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. s./p.

¹⁰⁶ Por lo que respecta las obras de teología moral observamos una amplia utilización del formato en cuarto. Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 106–7; Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010), 182.

¹⁰⁷ Morgado García, “Pecado y confesión en la España moderna...,” 123–27.

¹⁰⁸ Felipe Scio de San Miguel, *La Santa Biblia traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos* (Madrid: Gaspar y Roig, 1854), 43, 47 y 259.

Estos tres versículos representan el fundamento sobre el que ha sido posible la elaboración de la teoría del “poder de las llaves”, o sea de la facultad por parte de la Iglesia de “atar y desatar”, de perdonar los pecados. La evolución de dicha teoría fue bastante paulatina si consideramos que habrá que esperar hasta el Concilio de Florencia del año 1439 para que se formule de una forma contundente el hecho de que el sacramento de la confesión determina la absolución de los pecados. A través del “poder de las llaves” el confesor remite la culpa¹⁰⁹; de este modo la clase sacerdotal recibía un poder y una responsabilidad inmensa: «sacerdotalism could ask no more; by successive steps it had succeeded in eliminating God from the pardon of sin and had replaced him with the priest»¹¹⁰.

A lo largo de esta lenta evolución doctrinal naturalmente no faltaron debates, dentro del mundo de la especulación teológica, en relación con la materia y la forma del sacramento de la penitencia y, pese a la definición dogmática tridentina¹¹¹, las controversias prosiguieron también en edad postconciliar, sobre todo por lo que se refiere a la concesión de la absolución. Nos llevaría demasiado lejos abarcar aquí el tema del tuciorismo, del probabiliorismo, del probabilismo – con sus viradas laxistas – y del rigorismo¹¹²; lo que importa subrayar, sin embargo, es que el reflejo de los dictámenes conciliares así como de los debates teológicos al respecto lo encontramos en varios manuales, donde se aborda la

¹⁰⁹ No la pena que de todas formas es necesario expiar en la tierra o en el Purgatorio. Cfr. Alessandro Calamato, *Istruzione de' penitenti del R. D. Alessandro Calamato, messinese. Nella quale s'insegna il modo di ben confessarsi sacramentalmente. Con una breve regola per la confessione generale fruttuosamente. Utile a ogni stato di persone* (In Messina: Placido Grillo, 1732), fol. 38. BRUMe 172 4. Hemos consultado la cuarta edición del manual de Calamato, cuya primera impresión, sin embargo, se remonta al año 1628.

¹¹⁰ Lea, *A History of Auricular Confession...*, 105–67

¹¹¹ A este respecto el Concilio de Trento, probablemente también para rebatir las argumentaciones protestantes, reafirmó con fuerza la potestad del poder de las llaves: «dominus noster Iesus Christus, e terris ascensus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tanquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuncient». *Concilium Tridentinum*, sessio XIV, cap. V, COD, 706.

¹¹² Al respecto véanse Isaac Vázquez Janeiro, “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVIII,” en *Historia de la Iglesia en España: la Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, ed. Ricardo García-Villoslada y Antonio Mestre, Vol. 4 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979); Dionisio Borobio, *El sacramento de la penitencia en la escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006); Teófanos Egido López, “Los casos de conciencia y la conciencia de los casos,” en *Las Españas que (no) pudieron ser: Herejías, exilios y otras conciencias (s. XVI-XX)*, ed. Manuel Peña Díaz (Huelva: Universidad de Huelva, 2009), 93–113; Massimo Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953); Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, 3 vols. (Milano: Fratelli Bocca, 1944); Rafael Ruiz, *O sal da consciência: probabilismo e justiça no mundo ibérico* (São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015); Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 146–48; Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession...*, Vol. 2, 285–411; Delumeau, *La confesión y el perdón...*, *passim*.

cuestión de la “materia” y de la “forma” de las que está constituido el sacramento, deteniéndose especialmente sobre los temas de la atrición y de la contrición¹¹³.

La contrición, según la formulación tridentina¹¹⁴, es un dolor intenso que siente el fiel por haber ofendido a Dios con sus pecados, una aflicción determinada por el amor filial hacia el Padre, acompañada por el propósito de no pecar en el futuro; la atrición (o contrición imperfecta), en cambio, es un dolor causado no por el amor a Dios, sino por miedo al infierno y a la punición divina¹¹⁵. Ahora bien, aunque la contrición en su calidad de materia del sacramento es uno de los requisitos fundamentales para la remisión de los pecados, se postuló que la mera atrición, es decir una compunción imperfecta, sería suficiente para obtener la reconciliación en cuanto, junto con «el suplemento de gracia»¹¹⁶ conseguido a través de la absolución impartida por el sacerdote, permite que el penitente de “atrído” se vuelva a “contrído”: *Ex attrito fit contritus*¹¹⁷. Se trata, con toda evidencia, de una doctrina más bien condescendiente con los penitentes y de la que podemos encontrar una coincidencia en las páginas del manual de Bartolomé de Medina, quien ha sido considerado – como “padre” de las doctrinas probabilistas – uno de los representantes más significativos de esa teología “indulgente”¹¹⁸:

«aunque este dolor imperfecto [la atrición] por si solo no basta a dar vida al alma, reconciliandola con Dios, pero junto con el sacramento la resuscita, y da gracia, haziendo, como dizen los Theologos, al hombre de atrito a contrito. Y por esto se llama este sacramento de muertos, porque aunque el penitente venga en pecado, con sola atricion recibe por virtud del sacramento gracia, y perdon»¹¹⁹.

¹¹³ La “materia” del sacramento de la penitencia está constituida por los actos del penitente – a saber contrición, confesión y satisfacción –, mientras que la “forma” consiste en las palabras de absolución pronunciadas por el confesor. *Concilium Tridentinum*, sessio XIV, cap. III, COD, 704–5.

¹¹⁴ *Ibid.*, cap. IV, 705.

¹¹⁵ «Atricion es pesarnos de aver ofendido a Dios por el temor de las penas del Infierno, perdida de gloria, ó torpeza del pecado. Y Contricion es pesarnos de aver pecado, por la gran bondad de Dios, que hemos agraviado». Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 23v. Cfr. Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fols. 27-31; Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 27; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 67-79.

¹¹⁶ Delumeau, *La confesión y el perdón...*, 47.

¹¹⁷ Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 27.

¹¹⁸ Delumeau, *La confesión y el perdón...*, 45-69 y 109-29.

¹¹⁹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 5r. Nuestro autor vuelve más veces sobre este tema remarcando la suficiencia de la atrición a fin de la reconciliación. *Vid.* fol. 57r-57v. La misma argumentación la encontramos en el *Confesionario* de Francisco de Alcocer: «si el dolor del penitente es imperfecto, por no ser contricion verdadera, sino solamente atricion, por la absolucion alcançara perdon de sus peccados y la gracia divina y se salvaran, por solo aver recebido el Sacramento de la penitencia». Alcocer, *Confesionario breve...*, fol. 38v, así como en el manual del mesinés Alessandro Calamato: «l'atto dell'attrizione per virtù della Confessione Sacramentale, opera nell'anima come la contrizione». Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 28.

La afirmación del probabilismo como sistema moral, según la explicación dada por Bartolomé de Medina, en la que dictamina¹²⁰ que es permisible seguir una opinión probable incluso en presencia de otra opinión más probable, queda reflejada en muchos manuales de los siglos XVI y XVII. Esta teoría implicaba un cambio en las relaciones entre penitentes y confesores, dado que estos últimos estaban obligados a absolver al reo si la opinión de éste hubiera sido “probable”, incluso en contra de la opinión del mismo confesor¹²¹:

«quando el penitente uviere hecho alguna cosa, siguiendo opiniones provables de hombres doctos aunque el confessor tenga la contraria opinion por mas provable, esta obligado a absolverle, porque el penitente no pecca guiandose por opiniones provables, luego injustamente se le quitaria por ello la absolucion»¹²².

Los manuales de confesores reflejan, como hemos dicho, según los casos, las distintas opiniones de los autores dependiendo de sus perspectivas más o menos laxistas, rigoristas, etc.; cabe destacar que las diferentes posturas teológicas no quedaban circunscritas simplemente en el plan de la reflexión doctrinal, sino más bien implicaban desiguales actitudes por parte de los confesores a la hora de administrar el sacramento, produciendo de este modo diversas – a veces opuestas – soluciones en relación con los casos concretos que los penitentes de cuando en cuando sometían a sus padres espirituales. La heterogeneidad de las opiniones y, por lo tanto, de los remedios aplicados por los confesores era motivo de preocupación para nuestros autores, quienes abogaban por una mayor uniformidad confesional:

«tengo por cierto, que no es la menor causa de la poca enmienda de los penitentes la diversidad de opiniones, que ay en los confesores. [...] Cosa notoria es, que si uno va por un camino, y todos los que encuentra le enseñan el camino y le informan de la verdad, que no se perdera: mas si encuentra muchos, y cada uno le informa contrario del otro estara confusso y no acertare por donde a de yr»¹²³.

¹²⁰ En su *Expositio in primam secundae Angelici doctoris D. Thomae Aquinatis* (1577).

¹²¹ Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 146–48; Francisco Luis Rico Callado, “La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las ordenes religiosas,” *Studia Historica: Historia Moderna* 34 (2012): 304–9.

¹²² Medina, *Breve instrvction...*, fol. 248r.

¹²³ Fernández, *Tratado de algunos documentos y avisos...*, fol. 12v-13r. Las mismas preocupaciones las encontramos en los *Documentos y avisos* enviados a los confesores de la diócesis de Córdoba por Cristóbal de Rojas y Sandoval; aquí se pone directamente en relación la tendencia al pecado de los penitentes con la discrepancia de opiniones entre los confesores: «los unos relaxan, y dan largas licencias, a los que otros han

Cada manual presenta, adicionalmente, en línea con las características de la literatura religiosa de la época, una amplia gama de referencias a otros manuales y libros, a las Sagradas Escrituras y, sobre todo, a las obras de los Padres de la Iglesia; los distintos pasos y citas dentro del texto sirven para justificar, a través del prestigio de una *auctoritas*, las afirmaciones de nuestros autores, brindándole de este modo una cierta legitimación¹²⁴.

En cambio, están casi ausentes, en las fuentes consultadas, los elementos de controversia confesional hacia los protestantes; esta carencia se puede explicar con el carácter propiamente didáctico de los manuales, instrumento de formación doctrinal y disciplinamiento del clero y de los fieles, más que de polémica teológica. Con todo, resulta interesante observar que una de las pocas referencias explícitas de condena de las doctrinas de los reformadores, en particular de la justificación solo por la fe, la encontramos en un manual de la segunda mitad del Seiscientos, la *Carta exortatoria* de Baltasar de Rienda y no en las obras más cercanas temporalmente al periodo más agudo del enfrentamiento confesional:

«Con los que confían demasíadamente [en el perdón de los pecados]. Estos pecan por carta de más, porque hacen estribo, y fundamento en la Misericordia de Dios para perseverar en sus maldades. Esta es la heregia de los Luteranos»¹²⁵.

2.3.2. *El juez y el médico*

«L'una era d'oro e l'altra era d'argento;
pria con la bianca e poscia con la gialla
fece a la porta sì, ch'i'fu' contento.
“Quandunque l'una d'este chiavi falla,
che non vi volga dritta per la toppa”,
diss'elli a noi, “non s'apre questa calla”».
Dante, *Divina Commedia, Purgatorio, IX*¹²⁶.

estrechado: otros absuelven, a los que sus compañeros justamente negaron la absolución, diciendo ser demasiados en estrechar, de manera que cada cual sigue camino diverso: lo cual no puede ser sino mucho daño del ganado del Señor». Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 2v.

¹²⁴ El manual de Paolo Segneri, por ejemplo, incluye al final de cada capítulo la lista de las *auctoritas* y las referencias de las obras que justifican lo expuesto en el cuerpo del texto. Segneri, *Il Confessore istruito...*, *passim*.

¹²⁵ Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 35r.

¹²⁶ «Una era de oro, la otra era de argento:/ con la blanca, después con la dorada/ tocó la puerta con mi gran contento./ “Cuando una llave está desarreglada,/ no puede hacer girar la cerradura”;/ dijo, “y la puerta queda bien cerrada”». *La divina comedia de Dante Alighieri. Traducción en verso ajustada al original por Bartolomé Mitre* (Buenos Aires: Centro cultural “Latium,” 1922), 257.

La *Divina Commedia* de Dante Alighieri, que cuenta la historia del viaje ultraterreno de su autor entre Infierno, Purgatorio y Paraíso – además de representar una de las composiciones de referencia de la literatura mundial – podría ser considerada la más importante obra dedicada al tema del pecado; el pecado es el *leitmotiv* del texto, presente unas veces como castigo perenne o temporal para aquellos que “han caído”, otras como recompensa eterna para los que supieron rechazarlo¹²⁷.

En uno de los cantos más complejos, a nivel de simbolismo, de la imponente obra – el noveno del Purgatorio, dedicado a la confesión, al sacramento de la penitencia como medio en manos del cristiano para alcanzar la gracia divina –, Dante anticipa alegóricamente la duplicidad entre la función de juez y la de médico desempeñada por el confesor, que luego encontraremos en nuestros manuales; casi al final del canto (versos 117-123), el poeta hace referencia a dos llaves místicas: una de oro, que simboliza la facultad judicial de absolver al penitente por parte del sacerdote; la otra de plata que alude a la necesaria sapiencia del confesor a fin de conocer y curar los pecados. Ambas llaves resultan, a los ojos del poeta florentino, imprescindibles para conseguir la salvación; si una de las dos no funciona «la puerta queda bien cerrada»¹²⁸.

Las metáforas del juez y del médico, en efecto, son las imágenes más recurrentes en los manuales de confesores a la hora de describir el papel de éstos; aunque no faltan otras representaciones – por ejemplo las del “padre” y del “doctor” –, serán esas figuras en cierto modo antitéticas, el juez y el médico, las más adecuadas para indicar el doble rol del confesor: como juez es titular del poder de “atar y desatar” y le corresponde castigar los pecados y decretar las formas de expiación de las penas «imponiendo penitencias punitivas, proporcionadas a las culpas [...] representandole vivamente [a los penitentes], y con palabras gravissimas la fealdad de sus pecados»¹²⁹; como médico tiene la tarea de curar y sanar a sus “pacientes”:

«el confessor exercita dos officios, officio de juez y officio de medico; y assi como para juzgar bien, es obligado a poner diversos medios para acertar en el substanciar, y mirar el processo para no herrar en el juzgar de la causa, assi en quanto es medico, ha de usar de diversos remedios para sanar su enfermo»¹³⁰.

¹²⁷ Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 376–77.

¹²⁸ *La divina comedia...*, 257.

¹²⁹ Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 22r-22v.

¹³⁰ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 20v.

Bartolomé de Medina, en línea con las metáforas señaladas, desarrolla en el prólogo de su manual un paralelismo entre las enfermedades físicas y las enfermedades del alma hablando de los sacramentos como medicamentos impartidos a los pacientes por los sacerdotes, verdaderos “médicos espirituales”:

«[Dios] para curar el cuerpo dio propiedades y virtudes a las yervas, plantas, piedras &c. Las cuales descubrió a los médicos corporales. y para dar salud al alma instituyó los santos sacramentos, comunicándoles la virtud, y eficacia de la pasión y sangre de Christo, dando la administración dellos a los sacerdotes, que son médicos espirituales»¹³¹.

El catedrático de Salamanca hace hincapié en el carácter “utilitario” de su obra, marcando un elemento de diferencia con otros manuales, a su parecer insuficientes desde el punto de vista práctico-didáctico a la hora de enseñar a los “médicos” como sanar las “enfermedades”:

«A ninguno deve parecer superfluo nuestro trabajo, despues de tantas sumas como ay compuestas de tan dotos varones, porque los mas dellos pretendieron enseñar mas la Theorica desta medicina que no la practica. [...] Yo por el contrario en este tratado he pretendido instituir un medico, que no solo sea hablador de la medicina del cielo, sino que la sepa praticar y aplicar con industria a los enfermos»¹³².

Los manuales postridentinos se caracterizan, todos, por la acentuación de la función judicial de la figura del confesor; el mismo lenguaje se hace más burocrático y jurídico. El confesor viene presentado como un “inquisidor”, en el sentido de que tiene la tarea de “inquirir”, y se convierte en un “policía” del fuero interno; debe saber indagar, sopesar los “crímenes” del reo y, finalmente, dictar la sentencia: «es juez espiritual en el fuero de la penitencia, y está a su cargo dar la sentencia conforme a lo alegado, y provado por el penitente, que es el reo, y el testigo»¹³³.

Baltasar de Rienda nos entrega, junto con las “canónicas” imágenes del juez y del médico, una distinta representación del confesor: entre las calidades que cada pastor de almas debe

¹³¹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 3v.

¹³² *Ibid.*, fol. 8r-8v.

¹³³ *Ibid.*, fol. 8r.

poseer, en efecto, el cura de Quéntar y Dúdar añade la fuerza del león, el canto del gallo¹³⁴ y el olfato fino del perro a la hora de descubrir los pecados¹³⁵.

La importancia de la función del confesor se enfatiza y magnifica en el manual de Segneri; aquí el ministro se presenta como un ser a medio camino entre Dios y los hombres:

«Tengono i Sacerdoti uno stato di mezzo trà Dio, e gli huomini. Con Dio sono huomini, con gli huomini sono Dei»¹³⁶.

Era necesario que el confesor conociera, a nivel teórico, los fundamentos teológicos del cristianismo, los cánones eclesiásticos, las constituciones sinodales de su diócesis; que supiera *discernere mortalia peccata a venialibus*¹³⁷ para determinar su gravedad, qué pecados estuviesen reservados a los superiores, etc.¹³⁸. En este sentido el manual de Bartolomé de Medina representa uno de los más notables textos de la época, al explicar con abundancia de detalles y con una estructura muy rigurosa las cualidades que cada confesor debe poseer para poder ejercer adecuadamente sus funciones¹³⁹.

En conformidad con las disposiciones de Trento¹⁴⁰ el ministro debe conocer también las “circunstancias” que modifican la especie de los pecados en cuanto alteran su peso y gravedad:

«Uno rubba cosa sacra, questo è sacrilegio, peccato più grave del furto: un’altro commette peccato carnale con una donna maritata, questo è adulterio, peccato più grave della semplice fornicazione, e così degli altri»¹⁴¹.

¹³⁴ «que para cantar, se hiee con las alas: assi tambien el Confessor, todo lo que persuadiere, ha de ser practicandolo primero en si». Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 22r.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 10.

¹³⁷ Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 5r; «[El confesor] como juez ha de tener sciencia para inquirir, y differenciar los peccados mortales, o veniales [...]. Pecado mortal es aquel que mata al alma, quitandole la vida espiritual de la gracia [...]. Pecado venial, es el que no haze al hombre enemigo de Dios, y que facilmente se perdona a los fieles». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 9v y 16r; Alcocer, *Confessionario breve...*, fols. 12r-23r; Segneri, *Il confessore istruito...*, fols. 15-16. La distinción entre pecados veniales y mortales debe mucho a la elaboración doctrinal de San Augustin, que condicionaría toda la reflexión teológica futura al respecto. Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 356–57.

¹³⁸ La denominada “ciencia” del confesor, «perche niuno può, ne deve essercitare un’officio, che non intende, ne sa come lo debba essercitare». Bertaut, *Il direttorio de’ confessori...*, fol. I.

¹³⁹ Los primeros tres capítulos del segundo libro de la obra de Medina están dedicados respectivamente al poder, a la bondad y a la prudencia del confesor.

¹⁴⁰ *Concilium Tridentinum*, sessio XIV, cap. V, COD, 705–7.

¹⁴¹ Calamato, *Istruzione de’ penitenti...*, fol. 22.

Dentro del marco de los pecados sexuales, por ejemplo, no serían juzgadas del mismo modo las relaciones con mujeres solteras (*fornicación simple*) o casadas (*adulterio*), como con religiosas (*sacrilegio*) o con familiares dentro del cuarto grado (*incesto*). El penitente estaba obligado a confesar las circunstancias no sólo de los pecados cumplidos, sino también aquellas que quedaban al mero nivel de pensamiento ya que «mayor pecado es consentir en el desseo de un estupro, que de una simple fornicacion, aunque la obra no se aya efectuado»¹⁴².

Otro punto importante que todos los ministros de la confesión debían tener muy presente era la inviolabilidad del secreto, el denominado “sigilo confesional”: los autores ponen de relieve la absoluta confidencialidad de lo que se decía en confesión:

«en ningun caso puede el confesor declarar cosa alguna, por liviana que sea, la sabida dentro de la confesion, antes puede jurar que no sabe nada de lo sabido en confession; y como es tanto este secreto, que acabada la confession no puede hablar con el mismo penitente, sobre los peccados que el mismo penitente le confesso»¹⁴³.

A veces los manuales nos presentan algunas situaciones grotescas relacionadas con el deber del sigilo y que podrían producirse durante la administración del sacramento, como por ejemplo el caso de un penitente que roba la bolsa del ministro mientras se está confesando¹⁴⁴; en todas estas hipotéticas situaciones nuestras fuentes ofrecen a los confesores las respuestas más oportuna sobre cómo actuar caso por caso¹⁴⁵.

Sintetizando podemos decir que los manuales, por sus contenidos retóricos y didácticos, tienen la tendencia a crear un modelo “ideal” en el que reflejarse, o sea el modelo de un confesor consciente de su tarea dentro de la sociedad cristiana¹⁴⁶.

¹⁴² Medina, *Breve instrvction...*, fol. 20r; Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A5r-A5v; Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 16.

¹⁴³ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 48r. Cfr. Medina, *Breve instrvction...*, fol. 248v-254v; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 173-176.

¹⁴⁴ «si mientras confiessa, el penitente le hurta la bolsa al confessor, y se acusa de ello, [...] diga que essa no era confession, sino ficcion para hurtar». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 64r.

¹⁴⁵ *Ibid.*, fols. 62v-79r.

¹⁴⁶ Tarea de la que seguramente Baltasar de Rienda, como confesor y más en general como pastor, era muy consciente dado que en su *Carta exortatoria* nos ofrece una valiosa y personal visión sobre sus deberes de sacerdote así como sobre sus actividades en las iglesias de Quéntar y Dúdar. La figura de Baltasar de Rienda coincide con el modelo de párroco postridentino, esto es, un funcionario motivado y preparado: «Yo, pues, deseando cumplir en parte con mi obligacion, en la Quaresma, tres dias en la semana, de noche, quando ha venido la gente de trabajar, y el demas tiempo del año, los Domingos, y Fiestas de guardar, algunos años ha, hé hecho platicas en estas Iglesias de Quentar, y Dudar: [...] voy a la Iglesia de Dudar, adonde digo Missa [...] y a la tarde en la Iglesia de Quentar les leo [a los fieles] una hora, o media, en el libro, Guia de pecadores, del R.P.M. Fr. Luys de Granada, ò meditaciones de los Misterios de nuestra Fé, de el Padre Luys

2.3.3. La angustia de la confesión: el examen de conciencia

*Lacrimosa dies illa,
qua resurget ex favilla
judicandus homo reus.*

El historiador francés Jean Delumeau, en su importantísimo ensayo sobre el valor del pecado en la sociedad occidental (*Le péché et la peur*) afirma que «jamais une civilisation n'avait accordé autant de poids – et de prix – à la culpabilité et à la honte que ne l'a fait l'Occident des XIIIe-XVIIIe siècles»¹⁴⁷.

A partir de la baja edad media se produjo un cambio sustancial: en efecto, si en la tradición penitencial de la Iglesia antigua el pecado se perseguía públicamente en cuanto “hecho externo” socialmente relevante, que afectaba a la estabilidad de la comunidad cristiana, con el desarrollo de la teología escolástica se empezó a dar prioridad a los aspectos más íntimos y privados, al examen escrupuloso de la conciencia, de los pensamientos y de los deseos¹⁴⁸.

A raíz del IV Concilio de Letrán comenzaron a elaborarse y refinarse las metodologías de examen del pecado: la obligación de la confesión anual implicaba una nueva relación entre penitentes y confesores, más introspectiva y profunda; la vida del hombre tenía que ser indagada y analizada a la luz del pecado; el pecado era la llave de lectura de los asuntos humanos: «empieza el gran trabajo de culpabilización que será uno de los pilares del disciplinamiento eclesiástico»¹⁴⁹.

La confesión requería que el fiel se acercara al sacramento después de un atento y minucioso escrutinio de sus sentimientos, pensamientos y acciones, o sea examinando su propia vida cotidiana a través de las lentes del pecado y de la culpa¹⁵⁰; en este sentido parece asumible la opinión de Lea cuando afirma que la práctica de la penitencia produjo

de la Puente, ò Flos Sanctorum. Y todos los días de trabajo, despues de el Rosario que rezamos a coros un poco antes de anochecer, les explico dos, o tres palabras de la Doctrina Christiana». Rienda, *Carta exortatoria...*, fols. 14v-15r.

¹⁴⁷ Jean Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en occident. (XIIIe-XVIIIe siècles)* (Fayard, 1983), 9–10.

¹⁴⁸ Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 358–63; Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana,” 444–45; Loredó Narciandi y Blanco Trejo, “La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica,” 86–91.

¹⁴⁹ Pino Lucà Trombetta, “Genesi del modello di confessione della sessualità nel cattolicesimo moderno,” *Scienza e Politica*, no. 7 (1992): 35 (traducido del italiano); O’Banion, “«A Priest Who Appears Good»...,” 333–35.

¹⁵⁰ «que hagan [los fieles] el examen de la conciencia cada noche con gran rigor». Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 29r.

un sistema «that has, in a degree unparalleled elsewhere, subjected the intellect and conscience of successive generation to the domination of fellow mortals»¹⁵¹.

Paralelamente a los manuales de confesores en el sentido más estricto, florecieron – dentro del marco de la literatura confesional – obras relativas al examen de conciencia, acto preparatorio a la confesión propiamente dicha¹⁵². Se trata de libros de ejercicios espirituales creados con el objetivo de predisponer a los fieles a acercarse al sacramento de la confesión con el correcto estado de ánimo, o sea con contrición. Una obra importante en este sentido es la de Lorenzo Vander Hammen y León, *Modo de llorar los pecados*, impresa en Granada en el año 1649; aquí, el futuro Capellán de la Capilla Real de Granada¹⁵³, presenta un conjunto de consejos y prescripciones dirigidos a los fieles sobre como “llorar los pecados” y de este modo alcanzar la contrición; interesante resulta la manera con la que el penitente debía examinarse, así como la representación de Dios, destinada a infundir temor al *hombre humilde y barbaro*:

«Si quieres, pues, tener dolor verdadero, y cordial de tus pecados, escoge (especialmente de noche) no solo la hora acomodada en que te halles libre de ocupaciones, y de quien te inquiete, y busque, sino parte (si ser pudiere) retirada y secreta; el lugar mas oculto, y menos comunicable de tu quarto, ò casa. Aqui, pues, con humildad profunda, y reverencia grande, estando de rodillas delante de alguna devota Imagen, te recogeras dentro de ti [...]. Estando assi, considera que te hallas en presencia de la Magestad Divina. Mira a este tremendo Señor a modo de un Poderoso Monarca y Rey Soberano, sentado en Trono Magestuoso, rodeado de rayos, y resplandores, de luz inaccessible, y que le asisten Angeles y Santos. Iuzgate tu a modo de un hombre humilde y barbaro (de un villano, ò esclavo) y que entras a hablar a esta

¹⁵¹ Lea, *A History of Auricular Confession...*, V.

¹⁵² Era tan importante el examen de conciencia que de hecho se considera como uno de los requisitos previos para poder empezar la confesión: «quando el penitente no trae bien examinada su consciencia, y pensados sus pecados, para averlos de confesar en tal caso mandele que se vaya, y examine su consciencia, para saber dar cuenta de su vida». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 60v; Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 11r. Cabe señalar que en la edad postridentina se instituyó en las distintas diócesis la figura del lector de los casos de conciencia y que los confesores estaban llamados a participar periódicamente en los debates sobre las “soluciones” de dichos casos; organizadas por el Vicariato, las reuniones del clero secular representaban un medio adicional en la formación teológico-cultural de los confesores. Alonso Fernández, para poner un ejemplo, en su tratado nos cuenta cómo se procedió a mejorar la preparación de los sacerdotes en las diócesis andaluzas de Sevilla, Córdoba y Granada. Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 15r-15v.

¹⁵³ Sobre la vida de Vander Hammen y León véase María Luisa García Valverde y Zahira Véliz, “Don Lorenzo Van Der Hamen y León: vida en la corte y en el exilio en el siglo de oro español,” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, no. 167 (2006): 2–27.

Magestad Sagrada, lleno de turbacion, temor y miedo. De esta consideracion passa a hazer este exercicio, trayendo a la memoria los veynte Puntos que aqui brevemente te dibuxo»¹⁵⁴.

A lo largo del tratado, en muchos puntos de su exposición, Vander Hammen y León nos presenta una descripción perfectamente en consonancia con el gran esfuerzo de culpabilización del hombre al que acabamos de referirnos: los primeros consejos que nuestro autor ofrece al fiel, en efecto, consisten en conocer «el miserable estado en que te hallas»¹⁵⁵ y en considerarse merecedor «de muerte eterna por los delitos cometidos»¹⁵⁶ (Punto I); en el Punto II encontramos varias exhortaciones sobre cómo alabar a Dios y, tomando conciencia de la inconmensurable distancia entre Él y el hombre, sobre cómo postrarse¹⁵⁷: «vesme aquí Soberano Señor, que por mis enormes culpas, y graves pecados soy el mas vil hombre de la tierra, las hezes, la basura, y escoria del mundo»¹⁵⁸; el sentido de culpabilidad del hombre viene reforzado a través de imágenes, bastante severas, dirigidas a engrandecer el temor hacia el juicio divino: «considera un espantoso Tribunal sin Abogados, ni Procuradores [...], un Iuez sin cohechos, ni sobornos, ante quien no hay testigos falsos [...] donde no valdrán favores, ni descargos, y se executará por todo rigor la sentencia pronunciada con vara de hierro en la mano» (Punto XIV)¹⁵⁹.

Estamos ante una narración deliberadamente tendente a inculcar miedo a los fieles¹⁶⁰; imaginemos ahora qué efectos podían provocar al hombre de la edad moderna esas representaciones del juicio de Dios así como las aterradoras descripciones de la penas del Infierno:

«Estas serán tan excesivas, que apenas les darán lugar a pensar en otra cosa. [...] El tacto será atormentado con yelo y fuego terrible, llamas, nieve, y granizo. El oydo con voces horribles, y estruendo espantoso de perpetuo dolor y assombro, con entrañables gemidos, y queexas perdurables. El olfato con hediondez de abominables perfumes. Los ojos con

¹⁵⁴ Lorenzo Vander Hammen y León, *Modo de llorar los pecados. Exercicio espiritual. Eficaz mvcho para alcanzar vna verdadera contricion, y vtilissimo para disponerse qualquiera a la santa confession sacramental, segunda tabla despues del naufragio de la culpa* (Granada: Baltasar de Bolibar y Francisco Sanchez, 1649), fol. 2r-2v. BHR/A-018-351.

¹⁵⁵ *Ibid.*, fol. 3v.

¹⁵⁶ *Ibid.*, fol. 8r.

¹⁵⁷ «Començaras por una parte a aniquilarte, y afrentarte a ti mismo con las palabras mas ignominiosas que supieres, y el conocimiento proprio hallare: por otra engrandeceràs a la Magestad de Dios viuo con los titulos mas precelentes que el corto caudal humano te ofreciere». *Ibid.*, fol. 8v.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, fols. 71v-72r.

¹⁶⁰ Bartolomé de Medina, por su parte, incluye en su manual un párrafo titulado *Para espantar a los confiados, sobervios y rebeldes*, Medina, *Breve instrvction...*, fol. 236r-236v.

perpetuas tinieblas, con la vista de los horrendos cuerpos que tienen, y de los inenarrables tormentos que ven exercitar en si, y en sus vecinos. El gusto con padecer rabiosa sed, que se les templará con algún humor corrupto y hediondo»¹⁶¹.

Tras haber turbado y aterrorizado al fiel, sin embargo, el sacerdote, en coherencia con sus deberes de guía espiritual y sus funciones de “médico”, ofrece la “solución” para hacer frente al pecado indicándole el camino para alcanzar la salvación; el remedio consiste en un frecuente examen de conciencia, en la confesión, “segunda tabla después del naufragio de la culpa”, y en el seguir meticulosamente las instrucciones de los padres espirituales: «Iuzgate a ti mismo porque no seas juzgado, examina tu conciencia, condenate, acúsate, corrígete, porque el Soberano Iuez de tu causa no te condene. Confieffate, pues, y recibe los avisos necesarios»¹⁶².

Todos los fieles, entonces, debían confesarse y someterse a la jurisdicción del confesor; éste, a través del interrogatorio en el confesionario, evaluaba la gravedad de los pecados cometidos, dictaba la sentencia, imponía las penas que cumplir en aras de la “satisfacción”. La obligación de la confesión, cabe repetirlo, era el eje de la estrategia del disciplinamiento social católico: cada persona debía presentarse por lo menos una vez al año ante el confesor y someterse a su interrogatorio y juicio.

2.3.4. *El interrogatorio*

«La Confessione Sacramentale altro non è, che una manifestazione secreta de proprij peccati à piedi del Confessore»¹⁶³.

Los manuales nos indican cuál tenía que ser la conducta de ambos “protagonistas”, el confesor y el penitente, durante el interrogatorio. El confesor debía animar al fiel, ganarse su confianza, ser “misericordioso” y comprensivo; las fuentes consultadas subrayan la importancia, por parte del sacerdote, de mantener una gestualidad y una postura

¹⁶¹ Vander Hammen y León, *Modo de llorar los pecados...*, fol. 85v-86r.

¹⁶² *Ibid.*, fol. 76v. Calamato, por su parte, añade: «Ponga dunque il penitente gran studio, ed usi ogni diligenza in esaminar la coscienza, discorrendo per li dieci comandamenti di Dio, e per li sette vizj capitali, e vada vedendo quali ha trasgredito, e quante volte è incorso in ciascheduno di essi con i pensieri, colle parole, e colle opere». Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 21.

¹⁶³ *Ibid.*, fol. 18.

adecuada¹⁶⁴, incluso frente a crímenes atroces, para que el penitente no se desconcierte a la hora de contar sus pecados¹⁶⁵. El *ars confitendi* era una técnica que requería destreza, una operación de “obstetricia espiritual”¹⁶⁶ en la que el sacerdote a través de la escucha, antes, y del interrogatorio, después, debía conducir el fiel a cambiar de vida, alejarle del pecado y otorgarle la absolución sacramental¹⁶⁷: los manuales proporcionan, con abundancia de detalles, la metodología del interrogatorio y de las técnicas de análisis “psicológico” de la vida del pecador¹⁶⁸.

¿Cómo debía ser recibido el penitente? El ministro de la confesión, según las prescripciones encontradas en nuestras fuentes, tenía que acoger al pecador con «rostro grave, pero muy alegre»¹⁶⁹, mandarle que se quitara la gorra – o eventuales armas que trajera consigo – y que se arrodillara ante él. Era importante que el fiel no estuviera cara a cara con el sacerdote, «sino que lo tenga [el rostro] buuelto a un lado»¹⁷⁰; especialmente en el caso de confesiones de mujeres, al ministro se le pedían mayores precauciones para evitar posibles “inconvenientes” derivados de la cercanía dentro del confesionario: «ha de estar muy sobre aviso, en que confessando muger, aya rexa en medio que impida la vista de uno a otro, y si no la ay, esté al lado, y no frontero»¹⁷¹.

Los manuales, además, amonestan a los confesores a no ser demasiado precipitados mientras ejercen sus funciones de ministros, dado que «esto suele turbar al penitente, y hazer que no vaya satisfecho: y por priessa que aya, no dexe de examinar bien»¹⁷².

¹⁶⁴ «se ponga muy decentemente, pues representa a Christo en aquel lugar». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 260r.

¹⁶⁵ «Nunca muestre espanto de los pecados que oye, aunque sean muy enormes, sino disimule como si no los oyera». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 12v; Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 49r.

¹⁶⁶ Delumeau, *La confesión y el perdón...*, 25.

¹⁶⁷ Era importante que el confesor no interrumpiera al penitente durante la auto-acusación y que empezara el interrogatorio tan pronto como éste hubiera terminado el relato de sus pecados: «dexe el confessor al penitente dezir sus peccados, como los trae pensados, aunque sea grosseramente y sin orden, porque el penitente es acusador de si mismo». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 222v; Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 48v.

¹⁶⁸ Delumeau, *La confesión y el perdón...*, 30; Loredó Narciandi, “La confesión en la prehistoria de la psicología,” 105–6.

¹⁶⁹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 257v.

¹⁷⁰ *Ibid.*, fol. 260r.

¹⁷¹ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 69v; «si no oviere alguna cosa intermedia que impida la vista del uno a el otro, ponga el confessor la mano en la mexilla que corresponde al lado del penitente; y con esto se impidira la vista. Y si fuere muger derribe el manto sobre el rostro». Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 36v.

¹⁷² Antonio Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores como han de administrar el sacramento de la penitencia, y de los penitêtes como se hà de examinar segun su estado y oficio, y ultimamente como se hará bien una confession general* (Granada: Martín Fernández Zambrano, 1622), fol. 10v. BHR A-039-749 (1).

Después de haber aclarado si el penitente estuviese sujeto a su jurisdicción¹⁷³, de haberle preguntado algunas cuestiones preliminares – su profesión, la última vez que se confesó, el cumplimiento de la penitencia pasada, eventuales excomuniones o casos reservados – y de haber escuchado su auto-acusación, el sacerdote empezaba a inspeccionar tanto su vida social como privada, mediante preguntas basadas en los pecados contra los diez mandamientos, y luego a través del examen de los pecados específicos relacionados con su profesión o estado. Algunos manuales incluyen también preguntas sobre los siete pecados capitales (bastante frecuentes), los cinco mandamientos de la Iglesia¹⁷⁴, las obras de misericordia (corporales y espirituales)¹⁷⁵, los cinco sentidos¹⁷⁶, las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales¹⁷⁷, pero generalmente, a partir del siglo XVII, el examen se realiza a través de los preceptos del Decálogo, casi siempre presentes en las fuentes consultadas¹⁷⁸.

Un aspecto importante que salta a la vista es la vastedad de los pecados que cada penitente puede cometer. Los manuales nos presentan un larguísimo catálogo de posibles trasgresiones y delitos que se pretende reprimir; de ello podemos deducir el imponente esfuerzo que se produjo, por parte de la Iglesia, para el control de las conductas sociales e individuales a lo largo de la edad moderna; a través del examen de los diez mandamientos se enumeran una multiplicidad de deberes que corresponden al cristiano: obligaciones frente a Dios, a la Iglesia, al poder político, además de un conjunto de prescripciones conductuales dirigido a reglamentar las relaciones familiares, sociales y económicas. Se ve claramente, leyendo esta tipología de fuentes, el empeño eclesiástico por ejercer el control

¹⁷³ De acuerdo con la función judicial del confesor, nuestros manuales subrayan la importancia de conocer si el penitente está bajo la jurisdicción del sacerdote: «Antes que le confesemos, hemos de saber, si es nuestro subdito». Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 10v; Fernández, *Tratado de algunos documentos y avisos...*, fol. 39r-39v; Medina, *Breve instrvction...*, fol. 8v; Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 15. En las constituciones sinodales de Granada de 1573 se afirma que «ha se de confessar cada uno [...] con su proprio cura» y en el caso de confesiones con otros sacerdotes existía la obligación de llevar «cedula de confessados con firma conocida de confessores aprovados». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 120v.

¹⁷⁴ El examen a través de los cinco mandamientos de la Iglesia está presente en la *Breve instrvction* de Medina y en Antonio Fernández de Córdoba, *Tercera parte de la instrvction de confessores, y penitentes, por los mandamientos de la ley de Dios, y de su santa Iglesia, y por los siete pecados capitales, para hazer bien vna confesion general* (Granada: Martin Fernandez Zambrano, 1622). BHR/A-039-749 (2), así como en la edición sucesiva del año 1623. Los mandamientos de la Iglesia a veces están incluidos en el apartado sobre el tercer mandamiento de la ley de Dios.

¹⁷⁵ Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fols. 88-91; Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fols. C1v-C2v.

¹⁷⁶ *Ibid.*, fols. C2v-C3v.

¹⁷⁷ *Ibid.*, fols. C3v-C4v.

¹⁷⁸ El único manual, entre las fuentes consultadas, que no reproduce este esquema de análisis del pecado a través del Decálogo es el tratado de Alonso Fernández, en el que se privilegia todavía el modelo basado en los siete pecados capitales.

en el espacio de la realidad social; desde este punto de vista el sacramento de la confesión se inscribe perfectamente, a través del adoctrinamiento puntual de los fieles, dentro de la lógica “disciplinante” de la época de la confesionalización: se reforzó la práctica de la penitencia «como instrumento de gobierno de los comportamientos, o como se dijo entonces de “policía externa”, de “disciplina del pueblo cristiano”»¹⁷⁹.

El hecho de que los manuales presenten una larga serie de prescripciones para reprimir las conductas pecaminosas no significa, obviamente, que las grandes masas de fieles siguieran a rajatabla todas las indicaciones allí formuladas; sin embargo eso constituye una prueba significativa de la vocación totalizadora y disciplinante de la Iglesia postridentina, así como un testimonio importante que nos proporciona informaciones muy útiles para entender el funcionamiento efectivo de la práctica confesional.

Los manuales están llenos de indicaciones y consejos dirigidos a los sacerdotes sobre cómo llevar a cabo la confesión y tratar las diferentes situaciones de cada feligrés. Al principio las preguntas de los confesores debían ser “genéricas”, y solamente después, si era necesario, tenían que entrar en detalles, de modo que el penitente no aprendiera nuevas formas de pecar como consecuencia de las demandas minuciosas del ministro: «sea muy advertido en no preguntar demasiado, que *hay alguno[s] que enseñan pecados que no sabe el penitente*»¹⁸⁰.

Además, para que el fiel confesara todos sus pecados era fundamental que el confesor no lo amonestara durante el interrogatorio sino al final, de modo que no se desanimase y pudiese seguir su relato¹⁸¹.

Es ciertamente interesante subrayar lo que se afirma en el manual de Marcello Crasso a propósito del idioma que ha de utilizarse durante la confesión de los pecados; era conveniente, en efecto, que el confesor exhortara a las mujeres y al pueblo “llano” a que se confesaran en vulgar en cuanto que su latín inseguro “ofendía” el sacramento¹⁸².

Las fuentes nos informan también sobre la conducta que los ministros necesitaban adoptar en algunas circunstancias especiales, como la confesión de los mudos o de los extranjeros: en el primer caso, el confesor tenía que hacer un esfuerzo para entenderles a través del

¹⁷⁹ Prosperì, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, 108.

¹⁸⁰ Fernández de Córdoba, *Instrucción de confesores...*, fol. 11r. La cursiva es mía; Fernández, *Tratado de algunos documentos y auios...*, fols. 54v-55r.

¹⁸¹ Fernández de Córdoba, *Instrucción de confesores...*, fol. 13r; Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 109.

¹⁸² «avverta il buon Confessore ch'ei non permetta a' semplici, ò alle donne inesperti di grammatica (li quali fanno i Salomonucci) che dichino la Confessione in Latino; ma in volgare, poiche certo quella confessione [...] è una musica molto scordata: una campana malsonante, & un parlare per dir così alla gerbonesca; perche dicono mille false grammatiche; il che è grandissima indecenza, & irriverenza d'un tanto tribunal Sacramentale». Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A4r-A4v.

lenguaje gestual¹⁸³ o mediante la ayuda de un intérprete¹⁸⁴; en el segundo, se le permitía confesarles solamente *in articulo mortis*, mientras que en los restantes casos había que esperar la llegada de un sacerdote que hablara el idioma¹⁸⁵.

El buen confesor, durante el examen, debía saber adoptar diversas estrategias de conducción del interrogatorio para cada tipo de penitente; es la supuesta “prudencia” del confesor:

«la primera regla de la prudencia consiste en saber tratar a las personas, que an de ser enseñadas, a cada una segun su capacidad, al pueblo rudo, y carnal enseñarles cosas communes, y llanas, no cosas graves y levantadas; porque predicarles cosas semejantes serviera más de confundirles, y ofuscarles, que de enseñarles»¹⁸⁶.

En el confesionario, en efecto, coexistían, según proceda, dos diferentes lenguajes: uno más cautivante y sosegado, el otro más intimidante y espantoso; el confesor tenía que utilizar un registro apropiado dependiendo de las circunstancias:

«a unos mueven las buenas palabras, otros se enmiendan con el exemplo del praelado. Unos an menester espuelas, otros freno, porque los que tibiamente, y poco a poco caminan a la virtud, estos han menester ser despertados con el aguijon de vivas palabras, pero los que con fervor inconsiderado, y con impetu arrebatado de su animo se dexan llevar a semejança de unos potros fuertes y desbocados, que salen de la carretera, que deven seguir, estos sin duda conviene refrenar con discretos avisos, y como tirandoles de las riendas moderarles el passo: unos se ayudan con ser alabados, otros con ser reprehendidos [...] algunos con la exortacion cumplen sus obligaciones, y otros con el castigo, y aun este para algunos conviene que sea publico, mas para otros que sea secreto, y a solas»¹⁸⁷.

¹⁸³ «Con el mudo desde su nacimiento, que no puede explicar todos sus pecados, procure entendedos por señas». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 16v-17r.

¹⁸⁴ «Si el penitente quisiere puede confesar por interprete». *Ibid.*, fol. 17v; sobre el tema de la mediación lingüística en la confesión véase Marcos Sarmiento Pérez, “El intérprete en la confesión sacramental en la Iglesia católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII,” *Culture & History Digital Journal* 7, no. 1 (2018): 1–19.

¹⁸⁵ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 17v-18v.

¹⁸⁶ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 108v; «*Quali qualità sono specialmente necessarie al Confessore?* [...] La prudenza, per poter donare gl'avvertimenti, e rimedij necessarij contro li peccati». Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fol. I.

¹⁸⁷ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 17r-17v.

Del mismo modo que un músico, que tocando diferentes cuerdas produce un sonido armónico y afinado, el confesor debe ser capaz de “tocar” los diferentes corazones de los penitentes a fin de producir la misma melodía, o sea, alcanzar la salvación del reo:

«no ha de tocar igualmente los coraçones con una misma exortacion, sino con diversas, y assi va diziendo que las mujeres han de ser exortadas de una manera, y los hombres de otra. Item de una los moços y de otra los viejos. De una los pobres, y de otra los ricos: de una manera han de ser exortados los alegres, y de otra los tristes. De una los praelados, y de otra los súbditos; de una manera los esclavos, y de otra los señores. De una manera se an de amonestar los sabios, y de otra los ignorantes. De una los desvergonçados, y de otra los que tienen verguença. De una manera an de ser amonestados los protervos y cabeçudos, y de otra los pusillanimes. De una los impacientes, de otra los que tiene paciencia. De una manera los invidiosos, y de otra los venebolos. Item de una manera los sencillos y de otra los malos. De una los sanos, de otra los enfermos. De una los que temen el castigo y por esso biven bien, y de otra los que se estan endurecidos en maldades sin se corregir aunque sean castigados. De una manera an de ser corregidos los callados, y de otra los parleros»¹⁸⁸.

Los manuales ofrecen a los confesores una serie de consejos y recomendaciones sobre cómo actuar en algunas situaciones concretas, como en el caso en que el fiel no quiere relatar sus pecados; en este contexto el confesor, con un poco de astucia y sutileza, debe conseguir que el penitente se confiese poniendo en práctica un conjunto de técnicas y estrategias psicológicas:

«[si] el confessor entendiere, que el penitente encubre algun peccado mortal, o circunstancia necessaria, agora sea por miedo, agora por verguença: disimule el confessor y haga del que no lo entendio, ni advirtio a lo que dixo el penitente: y con disimulacion dexee por entonces aquella materia de la qual teme que le encubre: y preguntele acerca de otras cosas: y despues buelvale a tratar quanto importa hazer bien una confession [...] y buelvale a encarecer mucho el sigillo, &c. Y buelva a cabo de rato a la materia donde temio que la encubría: y no le pregunte por las mismas palabras, que entonces le pregunto, sino por otras, y de lexos vayase acercando»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Ibid.*, fol. 19r-19v.

¹⁸⁹ *Ibid.*, fols. 51v-52r; Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 16v.

2.3.5. El Decálogo: el penitente disciplinado

«Quanto i sudditi saranno più costumati, e più ferventi nella via di Dio, tanto si mostreranno più trattabili, et ubidienti al suo Prencipe.»

Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*

Por lo que respecta al primer mandamiento, *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, los manuales enumeran una gama de pecados, todos mortales, contra la Fe; entre éstos se mencionan las ceremonias judaicas y moriscas¹⁹⁰, las doctrinas y prácticas heréticas¹⁹¹, la posesión de libros censurados por el Santo Oficio, crimen punible con la excomunió¹⁹². Entre los sacrilegios y crímenes contra la Fe se incluyen también la violencia ejercida contra los clérigos, el saqueo de bienes eclesiásticos, la inobservancia de órdenes dictadas por el Obispo o la Inquisición – como los edictos de Fe –, e incluso la falta de conocimiento de los fundamentos doctrinales del cristianismo, obviamente en su versión católico-romana¹⁹³.

Los pecados contra el segundo mandamiento, *No tomarás el nombre de Dios en vano*, cubren un amplio ámbito de blasfemias y juramentos; en este último caso era más grave jurar por “falsos dioses” «como Iupiter, Mars, Mahoma»¹⁹⁴, pues al pecado contra el segundo precepto de la ley de Dios se añadía también el de idolatría; una excepción a este respecto era lícita en el caso en que dichos juramentos se pronunciasen con el fin de afrentar tales divinidades¹⁹⁵.

Dentro de la reflexión sobre el segundo mandamiento, Francisco de Alcocer, en su obra, dedica un espacio específico a los quebrantamientos de los votos – generalmente

¹⁹⁰ «Si ha usado, o hecho ceremonias judaicas, moriscas, o hereticas, o de gentiles a sabiendas, y no de burla, es pecado mortal». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 224r.

¹⁹¹ Aquí hay, por ejemplo, unas referencias explícitas a los luteranos «[es pecado mortal] si siendo Ordenado se casò, como creen los hereges de nuestro tiempo ser licito». Fernández de Córdoba, *Tercera parte de la instrucion de confesores...*, fol. 8v.

¹⁹² «Si ha leído, o tiene libros prohibidos por la Santa Inquisicion, es mortal y ay excomunion». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 224r-224v; Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fols. 57-58.

¹⁹³ «Si no sabe lo que es necesario para salvarse, como el misterio de la santissima Trinidad, de la Encarnacion de Iesu Christo, el Credo entendiendole, el Paternoster, los Mandamientos de la ley de Dios, y los de la Iglesia, y los Sacramentos de suyo es mortal [...] procure saberlos de memoria, que es lo mejor». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 226r-226v. En los demás casos véanse fols. 222v-226v; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 177-240.

¹⁹⁴ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 51v.

¹⁹⁵ «Si la blasphemia fue jurar por algun falso Dios, es mucho más grave por la idolatria: salvo si se hizo por burlar, y escarnecer del, como creo yo que lo haria qualquier christiano que lo jurasse. Y en tal caso no sera peccado». *Ibid.*, fol. 52v.

catalogados como pecados mortales¹⁹⁶ – aunque con la significativa exclusión de aquellos de las mujeres casadas, a las que «les pueden sus maridos irritar [...] los votos y juramentos de ayunar, y rezar y los semejantes [...] por ser sujetas [a ellos] en todas las obras»¹⁹⁷. Los manuales de confesores, en este sentido, nos ofrecen – como comprobaremos más detalladamente analizando lo que afirmaban con respecto a los deberes familiares – una idea bastante clara de cuál tenía que ser el papel de la mujer dentro de la sociedad cristiana, o sea un rol subordinado y más bien pasivo.

El tercer mandamiento, *Santificarás las fiestas*, además de abarcar un amplio abanico de infracciones ligadas a los trabajos en los días de fiesta está relacionado frecuentemente, en nuestras fuentes, con los cinco mandamientos de la Iglesia; de ahí la importancia de oír misa los domingos y las fiestas de guardar (aunque fuese recomendable la práctica cotidiana), de confesarse una vez al año, de comulgar por Pascua, de ayunar en los días previstos y de pagar los diezmos.¹⁹⁸

Como ya hemos visto a propósito de los juramentos, también la obligación que conlleva el primer mandamiento de la Iglesia (oír misa) presenta algunas excepciones, como en el caso de que alguien no pudiese salir de casa con un traje «conforme a su estado»¹⁹⁹ – reflejo de la visión estamental de la sociedad de entonces – o cuando «el marido no quiere que su muger salga de casa»²⁰⁰; en esta eventualidad «la muger no pecca en no oyr missa»²⁰¹.

La obligación de confesarse, además de estar establecida por los Concilios IV de Letrán y de Trento, representaba uno de los mandamientos de la Iglesia (el segundo), y nuestros manuales no dejan de señalarlo:

«El que no se confiessa cada año delos peccados mortales [...] pecca mortalmente contra el precepto del concilio general, y este es uno delos cinco preceptos de la yglesia»²⁰².

Resulta interesante observar que el deber de confesarse se iba ampliando a causa de algunas situaciones específicas: el penitente, en efecto, estaba obligado a cumplir este precepto antes de recibir la eucaristía si hubiese cometido pecados mortales, si estuviese en peligro de muerte (enfermedades, guerras inminentes, largas navegaciones, etcétera) así

¹⁹⁶ «quebrar los votos [...] es quebrar la palabra à Dios». *Ibid.*, fol. 57r.

¹⁹⁷ *Ibid.*, fol. 60v.

¹⁹⁸ Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 277-308; Medina, *Breve instrvction...*, fols. 187v-198v.

¹⁹⁹ *Ibid.*, fol. 189r.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 66r; cfr. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 237r-237v.

como si hubiese hecho voto de confesarse, o si el confesor se lo hubiera impuesto como penitencia²⁰³.

A este respecto podemos asumir que la práctica de la confesión, al parecer, tuvo que ser más frecuente que la simple obligación anual exigida por el Concilio tridentino; los autores de los manuales, efectivamente, sugieren un uso “intenso” del sacramento, incluso «cada ocho o quince días»²⁰⁴. A menudo la confesión conllevaba – por decisión del ministro – otras confesiones y, en consecuencia, un control más estricto sobre las conciencias de los feligreses; el sacramento de la penitencia no habría podido ser ese poderoso instrumento de adoctrinamiento y disciplinamiento que representó sin una práctica asidua²⁰⁵:

«Desta confession y sancto Sacramento, es razon usar muy à menudo, pues que pecamos tan continuamente, y es la medicina de los peccados»²⁰⁶.

Si en los primeros tres preceptos del Decálogo se describen las obligaciones de los fieles hacia Dios y la Iglesia, a partir del cuarto mandamiento se empieza a abordar el tema de los deberes sociales de cada cristiano. El IV precepto ocupa un lugar importante en los manuales en cuanto nos detalla los deberes y las funciones de cada miembro de la familia, presentándonos una acentuada visión patriarcal en la que los hijos y las mujeres se encuentran en una posición decididamente subordinada con respecto al marido²⁰⁷.

La mujer, por ejemplo, debía obedecer a su marido (sin quejarse de él), cuidar de la casa y permanecer generalmente «sufrida y callada»²⁰⁸; el marido, por su parte, cometía pecado si dilapidaba el patrimonio de la familia, o si trataba «demasiadamente mal a su muger»²⁰⁹, o sea la castigaba sin moderación, sin embargo se le reconocía el “derecho de corrección”²¹⁰. Entre las disposiciones para los hijos, además de los clásicos deberes de obediencia y de respeto hacia los padres, los manuales intentan dar normas también acerca de la cuestión compleja del matrimonio y de la elección de la pareja: en este caso, por ejemplo, era pecado casarse – especialmente «con persona humilde, e indigna»²¹¹ – sin el

²⁰³ Medina, *Breve instrvction...*, fols. 189v-193r.

²⁰⁴ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 7v.

²⁰⁵ González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, 218.

²⁰⁶ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 30v. Marcello Crasso, por su parte, va aún más lejos recomendando un uso diario de la confesión. Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A7r-A7v.

²⁰⁷ Morgado García, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII,” 145.

²⁰⁸ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 243r.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ «il marito possa, in certi casi, usare de modi di corretione; ciò deve però esser fatto con prudenza e carità». Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 347-348; Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 53.

²¹¹ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 244r.

consentimiento del padre (el padre, no los padres), ya que es él quien conoce «lo que los hijos no saben de linaje y costumbres»²¹².

Siguiendo este argumento sobre el carácter patriarcal y estamental de los manuales – tema sobre el que volveremos – es interesante observar cómo el hombre que engaña a una mujer prometiéndole el matrimonio, está luego obligado a casarse «con tal que no fuese [la mujer] notablemente inferior»²¹³, justificando, de hecho, diferentes obligaciones en función de distintos estatus.

La confesión de los pecados, por lo tanto, lejos de incidir solamente en el ámbito de la “conciencia individual”, comportaba una intervención directa del confesor – mediante consejos y amonestaciones – en la esfera de las relaciones familiares, e incluso a veces en las políticas de alianza matrimonial.

El discurso de los confesores en torno al cuarto mandamiento, *Honrarás a tu padre y a tu madre*, representa un vehículo formidable para la difusión de un modelo bien definido de disciplina; el respeto debido a los padres rápidamente se convierte en un deber de obediencia hacia las autoridades eclesiásticas y el poder político:

«El cuarto mandamiento es honrar a los padres y madres, debaxo del qual tambien se comprehenden los padres spirituales y señores temporales»²¹⁴.

Y a su vez Bartolomé de Medina:

«En este precepto se enseña como se han de aver los hijos con los padres, los siervos con los amos, la muger con el marido, los subditos con los prelados [...]. Quiere nuestro señor, que honremos y reverenciamos a nuestros superiores espirituales, y temporales»²¹⁵.

²¹² *Ibid.* Bartolomé de Medina al respecto afirma que «si el hijo se quisiese casar, podria el padre mandar que se casasse con esta, o con la otra por guardar su estado y honra». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 100v; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fol. 331. A este respecto cabe señalar la contradicción entre lo que se asevera en los manuales de confesores y la libertad de elección del cónyuge establecida en Trento (sessio XXIV). James Casey, “El matrimonio clandestino en Andalucía en la época moderna,” en *Familia y sociedad en el reino de Granada durante el antiguo régimen* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008), 15–33.

²¹³ Valentín de la Madre de Dios, *El fuero de la conciencia o diálogo entre un confesor y un penitente a propósito del sexto mandamiento. Estudio preliminar de Gerard Dufour*, ed. Gérard Dufour (Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert,” 1994), 62. La primera edición del manual de Valentín de la Madre de Dios fue publicada en Madrid en 1702.

²¹⁴ Alcocer, *Confessionario breve...*, fols. 68v-69r.

²¹⁵ Medina, *Breve instrvction...*, fols. 99v-100r.

Constatamos aquí, con claridad, uno de los aspectos más importantes de estas obras de literatura confesional – que en este sentido se confirman como instrumentos significativos de los procesos de confesionalización y disciplinamiento social –, o sea la obediencia absoluta que se les exigía a los fieles hacia las autoridades superiores, una narración destinada a favorecer el poder político y eclesiástico²¹⁶; Bartolomé de Medina nos ofrece, sobre esta cuestión, un retrato del modelo ideal de súbdito-fiel de la edad confesional:

«Para que un subdito sea bueno ha de averse bien con su Principe, y con sus proximos y compañeros. En tres cosas se ha de aver bien con su Principe. Que no tenga otro señor sino él. Esto nos pide Dios en el primer mandamiento, que a él solo sirvamos y tengamos por nuestro Dios y señor. Tambien se requiere en el buen subdito, que tenga en mucho la honra de su Principe, y no le desacate. [...] Lo tercero, officio es del buen subdito offerer algunas vezes dones y presentes a su Principe en reconosciemiento de su vassallaje»²¹⁷.

Ahora veamos cómo el quinto y el octavo mandamiento, *No matarás* y *No darás falso testimonio ni mentirás*, representan la ocasión para prescribir una serie de recomendaciones cuyo objetivo era mantener el orden y la paz dentro de la comunidad cristiana; al leer las abundantes exhortaciones al respecto nos percatamos de las preocupaciones eclesiásticas por suavizar – mediante la condena de los comportamientos nocivos y la imposición de un mecanismo de reparación de los daños causados a los demás – cualquier conflicto potencial en el seno de la sociedad²¹⁸.

El confesor debía negar la absolución al penitente que tuviese «odio y enemistad»²¹⁹ contra alguien hasta cuando no se hubiese reconciliado: «no sea absuelto hasta que quite el tal odio, y se reconcilie con su proximo, y le restituya la habla, si se la tiene quitada»²²⁰; de igual manera la parte ofendida estaba obligada «a no le negar perdon»²²¹. Como podemos comprobar, estamos ante un uso de la confesión no simplemente como elemento de control

²¹⁶ «Desobedecer en cosas graves y de tomo los mandamientos de los padres y madres, señores, juezes espirituales y temporales, perlados y perladas, es culpa M[ortal]». Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 69r; «El subdito, si ha desobedecido a los Principes, quebrantando sus leyes justas, en cosa de importancia, como en año bueno la tassa del pan, y de no sacar fuera del Reyno dinero, cavallos, &c. en cantidad». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 245v-246r; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 337-346.

²¹⁷ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 66r.

²¹⁸ Vid. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 248r-252r y fols. 262v-265r.

²¹⁹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 61v.

²²⁰ *Ibid.*, fol. 62r.

²²¹ *Ibid.*

social del rebaño cristiano, sino también como instrumento de “pacificación” de las tensiones privadas y sociales dentro de la sociedad²²².

Con este fin resultaba importante también reprender cualquier tipo de infamia y descrédito²²³, mayormente si se hacía en contra de hombres importantes, de religiosos²²⁴ o de doncellas²²⁵, con grave perjuicio de su honradez.

Veamos cómo cada persona, a excepción de los eclesiásticos a causa del papel que desempeñaban, estaba obligada a reparar la ofensa:

«El medio para remediar estas affrentas es este. Yr, y pedirle perdón humildemente, y hecharse a sus pies, y aun besarselos si fuere menester: excepto quando el que dixo la affrenta es un prelado o un Obispo: este tal no ha de hazer esto, basta que le restituya la honra con dineros, o con otra cosa»²²⁶.

En el marco de este examen “ético” mediante el cual la Iglesia sometía a inspección los comportamientos de los cristianos, dos ámbitos temáticos destacan por su importancia: por un lado toda la materia relacionada con la usura, la riqueza, los contratos económicos, con su corolario de hurtos y fraudes; por otro, los actos relativos a la esfera sexual, cada vez más objeto de atención de la moral católica postridentina.

Las temáticas sexuales, si bien fueron cobrando una importancia creciente, no representaron – como podemos demostrar examinando las fuentes – una materia predominante en el dialogo confesional²²⁷.

Un ámbito de disciplinamiento penitencial muy significativo radica en los temas de la usura – casi todas las formas de préstamo a interés –, de los contratos económico-

²²² «Tambien es necessaria la reconciliacion exterior entre personas muy conjuntas como es marido y muger, entre padres y hijos, y entre hermano y hermana, y entre superiores y inferiores. assi mismo entre aquellos por cuyos odios, y vandos se esperan muertes escandalos, y dissensiones. Assi mismo entre vezinos muy allegados, o beneficiados de una misma yglesia, porque aqui tambien avra escandalo, si perseveran mucho tiempo sin hablarse». *Ibid*; Segneri, *Il confessore istruito...*, fols. 151-166; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 483-521. Véase Javier Ruiz Astiz, “Corregir y disciplinar conductas: actitud de la Iglesia católica contra la violencia popular (siglos XVI-XVIII),” *Hispania Sacra* LXVI, no. 134 (2014): 481–528.

²²³ «Si ha desacreditado en cosa grave algunos, en especial a personas publicas, como señores, Governadores, Iuezes, Prelados, Predicadores, Religiosos, y deve satisfacer». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 263v. Entre las mayores ofensas que se podían pronunciar constituía pecado mortal decir que alguien era «Iudio, o morisco, o cornudo». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 172v.

²²⁴ «Si ha dicho de algun Religioso, que es distraydo, o parlero, o amigo de entretenerse en visitas de mugeres, siendo cosa muy rara en aquella Religion esse modo de vivir». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 264r.

²²⁵ «Si ha dicho de alguna donzella, que es ventanera, por lo qual haze notable agravio a su honra, es mortal y deve restitution, sino es cosa sabida». *Ibid.*, fol. 264v.

²²⁶ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 170r.

²²⁷ Trombetta, “Genesi del modello di confessione...,” 33–39.

comerciales, del juego y de la restitución de los bienes defraudados, incluidos habitualmente en los apartados relativos al séptimo y al décimo mandamiento, *No robarás* y *No codiciarás los bienes ajenos*²²⁸.

Las advertencias de nuestros autores en torno al tema de la usura se inscriben en general en la antigua corriente de pensamiento – ya a partir de las reflexiones patrísticas y de las deliberaciones de los concilios primitivos – que veía en el préstamo a interés una forma de usurpación de los bienes ajenos. Las especulaciones de Tomás de Aquino definen plenamente la usura como pecado mortal; el usurero, según el Doctor Angélico, vende amén del bien que ha transferido, su “uso”, y por lo tanto peca en cuanto mercantiliza dos veces la misma cosa: «dizen los Theologos, que el que pide usura, vende dos vezes el dinero»²²⁹.

Sin embargo la postura de la Iglesia de la edad moderna al respecto, y el reflejo de ésta que podemos constatar en las aserciones de los manuales de confesores, intentaba adaptar la visión severa del préstamo a interés y del pecado de usura a la realidad y a las necesidades económicas del tiempo; de ahí la justificación de todo un conjunto de *escamotages* que autorizasen algunas transacciones comerciales con intereses, como el *periculum sortis*, es decir el factor de riesgo económico en situaciones en las que hay una alta probabilidad de perder el capital, el *damnum emergens*, el posible perjuicio que puede causarse por haber prestado dinero²³⁰, o el *lucrum cessans* – no siempre reconocido como lícito –, o sea las pérdidas de ingresos derivadas del préstamo si el capital hubiese sido invertido diversamente²³¹.

Bartolomé de Medina dedica más de ochenta páginas de su manual a los pecados en contra del séptimo mandamiento haciendo especial hincapié en la distinción entre las prácticas que deben ser juzgadas como usura y las que pueden ser consideradas lícitas; resulta sorprendente el grado de detalle que el manual del catedrático de la Universidad de Salamanca presenta con respecto a los distintos tipos de usura: mental, exterior – a su vez dividida en “clara” y “paliada” –, etcétera.

²²⁸ Mariano Quirós García, “Non furtum facies: Confesionarios y discurso económico en la España del siglo XVI,” *Bulletin Hispanique*, no. 116–1 (2014): 53–71.

²²⁹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 124v.

²³⁰ «si alguno presta, y por prestar incurre en algun daño o detrimento, y pide que se le satisfaga el daño, que por prestar se le siguio, no es usura». *Ibid.*, fol. 125r; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 458–459.

²³¹ *Ibid.*, fols. 456–458; véanse Paola Vismara, *Oltre l'usura: la Chiesa moderna e il prestito a interesse* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004); Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 401–14; Francisco Gómez Camacho y Ricardo Robledo, eds., *El pensamiento económico en la escuela de Salamanca: una visión multidisciplinar* (Salamanca: Universidad de Salamanca - Fundación Duques de Soria, 1998).

Abordar todas las cuestiones relativas a los contratos económicos y a las formas manifiestas u ocultas de usura nos llevaría demasiado lejos; lo que interesa señalar a efectos de nuestro discurso es el hecho de que los confesores estaban llamados a conocer y a mantenerse al corriente de todos los problemas inherentes a este asunto.

2.3.6. “No robarás”: la literatura confesional al servicio del Príncipe

Por lo que respecta al séptimo mandamiento, resulta útil tomar en consideración un pequeño escrito de literatura moral, de tan solo 24 folios: la *Resolvcion moral en defensa y apoyo de qve es cvlpa mortal resellar con sello falso moneda de vellon* del franciscano Gaspar Román.

El libro, como el mismo título sugiere, aborda la cuestión de la falsificación de moneda, una forma particular de robo en cuanto constituye una usurpación directa de las prerrogativas regias en materia.

La *Resolvcion moral* de Román, impresa en Granada en 1652, tiene como punto de partida una pragmática de carácter económico promulgada por Felipe IV mediante la cual se incrementaba el valor de la moneda de vellón²³²; la intención manifiesta del autor es demostrar, mediante este pequeño texto confesional, la extrema gravedad del pecado de falsificación monetaria, considerado como *culpa mortal*. Ya en la dedicatoria Gaspar Román califica su trabajo como un “servicio” al Rey, un compromiso necesario por «la lealtad que se deve a la Magestad Catolica»²³³. La decisión de dedicar la obra a Don Francisco Marín de Rodezno, presidente de la Real Chancillería de Granada, refuerza el carácter “político-confesional” del tratado: «pues donde puedo poner este desvelo de la honra de Dios, y servicio de mi Rey, si no a la sombra de quien sirve con lealtad a mi Rey, y zela tanto la honra de mi Dios?»²³⁴.

El texto está estructurado en seis puntos. En el primer punto nuestro autor define el asunto a nivel teórico explicando lo que se entiende por “moneda falsa”²³⁵ y aseverando el carácter imprescindible del sello real a efectos de la validez del dinero. Aclarados estos dos

²³² «El 11 de noviembre de 1651 se ordenó una subida en el nominal de la moneda de vellón grueso, de forma que las piezas de uno tendrían valor de 4 maravedís y las de 2 maravedís pasarían a ser de 8». Ángel Gómez Paz, “La moneda de vellón castellana en el reinado de Felipe IV,” *Ab Initio: Revista Digital para Estudiantes de Historia* 2, no. 1 (2011): 111.

²³³ Gaspar Román, *Resolvcion moral en defensa y apoyo de qve es cvlpa mortal resellar con sello falso moneda de vellon, contra algunos teologos que aseguran lo contrario* (Granada: Baltasar de Bolibar, 1652), fol. 2r. BHR (BHR/A-031-257 (8)).

²³⁴ *Ibid.*, fol. 2v.

²³⁵ «se llama moneda falsa, por no labrarse en la Casa de la Moneda con sellos Reales, y por los oficiales a quien compete». *Ibid.*, fol. 4r.

aspectos, Gaspar Román empieza a dirigirse hacia el núcleo de la cuestión (punto II) especificando que el soberano, teóricamente, no puede alterar el valor de la moneda sin el asentimiento de los súbditos; sin embargo, cuando hay una *justa causa* – como por ejemplo en situaciones de extrema gravedad, de guerra, etc. – «puede su Magestad sin consentimiento de sus vassallos dar mayor valor a la moneda del que ha tenido, porque la necesidad haze licito lo que sin ella no lo fuera»²³⁶.

¿Y cuáles eran estas espinosas dificultades que justificaban las medidas de Felipe IV? Nada menos que la guerra contra Francia y las sublevaciones en Cataluña y en Portugal²³⁷. La pragmática del Rey se justifica entonces, en las especulaciones del autor, por las exigencias económicas y militares impuestas por la campaña bélica:

«justamente se determinó su Magestad a levantar el valor de la moneda de vellón, para que sin nuevos tributos de sus vassallos, que tan sensibles les son, pueda sustentar el cerco de Barcelona»²³⁸.

La lucha para defender el Reino de España de los enemigos externos e internos, por lo tanto, imponía la aprobación de la pragmática²³⁹. Después de afirmar esto, el autor avisa que la transgresión contra dicha deliberación, además de representar un pecado mortal, «haze reo de Lesa Magestad»²⁴⁰; los falsarios, en efecto, según el escritor franciscano, se apoderan, robando, de facultades que no poseen – la potestad pública de acuñar moneda – y ofenden la dignidad regia en cuanto se oponen «al respeto y lealtad debida a su Rey, y

²³⁶ *Ibid.*, fol. 7r.

²³⁷ *Ibid.*, fol. 7r-7v. Cfr. al respecto María Ángeles Pérez Samper, “Portugal y Cataluña en 1640: Una solidaridad y dos destinos,” *Historia y Vida* 228 (1987): 42–62; María Ángeles Pérez Samper, *Catalunya i Portugal el 1640: Dos pobles en una cruïlla* (Barcelona: Curial, 1992); para una lectura sobre los “modelos” de revuelta vid. Daniele Palermo, *Sicilia 1647. Voci, esempi, modelli di rivolta* (Palermo: Mediterranea, 2009); Daniele Palermo, “Per la Città e per il Regno: Dialettica politica e resistenza nelle rivolte palermitane del 1647,” *Pedralbes* 38 (2018): 169–86.

²³⁸ Román, *Resolvcion moral...*, fol. 7v. A fin de valorar su argumentación sobre la legitimidad de la medida, Román relata los sacrificios económicos que la casa real tuvo que hacer para poder dirigir las operaciones de guerra en Cataluña: «su Magestad [...] para el asedio que los años pasados tuvo en la ciudad de Lerida en Cataluña, se reduxo a gastar parte de la plata con que se servia en su Real Casa, y se obligó la Reyna nuestra señora doña Isabel de Borbon, que estè en el Cielo, a empeñar en Madrid sus joyas para embiar dineros de socorro». *Ibid.*

²³⁹ «Y assi mirada a todas luzes la dicha Prematica del nuevo resello de la moneda de vellon, que para la necesidad y aprieto referido se ha intimado en estos Reynos, merece credito de toda justificacion [...] y quien con entera deliberacion obra contra la disposicion de dicha Prematica, es llano que peca mortalmente». *Ibid.*, fol. 8r.

²⁴⁰ *Ibid.*

señor natural, y a la veneracion que se deve tener a su cuño, y sello Real, que es como atreverse a su imagen»²⁴¹.

La punición prevista para los transgresores era la pena de muerte, y nuestro autor relata la manera con la que en la ciudad de Granada se procedió a ejecutar las primeras sentencias capitales (punto IV); Román afirma, probablemente para infundir temor, que incluso los falsarios más prudentes y astutos no pudieron escapar de la justicia:

«en esta ciudad de Granada, donde entre otros Reos de moneda, uno en particular tuvo tanta cautela, y recato, tanta sagacidad y astucia en resellar con sello falso moneda de vellón, quanto pudo imaginar la malicia humana, segun consta del proceso jurídico, que se fulminó contra él; y con todo esso no fue tan oculto fu delito, que no se descubriese [...] por cuya causa fue publicamente castigado con pena de muerte»²⁴².

Ahora bien, si por un lado Gaspar Román dedica varias páginas a los aspectos más propiamente “políticos” de la cuestión – la campaña bélica y las consecuencias económicas que condujeron a la aprobación del incremento del valor de la moneda de vellón –, por el otro trata de refutar los argumentos de quienes, sobre todo algunos teólogos, justifican la falsificación del dinero como si fuese una especie de compensación, una indemnización por las consecuencias negativas que las medidas regias estaban causando a nivel económico para los súbitos del Reino: «no solo algunas personas se han atrevido a resellar secretamente [...] si no tambien algunos Teologos les han assegurado, y aseguran, que en el dicho resello no pecan mortalmente»²⁴³. La tesis de estos teólogos “posibilistas”, de los que no se indican los nombres, se expone en el punto V²⁴⁴ y se rechaza en el punto VI²⁴⁵, en el que se manifiesta rotundamente una postura en favor del poder político, típica de la época de la confesionalización: «el Rey en su Reyno puede tomar de sus vassallos quando, y quanto fuere menester para defensa de su Reyno, ò Republica»²⁴⁶.

Es interesante observar cómo la guerra contra los enemigos de España, *cuero místico* cuya cabeza está constituida por el rey, se presenta como una lucha en defensa de la fe cristiana, otro elemento inconfundible del proceso de confesionalización; hay que defender

²⁴¹ *Ibid.*, fol. 8v.

²⁴² *Ibid.*, fol. 16r.

²⁴³ *Ibid.*, fol. 3r-3v.

²⁴⁴ *Ibid.*, fols. 16v-18r.

²⁴⁵ En el punto III se presenta una lista de *auctoritas* antiguas y modernas a fin de demostrar que la falsificación del dinero es pecado mortal. *Ibid.*, fols. 11v-13r.

²⁴⁶ *Ibid.*, fol. 19r.

el Reino de los *infieles* «para que no se entren en el, y roben las haciendas de sus moradores, sus hijos, y mujeres, despojen las Iglesias, y lugares sagrados»²⁴⁷.

El escrito de Gaspar Román, en fin, nos permite destacar un particular aspecto de la edad confesional; esta pequeña obra, en efecto, testimonia, una vez más, el papel que los eclesiásticos desempeñaron a la hora de disciplinar la sociedad y apoyar al poder político, en el caso concreto proporcionando un conjunto de argumentaciones teológicas destinadas a otorgar una mayor legitimidad a las medidas económicas de Felipe IV. La literatura moral, desde este punto de vista, constituye una de las fuentes privilegiadas para entender la época confesional, en particular los procesos de ósmosis entre el poder secular y el poder religioso.

2.3.7. *Los pecados contra el Sexto y el Noveno Mandamiento: vale más huir*

«En esta materia solo el huir es seguro.

Y assi dize sant Pablo: *Fugite fornicationem*»²⁴⁸.

Para entender la importancia y el peso atribuidos a los pecados sexuales por parte de la Iglesia en la edad moderna basta decir que en la escala de transgresiones y delitos más destacados, aquellos inherentes al sexto y al noveno mandamiento (*No cometerás actos impuros* y *No consentirás pensamientos ni deseos impuros*), especialmente las prácticas *contra naturam*, vienen justo después del crimen de lesa majestad²⁴⁹. Registramos durante la época de la confesionalización un cambio de actitud de la Iglesia en relación a las conductas sexuales de los fieles, sometidas cada vez en mayor medida a una meticulosa investigación por parte de los confesores. La confesión, en este sentido, representó el instrumento más adecuado para el disciplinamiento, el control y la represión de la sexualidad, especialmente la femenina²⁵⁰.

²⁴⁷ *Ibid.*, fol. 20v.

²⁴⁸ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 185r.

²⁴⁹ Bartolomé Clavero, “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones,” en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. Francisco Tomás y Valiente et al. (Madrid: Alianza Universidad, 1990), 73.

²⁵⁰ Daniela Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi* (Bologna: Il Mulino, 2008), 120; Chavarría Múgica, “Mentalidad moral y Contrarreforma en la España moderna...,” 750; Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, 17–36; María Ruiz Ortiz, “Pecados femeninos y vida privada: Discursos sobre la conciencia y la vida cotidiana en la España moderna (ss. XVI-XVIII),” *Cuadernos de Historia Moderna* 39 (2014): 59–76.

Nuestros autores eran conscientes de las dificultades que conllevaba la confesión de los pecados sexuales, considerados como los más difíciles de confesar a causa de las naturales reticencias y vergüenzas de los fieles al respecto, y los más arduos de erradicar²⁵¹:

«este vicio [de la lujuria] es el que mas daño haze en el mundo por ser más universal en el la pelea, y más rara la victoria»²⁵².

La cantidad de informaciones y prescripciones que contienen los manuales acerca de todo lo que está relacionado con los mandamientos sexto y noveno y con el pecado capital de la lujuria es verdaderamente considerable. Para empezar, conviene aclarar que todos los pecados pueden cometerse tanto por obras como por palabras y pensamientos; esto resulta especialmente relevante cuando se trata del tema de la lujuria²⁵³:

«Quanto a los pensamientos, si penso cosas deshonestas, si las desseo [...]. Si se deleyto en cosa suzia, si tuvo delectacion morosa o holgandose en pensar en cosas suzias, aunque este muy fuera de la obra, es mortal»²⁵⁴.

Como nos informa Bartolomé de Medina, en consonancia con los principios de la Segunda escolástica, existen seis maneras diferentes de violar el sexto precepto cuando el pecado es consumado por obra²⁵⁵: fornicación simple, o sea la relación entre hombre y mujer no casados y sin obstaculizar la procreación²⁵⁶; adulterio, el acto sexual con mujer casada²⁵⁷; estupro, «si uno llegasse a virgen»²⁵⁸; incesto, las relaciones con familiares dentro del cuarto grado de consanguineidad²⁵⁹; sacrilegio, los actos sexuales con eclesiásticos²⁶⁰;

²⁵¹ Por esa razón era fundamental que el confesor supiera ganar la confianza de sus feligreses: «Con los que rezelen confessarse por verguença de el Confessor, digales [...] que el Penitente solo, no puede curar las enfermedades del alma, si no las manifiesta al Medico Espiritual». Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 33v; Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 846–47.

²⁵² Medina, *Breve instrvction...*, fol. 202r.

²⁵³ «en este vicio de luxuria, no solamente se pecca con la obra, sino tambien con el desseo». *Ibid.*, fol. 186r.

²⁵⁴ *Ibid.*, fols. 112v-113r.

²⁵⁵ *Ibid.*, fols. 112v-116r; cfr. Francisco Tomás y Valiente, “El crimen y pecado contra natura,” en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. Francisco Tomás y Valiente et al. (Madrid: Alianza Universidad, 1990), 36–38; Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, 113–14.

²⁵⁶ «si un soltero tiene que ver con soltera. Esta se llama simple fornicacion, y es peccado contra derecho natural». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 113v.

²⁵⁷ «si uno tuviesse que hazer con muger casada, llamase adulterio». *Ibid.*, fol. 113r.

²⁵⁸ *Ibid.*, fol. 113v; sobre el tema del estupro véase Daniela Lombardi, “Il reato di stupro tra foro ecclesiastico e foro secolare,” en *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio e bigamia (XIV-XVIII secolo)*, ed. Silvana Seidel Menchi y Diego Quaglioni (Bologna: Il Mulino, 2004), 351–82.

²⁵⁹ «si llegasse a parienta dentro del quarto grado». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 113v.

²⁶⁰ «si llegasse uno a persona sagrada». *Ibid.*

pecados contra natura, es decir todos los que impiden la fecundación. Estos últimos, considerados los más graves en cuanto afrentan a Dios y su ley creadora, son de tres especies: molicies, esto es la masturbación y los tocamientos voluntarios²⁶¹; las relaciones fuera del “vaso natural” y los pecados de bestialidad, sodomía perfecta e imperfecta²⁶²; las posturas inapropiadas durante el acoplamiento, *modo animalium*²⁶³:

«Los vicios contra natura de molicie sodomía bestialidad, y llegar à alguna muger fuera del lugar natural, notorio es ser culpas mortales gravissimas y abominables»²⁶⁴.

Resulta interesante señalar que Bartolomé de Medina, con respecto al pecado de polución, afirma la existencia de una “causa lícita”; se refiere a los ministros que escuchando los pecados de los penitentes o estudiando la materia y las cuestiones relacionadas con el sexto mandamiento habrían podido incurrir en este tipo de inconvenientes:

«si por oyr uno confessiones, o estudiar las materias que tratan de cosas venéreas, para saberlas o enseñarlas padeciese esta immundicia, no seria peccado»²⁶⁵.

Y añade:

²⁶¹ «polucion voluntaria consigo mismo». *Ibid.*, fol. 114r. Las llamadas “molicies” – en cuanto pecados “contra natura” – constituían una transgresión nefanda, incluso más grave que el incesto: «Che per essere la Mollizie un peccato di Lussuria contra natura, è in questo genere più grave ancor dell’Incesto». Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 176.

²⁶² «hombre con hombre o muger con muger, o con bestias». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 114r.; «L’atto contro natura cioè maschio con maschio, ò con femina in luogho indebito; ò femina con femina è pure cosa grave mortale». Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 65. La definición de la sodomía era deliberadamente vaga, un “concepto abierto” en el que incluir, según los casos, todos los comportamientos “despreciables” en el ámbito sexual. El pecado de sodomía – delito *mixti fori*, de competencia tanto eclesiástica como civil –, era un crimen comparado, ya a partir de la pragmática de Medina del Campo de 22 de agosto de 1497, a los delitos de herejía y lesa majestad y por lo tanto castigado con la pena de muerte. María Luisa Candau Chacón, “Un mundo perseguido. Delito sexual y justicia eclesiástica en los tiempos modernos,” en *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la edad moderna*, ed. José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón, 2a. ed. (Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013), 403–32; Pablo Pérez García, “La criminalización de la sexualidad en la España moderna,” en *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la edad moderna*, ed. José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón, 2a. ed. (Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013), 369–71. Véase la pragmática de 1497 en *Novísima recopilación...*, Ley I, Título XXX, Libro XII, tomo V, 427–28.

²⁶³ Como la posición *a tergo* o como en el caso en que «la muger se pusiese en lugar superior, y el hombre en el inferior. Esto aunque sea entre marido y muger dizen muchos que es mortal, *porque se impide la generacion*. Sea lo que fuere, a lo menos *el confessor lo deve prohibir, y reprehender mucho*, y que en ninguna manera lo consienta». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 114r. La cursiva es mía; Calamato, *Istruzione de’ penitenti...*, fol. 82.

²⁶⁴ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 77v.

²⁶⁵ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 114v.

«una cosa de notar para hombres spirituales, y que tratan con mugeres, que muchas vezes estos tales por hablar con ellas, sienten ciertas titillaciones y humedades, sin quererlo, no es de temer pecado mortal»²⁶⁶.

En el *Confesionario Breve* de Francisco de Alcocer se destaca la importancia de adecuar la confesión de los pecados del sexto mandamiento con los nuevos dictámenes y prescripciones impulsados por el Concilio de Trento, especialmente en materia de matrimonio y de «cognacion spiritual»²⁶⁷, comenzando, por lo tanto, por la obligación de confesar las circunstancias y el estado de las personas implicadas en el “crimen”²⁶⁸.

Ahora imaginemos el bochorno que sentía el fiel sometido a un interrogatorio en el que el ministro le preguntaba cuántas veces había pecado contra este precepto; el estado de la pareja; si tuvo tactos, besos, poluciones (despierto o durmiendo); si cometió actos sodomíticos o “bestiales”; si bailó provocativamente o envió billetes y cartas con la intención de pecar²⁶⁹, si se perfumó con fines lujuriosos²⁷⁰, si leyó libros “deshonestos”; es decir, todo un conjunto de preguntas dirigidas a investigar minuciosamente sobre las costumbres sexuales de cada feligrés. Los autores de los manuales, al mismo tiempo, invitaban a los confesores a ser prudentes a la hora de formular dichas preguntas dado el carácter sensible de la cuestión. Aquí hay un ejemplo de cómo, con toda probabilidad, el confesor desarrollaba el diálogo confesional en torno a los pecados sexuales:

«Havetevi polluto, e corrotto sopra con le vostre mani? R. si padre. è peccato mortale.

Havetevi polluto, e corrotto sopra d'altri? R. si padre. è peccato mortale.

Havete polluto altri, ò fattovi polluire d'altri? R. si padre. è peccato mortale.

Havete peccato con alcuni animali? R. si padre. è peccato mortale di bestialità.

[y así sucesivamente]»²⁷¹.

Las inquisiciones del sacerdote sobre los deseos y pensamientos lujuriosos – que anticipaban aquellas por obras – a veces llegaban a ser particularmente retorcidas: si

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Alcocer, *Confesionario breve...*, fol. 78v.

²⁶⁸ *Ibid.*, fols. 76v-81v.

²⁶⁹ «a este precepto [el noveno] pertenecen todos los mensajes, cartas, villetes, tactos, y otras cosas que intervienen entre dos enamorados, todo lo qual es peccado mortal, quando en ello ay desseo torpe y suzio». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 186r; Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fol. 102.

²⁷⁰ «Padre dico mia colpa, che alle volte mi son profumato con l'acque&altre cose odorifere per provocare al mio prossimo à lussuria». Crasso, *Confesionario ouero accusatorio...*, fol. C3v; Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fol. 102.

²⁷¹ Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fol. 100.

durante la masturbación «desseò mugeres [...] o copula sodomitica»²⁷², si anheló «ser codiciado de otros»²⁷³ o si la mujer se acicaló «con animo de incitar a mal, y ser codiciada»²⁷⁴.

Antonio Fernández de Córdoba dedica un apartado específico de su manual al examen para confessar una “muger publica”; en esta sección el autor describe las preguntas concretas que el confesor debía plantear al respecto: además de los clásicos pecados contra natura – desde donde extraemos la información de que el uso de algunos instrumentos de placer sexual «tiene pena de muerte»²⁷⁵ – se abarca aquí el tema del aborto y de las prácticas anticonceptivas, obviamente condenadas como pecados mortales: «si hizo alguna cosa para no concebir, expeliendo lo recibido, o si aviendo concebido ha procurado abortarlo»²⁷⁶.

Entre la gama de pecados que podía cometer una “muger publica” se incluía también el jactarse de los actos cumplidos o el denigrar los hombres calificándoles como “incontinentes”, con la curiosa añadidura de que el crimen era más grave si las personas ofendidas hubieran sido clérigos, una prueba de que ni siquiera la clase sacerdotal era inmune a las tentaciones de la lujuria:

«si se alabó de los pecados que hizo con hombres, infamandolos de incontinentes, especialmente a sacerdotes [sic!], o hombres graves»²⁷⁷.

La gravedad de los pecados contra el sexto y el noveno mandamiento, así como más en general la repulsión – por parte de la moral contrarreformista – hacia todo lo que estaba relacionado con el sexo, aunque fuese lícito, determinaba algunas limitaciones en el acceso a los sacramentos: los manuales invitaban a la abstinencia de las relaciones sexuales y por lo que respecta al tercer mandamiento de la Iglesia (el deber de comulgar una vez al año), por ejemplo, estaba prohibido al marido recibir la sagrada comunión si el día previo hubiese tenido una relación con su mujer, o con otras, «por la reverencia que se deve a este

²⁷² Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 254r.

²⁷³ *Ibid.*, fol. 255v.

²⁷⁴ *Ibid.*, fol. 256r. «Si hizo cosas para provocar a otros a vicio carnal, como es affeytarse, vestirse, ponerse en lugares, o ventanas para ser vista». Medina, *Breve Instrvction...*, fol. 228r. Michel Foucault subraya como en este ámbito incluso los pensamientos más recónditos debían ser confesados al sacerdote: «Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho». Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, 19.

²⁷⁵ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 258v.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, fol. 258r-258v.

sacramento»²⁷⁸; la misma restricción existía para aquellos que voluntaria o involuntariamente hubieran tenido poluciones²⁷⁹.

Entre los remedios aconsejados en la lucha contra este vicio, el más recurrente es la fuga; en consonancia con lo que aseveraba el apóstol San Pablo [1Co 6,18] al respecto, también nuestros manuales de confesores afirman que no hay que resistir contra este pecado, sino escapar:

«quando hablo contra la luxuria, no dixo resistid, sino huyd la fornicacion; como que contra los demas vicios, con el socorro de Dios, devamos resistir, mas la luxuria huyendo la debemos vencer»²⁸⁰.

De acuerdo con la narración misógina de la época, la mujer era considerada la causa principal del pecado de lujuria, vicio que quita a todos la libertad «haziendoles esclavos de una mugercilla, y sujetos a sus antojos»²⁸¹; la mujer es una entidad tentadora que se compara con el fuego, que abrasa, o con la serpiente, animal venenoso²⁸²:

«sea el primero remedio, huir todo trato, y conversacion de mujeres, sus cartas, sus dadivas, y la vista dellas, quanto fuere posible. Y nadie se fie, pareciendole que no las mira con mala intencion: porque acontece començar en bien, o con simplicidad, y acabar en mal»²⁸³.

El otro remedio conveniente a la hora de combatir las tentaciones es la mortificación del cuerpo: «tambien es remedio tratar el cuerpo con aspereza, y tomar algun dolor voluntario de disciplina, cilicio, mala cama, o otro alguno»²⁸⁴.

Como han señalado Jean Delumeau y Michel Foucault, y asimismo como hemos podido evidenciar examinando las páginas de las fuentes consultadas, la Iglesia católica a lo largo de la edad moderna hizo un esfuerzo enorme y sin precedentes para obligar a cada fiel a investigar sobre su propia conducta sexual, inculcando en los hombres y en las mujeres de la sociedad de la época un sentimiento general de culpa y de malestar en materia de

²⁷⁸ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 195v.

²⁷⁹ *Ibid*; Segneri, *Il confessore istruito...*, fols. 176-177.

²⁸⁰ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 185r.

²⁸¹ Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 36v.

²⁸² «est audire basiliscum sibilantem». Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 184r; cfr. María Helena Sánchez Ortega, “Woman as Source of «Evil» in Counter-Reformation Spain,” en *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 196–215.

²⁸³ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fols. 182v-183r.

²⁸⁴ *Ibid.*, fol. 185v; Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 182.

sexualidad²⁸⁵; el objetivo que se pretendía lograr, mediante esa pastoral “angustiosa”, era la imposición de una moral casi monástica incluso para la multitud laica: «este proyecto de una “puesta en discurso” del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos»²⁸⁶. La base sobre la que se apoyaría este empeño radicó en el sacramento de la confesión.

2.3.8. *La sociedad disciplinada*

Una vez finalizado el examen a través de los preceptos del Decálogo, a los confesores les correspondía investigar sobre las posibles transgresiones relacionadas con los estados y las profesiones de los penitentes.

«Despues destas preguntas [sobre los diez mandamientos], que son communes a todo genero de personas, ha de examinar el confessor al penitente, en las obligaciones particulares del estado que tuviere»²⁸⁷.

En las sinodales de Monreale (1638), por ejemplo, se aclara que:

«[el confesor] venendo alla confessione de' peccati, essorterà il penitente a dir tutti quelli de' quali si ricorda [...] particolarmente dell'essercitio proprio del penitente, come de' peccati che ordinariamente si sogliono commettere nella mercantia, nell'artificio, nella militia, nell'avvocare, nella procura, nel giudicare, nel notariato, nel magistrato, et simili, interrogando ciascuno secondo la sua professione»²⁸⁸.

Se pedía a los confesores, por lo tanto, un amplio conocimiento de la realidad social para poder juzgar los pecados propios de los diferentes estados; el sacerdote, entre otras cosas, tenía que ser capaz de tratar y familiarizarse con el lenguaje y la cultura específica de cada profesión²⁸⁹:

²⁸⁵ Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 390–401; Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, 17–36.

²⁸⁶ *Ibid.*, 20.

²⁸⁷ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 233v; Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 89v.

²⁸⁸ *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fols. 191–192.

²⁸⁹ Morgado García, “Pecado y confesión en la España moderna...,” 131–38.

«Necesario es, que el confessor esté advertido a cerca de todos los estados de hombres, para que sepa examinar a cada uno de qualquier estado y condicion que sea, y remediarle conforme a su necesidad»²⁹⁰.

La presencia de capítulos y secciones concretas dedicadas al examen de las variadas categorías sociales constituye un elemento peculiar de los manuales de los siglos XVI y XVII – y también de los previos –, mientras que los manuales del siglo XVIII, por el contrario, normalmente no suelen presentar un análisis global de los estamentos sociales²⁹¹. El espacio dedicado a las categorías sociales varía dependiendo de la consideración y del prestigio de cada una de ellas; en los manuales, como señala Arturo Morgado, nos topamos generalmente con dos grandes tipologías de pecados relacionados con las distintas profesiones: por un lado los que se derivan del ejercicio del poder, especialmente vinculados a las clases privilegiadas, en particular al sector judicial; por otro la infinita casuística de posibles fraudes y estafas perpetradas en cada oficio²⁹².

Al inspeccionar todos los estamentos según sus pecados y abusos – o según sus deberes – los manuales nos proporcionan un retrato de la sociedad de la época, abordando una multiplicidad de asuntos profesionales, económicos y relacionales. El grado de detalle de esta “radiografía”²⁹³ social varía mucho en función de la voluntad de los autores; en efecto, consultando las fuentes, hemos encontrado obras que dedican un espacio modesto a la cuestión – deteniéndose únicamente en las principales casuísticas de pecados de las varias clases sociales – y obras que presentan, en cambio, un nivel de análisis particularmente minucioso, tanto por lo que respecta a los pecados por los que responder, como por la variedad de trabajos y empleos.

Desde este punto de vista el manual de Antonio Fernández de Córdoba representa uno de los ejemplos más sorprendentes; el jesuita cordobés dedica casi trescientas páginas de su obra²⁹⁴ al examen de cada estamento, presentando una interminable y asombrosa serie de pecados y fraudes cumplidos por:

²⁹⁰ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 205r; «Porque claro está, que los que confiessen a mercaderes y tratantes, y a otros que tienen marañas y negocios importantes, y difficultosos que dislindar en la confession, han de saber mas que los que confiessen a gente llana y popular que está libre destos enredos». *Ibid.*, fol. 9v.

²⁹¹ Morgado García, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII,” 135–36.

²⁹² Morgado García, “Pecado y confesión en la España moderna...,” 133.

²⁹³ Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana,” 419.

²⁹⁴ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 72-209.

«Reyes, Principes y Señores Supremos; Obispos; Comendadores, Cavalleros, y Freyles, Curas, y Piores Maestres de las Ordenes Militares; Prelados de la Religion de Santiago; Prior, Treze; Cura de Encomienda; Religiosos; Monjas; Clerigos, Beneficiados, Curas, Confessores y Canonigos; juezes en comun; Oydores; Alcaldes del crimen de Chancilleria; Fiscales reales; Colegiales, opositores de Colegio, y Catredas, y Maestro; Abogados; Relatores; Secretarios; escrivanos del numero, y reales; Procuradores; Receptores; Alguaziles; porteros y emplazadores; Alcaydes de la carcel, y sus ministros; reos; testigos; Corregidores; Regidores; Iurados; escrivano de Cabildo; tutor y curador; testamentarios y albaceas; Capitanes y soldados; Medicos; Boticarios; Cirujanos; Barberos; mercaderes en general; mercader de paños; mercader de seda; texedor de terciopelo; texedor de raso; texedor de damasco y tafetan; hilador de torno de seda; tintorero de seda; mercader de seda en retazos, que llaman pavaneros; cogederas de seda; Gelices, donde se venden maços de seda; corredores de mercaderias; plateros de oro y de plata; tundidores; Libreros y Impressores; Pintores; albañires; carpinteros; Sastre, oficial, y aprendiz; cordoneros; cereros y veleros; curtidores; herreros y caldereros; espaderos y herradores; çapateros; labradores; lagareros; guardas del campo; guardas de las puertas; bodegoneros y taberneros; pescaderas; boneteros de grana; sombrereros; guarnicioneros; guadamacileros; çurradores; agujeros; perayles, y cardadores de lana; tablageros; comediantes; truhanes; muchachos; lenceros; molinero de azeyte; molinero de harina; confiteros; carniceros; cañeros; alquilador de mula, y moço de camino; especieros; olleros, tinageros, y alfahareros; fiel, y romanero de carnicería, y del repeso; fiel y almotacen; fiel del peso de la harina; administrador de renta Real; tesorero de renta Real, y contador; vista en aduana; guarda mayor en aduana; comadre partera»²⁹⁵.

Como puede observarse examinando la larga lista arriba citada, nos hallamos ante una clara voluntad de dar normas para cada ámbito de la vida cotidiana y profesional, expresión de una visión “totalizadora” del rol eclesiástico dentro de la sociedad cristiana.

Las prescripciones correspondientes a los reyes abarcan un conjunto de disposiciones relacionadas con las prerrogativas y las funciones propias de los soberanos, sobre todo en el ámbito de las relaciones entre el poder político y el poder religioso, como en el caso de eventuales leyes civiles en contra de las inmunidades eclesiásticas o – en el marco de las competencias regias determinadas por el Real Patronato – la presentación de “indignos” a los beneficios eclesiásticos²⁹⁶.

²⁹⁵ *Ibid.*, Índice; también el manual de Francesco Calona presenta una larga sección, de 100 páginas, dedicada «à varij stati, e conditioni di persone». Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fols. 94-194.

²⁹⁶ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores...*, fol. 75v; Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fols. 137-141.

Dentro de los posibles pecados cumplidos por parte de los obispos – entre los cuales no faltan casos de “nepotismo”²⁹⁷ – adquieren una gran importancia los incumplimientos de los dictados conciliares tridentinos, como por ejemplo la obligación de residencia²⁹⁸ o el deber de visitar las parroquias y las comunidades locales de la diócesis²⁹⁹. El prestigio y el respeto que se le debe a la función episcopal, sin embargo, obliga a los seculares – independientemente de los fallos y de las malas costumbres de los eclesiásticos – a obedecer y a reverenciar a los obispos: «Avvertano però i secolari, e tutti, che non perché i prelati avessero qualche difetto per questo è lecito, à loro, burlarsi de prelati»³⁰⁰.

Una amplia gama de pecados señala los “yerros” de clérigos y curas: modos de vestir indecentes o demasiado llamativos³⁰¹, adicciones al juego y al alcohol, infracción de los dictámenes sinodales del obispado, negligencia de los deberes pastorales, poluciones antes de celebrar misa, excesiva “familiaridad” con mujeres, etc.³⁰².

Los pecados específicos de los confesores están obviamente relacionados con la administración del sacramento y, por lo tanto, se refieren sobre todo al quebrantamiento del secreto de la confesión, al no estar en posesión de la oportuna licencia para confesar, o a los crímenes de sollicitación de las penitentes³⁰³.

En la larga sección que Fernández de Córdoba dedica a los pecados de las autoridades judiciales, y más en general de todos los empleos relacionados con el mundo de la judicatura, encontramos una multiplicidad de abusos determinados por el ejercicio del poder por un lado – como por ejemplo hacer desaparecer escrituras para favorecer a alguien³⁰⁴ – y de casos de corrupción por el otro, como recibir dádivas por alguna de las partes en juicio³⁰⁵.

Entre las diferentes figuras tomadas en consideración por el jesuita cordobés resulta interesante el espacio dedicado a los alguaciles, cuya casuística de transgresiones que pueden cometer parece sorprendente a nivel cuantitativo y cualitativo como, por poner un

²⁹⁷ Como por ejemplo si otorga «beneficios a sus parientes, domesticos y familiares». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 209v.

²⁹⁸ «en lo qual han de ser examinados con gran rigor, y digo residir en sus diocesis moralmente, come el buen padre reside en su casa [...] y desta residencia no se puede escusar por ninguna causa». *Ibid.*, fol. 208v.

²⁹⁹ «si no visita a todo su Obispado». *Ibid.*; Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 77v.

³⁰⁰ Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fols. 120-121.

³⁰¹ «Si ha traído habito indecente para su estado [...] o trae vestidos muy costosos con escandalo notable». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 92r.

³⁰² *Ibid.*, fols. 93-94v.

³⁰³ *Ibid.*, fol. 95r-95v; Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fols. 128-132; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 588-591.

³⁰⁴ “Para escrivanos del numero y reales”. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 118v-119r.

³⁰⁵ “Para Oydores”. *Ibid.*, fol. 101v.

ejemplo, «si traen en su compañía moços de mala vida, o les consienten, o mandan hazer cosas ilicitas, como de noche echar mano a la espada, y hazer ruydo para que se llegue gente a meterlos en paz, y quitarles las espadas, o llevarlos presos»³⁰⁶.

En las páginas anteriores hemos afirmado que los manuales de confesores representan unas fuentes vinculadas al ambiente en el que nacen; una vez más, también bajo este punto de vista, resulta muy importante la obra de Fernández de Córdoba, en la que nuestro autor conecta una serie de pecados relacionados con el mundo judicial con las correspondientes ordenanzas de la Chancillería de Granada³⁰⁷, incluso indicando las leyes específicas que podían ser transgredidas:

«*Para Alcaldes del crimen en Chancilleria* [...]. Si quitò processo, o preso injustamente; al juez ordinario antes que se determine la competencia. Es contra ordenança de Chancilleria de Granada, fol. 141. num. 8.»³⁰⁸.

Estamos, pues, en presencia de una obra estrechamente ligada a la realidad social; si comparamos las dos diferentes ediciones de este manual – de 1622 y de 1623 – nos damos cuenta de que la versión más reciente presenta no sólo una mayor cantidad de informaciones relativas a los diferentes estamentos, sino también una actualización de su contenido a la luz de las nuevas ordenanzas y pragmáticas aprobadas en el año 1623:

«*Para Relatores* [...] En Granada por visita se manda que no lleven derechos de los memoriales antes de tassarlos la Sala. Digan si lo cumplen. Esto mismo manda la pragmática nueva deste año de 1623»³⁰⁹.

Un aspecto que se subraya y se repite muchas veces en nuestros manuales para la mayoría de la profesiones, en particular del sector judicial, es el deber de ofrecer sus servicios a los indigentes: «[es pecado] si no ayudan a los pobres, que no tienen quien haga por ellos, y por falta desto pierden su justicia»³¹⁰. Esa atención a las capas más débiles de la sociedad

³⁰⁶ *Ibid.*, fol. 127r.

³⁰⁷ *Ordenancas de la Real Audiencia y Chancilleria de Granada* (en Granada: por Sebastian de Mena, 1601). Sobre este tribunal veáse también el excelente trabajo de Inés Gómez González, *La justicia, el gobierno y sus hacedores: la Real Chancillería de Granada en el antiguo régimen* (Granada: Editorial Comares, 2003).

³⁰⁸ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 104r.

³⁰⁹ *Ibid.*, fol. 115r.

³¹⁰ *Ibid.*, fol. 120r; Medina, *Breve instrvction...*, fols. 212r-213r. Calona afirma que abogados y procuradores tienen la obligación de defender “i poverelli”. Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fols. 152-155.

está presente en los avisos dirigidos a los jurados³¹¹, a los médicos³¹² y a muchos otros oficios.

Al examinar la categoría de los médicos el confesor tenía que ser diligente en preguntar si habían suministrado medicinas o tratamientos para abortar: «Havete dato rimedij per fare abortire le donne gravide?»³¹³. El tema de las prácticas anticonceptivas es ciertamente una fuente de preocupación para los autores de nuestros manuales, ya que insisten mucho en esto; incluso un manual de escasas informaciones sobre los diferentes estamentos sociales, como el de Francisco de Alcocer, dedica un apartado específico al asunto: la interrupción del embarazo representa un pecado mortal, inadmisibles aun en caso de que el parto constituya un peligro para la mujer³¹⁴. El pecado de aborto, además de los médicos, involucra también a otras cuatro categorías profesionales: cirujanos, “barberos”³¹⁵, parteras³¹⁶ y boticarios; a estos últimos se les prohíbe proporcionar medicinas con el fin de no concebir:

«Havete composto medicine per uccidere i figlioli nel ventre della madre scienter? [...] Havete dato medicamenti per impedire il concepire scienter?»³¹⁷.

Otro pecado relacionado con la categoría de los médicos era la concesión de certificados que dispensaran de las obligaciones de ayunos y de abstinencia dictadas por la Iglesia; dicha práctica, con la que se soslayaba el cuarto precepto eclesiástico, debía de estar muy extendida, si consideramos la frecuencia con la que aparece en nuestros manuales:

«si fue facil en dar licencia a los flacos, para que no ayunassen y para que comiessen carne en dias de ayuno, y tiempos vedados»³¹⁸.

La casuística de transgresiones y fraudes de los mercaderes, como resalta Bartolomé de Medina, resulta casi ilimitada³¹⁹. En la *Instruccion de Confessores* de Fernández de

³¹¹ «Si en tiempo de necesidad no reparten el pan a los pobres, sino a ricos y amigos». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores...*, fol. 140r.

³¹² «Si no quiso curar al pobre enfermo que no tenia con que pagar». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 214v; Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 100v. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores...*, fol. 148r.

³¹³ Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fol. 170.

³¹⁴ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 100v-101r.

³¹⁵ «Si sangrò a alguna muger, sabiendo era para abortar». Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores...*, fol. 150v.

³¹⁶ *Ibid.*, fols. 208r-209v.

³¹⁷ Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fol. 173.

³¹⁸ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 114v.; Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 101v; Fernández de Córdoba, *Instruccion de confessores...*, fols. 147v-148r.

Córdoba se analizan no solamente los pecados de los mercaderes en general, sino detenidamente cada tipología de mercader: de paños, de seda, de terciopelo, de tafetán, de raso, etc.

Una estafa bastante común consistía en humedecer los tejidos para que pesaran más, así como tejer materiales de diferentes calidades con el propósito de defraudar³²⁰: «*Para Mercaderes de seda [...] si comprò seda no yqual y la hizo torcer con la mejor, y la vendio al precio de la mejor, y la haze teñir, para que no se vea el engaño*»³²¹.

La voluntad de dar normas y disciplinar cada aspecto de la vida laboral y social en algunos casos llega a formas extremas: a los tejedores de terciopelo y tafetán, por ejemplo, se les especifican qué herramientas utilizar, incluso indicando el tamaño, la marca y el modelo: «El peyne sea de veynte y una ligaduras, y la marca Ginovisca»³²².

Obsérvese el nivel de detalle que el manual de Fernández de Córdoba alcanza a la hora de disciplinar las actividades de los tejedores de rasos:

- «1. Echenles al raso ocho lisos, y diez hilos por pua, y en cuenta de 25: y en la marca ginovisca: el cordon que quisieren, con un hilo amarillo por medio, y trama no menos de dos cabos, y en cada cabo hilos zencillos, y doblados.
2. Los de diez lisos llanos, y diez puas, y tramas a dos cabos, y en cada uno tenga dos hilos en medio del cordon, y una lista amarilla, y peyne de 20. y 21. en marca Ginovisca.
3. Los de a ocho lisos, y ocho hilos por pua, en cuenta de 22. no menos: marca Ginovisca, tramados a dos cabos que cada uno tenga dos hilos: que sean quatro hilos cencillos, y no menos, con cordon qualquiera: empero la lista sea colorada. [y así sucesivamente]»³²³.

En las recomendaciones dirigidas a sastres, pintores, escultores, músicos y comediantes se expresa la voluntad de poner freno a “obscenidades” y “escándalos” como diseñar ropa

³¹⁹ «Los pecados de los mercaderes y oficiales, son casi infinitos». Medina, *Breve instrvction...*, fol. 214v; por esa razón Calamato afirma que «peccano gravemente quei mercadanti, ed altre simili persone, che cercano Confessori, li quali non intendono i loro negozj, e mercanzie». Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 42.

³²⁰ «Havete inhumidito, ò bagnate la merci, ò altro; ò mescolato le triste con le buone, ò alterato le misure, ed i pesi con danno notabile de compratori?». Calona, *Lucerna secreta della conscienza...*, fols. 175-176. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fols. 155v-157r.

³²¹ *Ibid.*, fols. 155v-156r.

³²² *Ibid.*, fols. 157v-158r.

³²³ *Ibid.*, fols. 158v-159r. Es preciso decir, sin embargo, que no todos los manuales de confesores presentan este grado de detalle; en efecto, hay obras mucho más parcas, como la de Francisco de Alcocer que al tema de los pecados de los mercaderes dedica solamente dos páginas. Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 105r-105v.

provocativa³²⁴, pintar y reproducir personas desnudas³²⁵, cantar canciones “deshonestas”³²⁶ o representar cosas torpes³²⁷.

Los libreros y los impresores cometían pecado vendiendo o imprimiendo libros prohibidos, obras heréticas – pecados sancionados con la excomunión – o simplemente libros lascivos. Una de las obligaciones específicas de estas categorías profesionales consistía en poseer el «libro Expurgatorio de los libros prohibidos, o que se han de enmendar»³²⁸, para que se supiera lo que era lícito imprimir y comercializar, así como mantenerse al corriente de los nuevos textos y obras que se censuraban³²⁹. Por otra parte los maestros y los estudiantes tenían prohibido estudiar *sciencias vedadas* o poseer libros censurados por el Santo Oficio³³⁰.

La minuciosidad que hemos observado en el caso de los mercaderes, la encontramos asimismo en los apartados dedicados a las otras profesiones; por lo que respecta a los confiteros, por ejemplo, no solamente se denuncian algunos fraudes típicos de esta categoría, como pesar pasteles con cajas de madera a la hora de hacer pagar a los clientes³³¹, sino también se dan indicaciones sobre cómo cocinar los productos: estaba vedado usar colorantes «que dizen los Medicos que es contra la salud»³³², era pecado preparar los canelones si «no los haze con buena açucar y canela»³³³.

Los manuales a veces presentan una sección que, dentro del marco del disciplinamiento de los comportamientos, sobre todo de los maridos, aborda el tema de los vicios, en particular la adicción al juego y al alcohol, considerados pecados muy graves especialmente porque perjudican a la familia y sus recursos³³⁴:

³²⁴ «Havete fatto vesti impudiche, che non si possono portare senza peccato mortale?». Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 184; *Para sastres*, Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 175v.

³²⁵ *Para pintores*, *Ibid.*, fol. 172r; *Pittori, e scultori*, Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fols. 180-181.

³²⁶ *Musici*, *Ibid.*, fols. 181-182.

³²⁷ *Para comediantes*, Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 190r.

³²⁸ *Ibid.*, fol. 170v.

³²⁹ *Ibid.*, fols. 168v-171v.

³³⁰ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 99r-99v.

³³¹ Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 196r.

³³² *Ibid.*, fol. 196v.

³³³ *Ibid.*, fol. 197r.

³³⁴ «Beber tanto vino, cervesa, o sidra, que es verisimil embriagarse: o darlo à otro con intento, ò peligro de le emborrachar, es peccado M[ortal]». Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 89r.; «Consideren los bebedores que se emborrachan sino an ellos de ser juzgados peores que los animales. Porque los animales no beben más que lo que an menester, y ellos beben a el doble, y aun tres doblado de lo que les conviene». Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fol. 194v.

«el jugador que por jugar quita a su familia lo necesario, o es causa por razon de su juego que su muger o hijas hagan algun desconcierto [...] no sea absuelto»³³⁵.

Los ejemplos expuestos en estas páginas, que por razones de síntesis hemos tenido que limitar, son una muestra de la voluntad de la Iglesia postridentina de controlar y normalizar cada aspecto de la vida cotidiana y laboral de la sociedad moderna. Al confesor, llamado a juzgar tanto «i poveri bifolchi» como «i magistrati»³³⁶, correspondía la importante y complicada tarea de disciplinar los comportamientos, de reprimir las conductas pecaminosas de cualquier estado:

«[El confesor debe] cercare l'inganno nella materia, ò nella forma, e la malitia &c. perché ogni fraude fatta in quello, che s'appartiene all'ufficio proprio, è peccato»³³⁷.

2.3.9. *La confesión y las mujeres: el punto de vista clerical*

En los manuales consultados hay un interés muy especial por las conductas femeninas; la mujer casi siempre representa el objeto de un discurso en el que, coherentemente con el espíritu de la época, se reafirma el papel preponderante del hombre dentro de la sociedad³³⁸.

El rol de las mujeres se presenta constantemente subordinado al de los hombres y la misma gama de pecados que pueden cometer aparece relacionada, en nuestros manuales, con esta condición de subalternidad, de modo que «la figura de la mujer se singulariza [...] en su relación con el hombre, y sólo ocasionalmente de forma independiente»³³⁹.

Hay dos ámbitos específicos en los que generalmente se circunscriben los pecados de las mujeres: las conductas sexuales – como hemos podido comprobar en los apartados

³³⁵ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 64r.

³³⁶ Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 14.

³³⁷ Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 194.

³³⁸ María Luisa Candau Chacón, “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna,” *Manuscrits. Revista d’Història Moderna* 25, no. *Confessionalització i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI-XVIII)* (2007): 212–16; véanse también los trabajos de Jodi Bilinkoff, *Related Lives : Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750* (Cornell University Press, 2005) y María Ángeles Pérez Samper, “Las mujeres de la España moderna: Hablar, callar,” en *Al margen y calladas: Mujeres en la modernidad*, ed. Inmaculada Fernández Arrillaga (Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2016), 137–54.

³³⁹ Isabel Muguruza Roca, “Género y sexo en los confesionales de la Contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el «Manual de confesiones y penitentes» de Martín de Azpilcueta,” *Estudios Humanísticos. Filología* 33 (2011): 5.

anteriores – y la familia, el espacio donde les corresponden un conjunto de deberes relacionados con su papel de madres, cónyuges, hijas o viudas³⁴⁰.

Estos dos ámbitos pueden ser verificados en el apartado dedicado a las obligaciones de los casados del manual de Bartolomé de Medina, en el que por un lado se enumeran una serie de pecados sexuales, por el otro se delimita el perímetro de acción de las mujeres en sus propios hogares, circunscribiéndolo de hecho casi únicamente al cuidado de la casa y a los deberes de obediencia al marido: «[es pecado] si la muger es inobediente, contenciosa, desaliñada, y negligente en el cuydado de su casa. Item, si se sale de casa de su marido contra su voluntad»³⁴¹.

Veamos cómo en los aspectos relativos al matrimonio y a las relaciones familiares los manuales de confesores transmiten una visión patriarcal de la familia:

«Lo primero que sean sujetas y obedientes a sus maridos [...] Assi lo amonesta señor San Pedro en su primera carta en el capitulo tercero: y san Pablo ad Ephes. 5. Las mugeres sujetense a sus maridos, como a señores, porque el marido es cabeça de la muger, como Christo es cabeça de la yglesia, y como la yglesia esta sujeta a Christo, assi lo han de estar las mugeres a sus maridos en todo»³⁴².

Como se ha señalado también en las páginas anteriores, una de las prerrogativas de los maridos – entre otras muchas – consistía en el “derecho de corrección”, o sea la facultad de poder castigar a las mujeres con fines “educativos”: «que tengan reverencia y temor a sus maridos, conforme a lo que dize san Pablo en el mismo lugar [Ef 5]. La muger tema a su marido»³⁴³.

Incluso durante la administración del sacramento de la confesión las mujeres sufrían discriminaciones, tal y como podemos deducir de los *Documentos y avisos* del arzobispo de Sevilla Cristóbal de Rojas y Sandoval, donde se invita a los confesores – en el caso de prolongado tiempo de espera para confesarse – a privilegiar la confesión de los hombres en lugar de la confesión de las mujeres en cuanto su «aprovechamiento spiritual [redunda] en mayor gloria de Dios, y en mayor bien de la comunidad»³⁴⁴.

³⁴⁰ *Ibid.*, 5–6.

³⁴¹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 218r.

³⁴² *Ibid.*, fol. 301r; «*Uxor*. Havete mancato d’obbedire notabilmente il marito nel regimento della casa, della famiglia, e’ de buoni costumi? R. si Padre. è peccato mortale». Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 54.

³⁴³ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 301r.

³⁴⁴ Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 9r.

El aspecto probablemente más significativo de la desigualdad de trato entre hombres y mujeres consiste en la diferente evaluación – hecha por parte de los confesores – de la misma tipología de pecados en función de quiénes los cometían; el pecado de fornicación, por ejemplo, se juzgaba más severamente si los culpables eran mujeres:

«*Se uno de sposi, commette fornicatione è questa una circostanza cangiante specie? 1. Se questi è la sposa, sì: perche ella fa ingiuria al suo sposo [...] 2. Se questi è lo sposo, nò: perche l'ingiuria ch'egli fa alla sua sposa è giudicata leggiera*»³⁴⁵.

Los confesores, según se indica en los manuales, debían disciplinar y corregir las conductas de las mujeres, incluso instruyéndolas sobre cómo vestirse y adornarse “honestamente”: «las han de amonestar, que no se adornen y vistan vanamente [...]. No traygan fuera la caballera, ni anden rodeadas de oro, ni de preciosos vestidos»³⁴⁶.

De acuerdo con la creencia de aquella época de que existía un único sexo dividido en dos géneros, y de que el género femenino era «inacabado, provisional y perfectible»³⁴⁷, nuestros autores exhortaban a las mujeres a prestar oídos al “hombre en potencia” que está en su interior³⁴⁸: «procuren que el hombre interior que está escondido se enriquezca de tranquilidad»³⁴⁹.

Entre las fuentes consultadas, la obra de Bartolomé de Medina aparece como la más rica en detalles e informaciones en relación con el tema de las conductas femeninas y, al mismo tiempo, la más marcadamente misógina; en efecto, el prestigioso teólogo de la Universidad de Salamanca adopta un lenguaje áspero cuando escribe acerca del papel de la mujer dentro de la familia y de la sociedad:

«La muger aprenda en silencio con toda sujecion, y no permito a la muger, que enseñe ni que mande al marido, sino que esté callando y con silencio porque primero fue Adam formado, y despues Eva, y Adam no fue engañado de la serpiente, sino Eva»³⁵⁰.

³⁴⁵ Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 397-398.

³⁴⁶ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 301r.

³⁴⁷ Pérez García, “La criminalización de la sexualidad en la España moderna,” 359.

³⁴⁸ Sobre las teorías monosexuales y monistas de la época, además del ya citado ensayo de Pérez García, véanse Thomas Walter Laqueur, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Cátedra, 1994); Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, “Un solo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV-XIX),” *Daimon Revista de Filosofía* 11 (1995): 95–112.

³⁴⁹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 301v.

³⁵⁰ *Ibid.*

El confesor, según el catedrático salmantino, debe enseñar a las mujeres que «su adereço y atavio es el silencio»³⁵¹; a este respecto era oportuno que el sacerdote les enseñara también a no quejarse – durante la confesión de los pecados – del comportamiento del marido y de los hijos, en cuanto se trataba de una conducta irrespetuosa e “impertinente”³⁵².

Dentro de este marco tendencialmente adverso al universo femenino, la mujer – entidad tentadora y pecadora – se convierte casi siempre en el objeto de un discurso negativo; nótese, por ejemplo, cómo Vander Hammen y León, en su obra sobre el examen de conciencia, utiliza la metáfora de la mujer infiel para hablar de la ofensa a Dios que los pecados acarrear:

«Ahora imagínate, considerate lleno de culpas, y como una *muger liviana*, a quien por su mal trato, y ruin proceder el marido pretende quitar la vida, y ella de rodillas, y vertiendo lagrimas de sus ojos, e grandes voces pide la perdona por amor de Dios, prometiendo la enmienda. Assi pues, tu considera tu alma culpada, y merecedora de muerte eterna por los delitos cometidos contra su Esposo soberano»³⁵³.

En conclusión, podemos afirmar que dos aspectos resultan preponderantes – como se desprende por los ejemplos recogidos – en el espacio que las obras de literatura confesional dedican al tema de las mujeres: por un lado la voluntad de disciplinar sus conductas – incluidas las sexuales – y relegar su papel exclusivamente dentro del ámbito familiar, por otro la presencia de una narración orientada a justificar, también mediante un lenguaje discriminatorio, su condición de subordinación al hombre.

2.3.10. *Luchar contra las supersticiones*

En el primer capítulo dijimos que a lo largo de los siglos XVI y XVII se puso en marcha, en cada bloque confesional, un proceso de represión de las manifestaciones y de los rituales ligados a la “cultura popular”. Hemos descrito el esfuerzo de supresión de estas tipologías de creencias y costumbres, tomando prestadas las palabras de Max Weber, con los términos de “de-magificación” y “desencantamiento” del mundo. En los siglos de la

³⁵¹ *Ibid.*, fol. 306r.

³⁵² «[le] donne: le quali nelle lor confessioni, altro non fanno che lamentarsi, et accusare il marito, i figli: dicendo, il mio marito (Padre) è un tristo, è puttaniere, è tale per tale; il mio figlio è disubidiente, & altre cose impertinenti». Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A6v.

³⁵³ Vander Hammen y León, *Modo de llorar los pecados...*, fol. 7v-8r. La cursiva es mía.

edad confesional, en efecto, la obra de desarticulación de la cultura popular fue un hecho sistémico llevado a cabo tanto a través de la liquidación de los residuos “paganos” todavía presentes en las sociedades de la época, como mediante el proceso de disciplinamiento social que a largo plazo cambiaría los comportamientos privados del hombre moderno³⁵⁴. Nuestros manuales – contrariamente a los del siglo XVIII, generalmente más parcos³⁵⁵ – presentan algunos apartados en los que se insta a los confesores a ser diligentes en la reprobación de dichos rituales; el ministro tenía que indagar escrupulosamente sobre la existencia de prácticas “mágicas” y, en tal caso, actuar con firmeza para desarraigarlas. Bajo la mirada vigilante de los confesores empezó a caer todo un conjunto de actividades quirománticas como las predicciones, los augurios, la lectura de la mano, la interpretación del vuelo de los pájaros, del sonido de los animales o simplemente de los sueños – producto de hábitos antiquísimos – así como las mismas artes de curación, duramente condenadas en los manuales:

«Los que procuran deshazer los hechizos, yendo à los hechizeros que los deshagan. Los que miran por sueños, y agüeros, rayas de manos, con que se pretende saber cosas futuras; à estos se le ha de afear mucho el pecado»³⁵⁶.

En el dialogo presente en la *Lucerna Secreta*, el confesor plantea al penitente una serie de preguntas sobre creencias sobrenaturales como por ejemplo la teriantropía (la facultad de cambiar de forma humana a animal) o la posibilidad de caminar a través de las paredes, estigmatizadas como pecados mortales:

«Havete creduto fermamente, che alcun huomo ò donna si possa per arte humana convertire in alcun animale, ò caminando la notte per Virtù diabólica possa entrare dovunque gli piace, etiandio serrate le porte penetrando?»³⁵⁷.

³⁵⁴ Francesco Benigno, *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia* (Roma: Viella, 2013), 83–85, trad. esp. *Las palabras del tiempo: un ideario para pensar históricamente* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2013). Véase el importante estudio de Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles): Essai* (Paris: Flammarion, 1978); veánse también Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 3rd ed. (Farnham: Ashgate, 2009) y María de los Ángeles Fernández García, “Hechicería e Inquisición en el reino de Granada en el siglo XVII,” *Chronica Nova*, 15 (1986): 149–72.

³⁵⁵ Morgado García, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII,” 137–39.

³⁵⁶ Rienda, *Carta exortatoria...*, fol. 34v. Cfr. Fernández de Córdoba, *Instruccion de confesores...*, fol. 224v; Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 58; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 223-33.

³⁵⁷ Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 34.

También el *Confessionario Breve* de Francisco de Alcocer detalla un listado de supersticiones que se pretende erradicar, como las fórmulas mágicas empleadas para sanar las enfermedades de hombres y plantas, las creencias en las virtudes prodigiosas de los números, además de todos los rituales y artes adivinatorias que ya hemos mencionado y que representan pecados mortales en cuanto pretenden predecir aspectos de la vida que deberían depender del libre albedrío del hombre³⁵⁸.

Sin embargo, a diferencia de los otros autores, Francisco de Alcocer parece adoptar una postura más indulgente con respecto a este tema, ya que afirma que en algunos casos es lícito, si bien con muchas restricciones, dedicarse a estos tipos de prácticas, especialmente si son hechas por diversión o pasatiempo³⁵⁹.

Del mismo modo consideraba legítimo «usar de astrología»³⁶⁰ para investigar sobre las estrellas, el movimiento de los planetas y más en general sobre los aspectos concernientes a esta materia; es interesante observar cómo en este caso la línea entre lo lícito y lo ilícito, así como entre la superstición y el escepticismo, es bastante vaga, dado que se llega a justificar incluso la astrología “judicaria”, es decir el estudio de los supuestos “efectos” de los astros sobre las personas a fin de conjeturar la «fisionomía, estatura, hermosura, complexión, inclinación a virtudes, ò a ciertas artes, la habilidad, sanidad, enfermedad y cosas semejantes»³⁶¹ de los niños que estaban por nacer.

A pesar de esto no todas las prácticas astrológicas estaban admitidas; era pecado mortal pronosticar todo lo que tenía relación con el libre albedrío, «como que fulano sera ladron, luxurioso, homicida»³⁶², presagiar eventos accidentales³⁶³ o hacer depender de los oráculos las acciones humanas³⁶⁴.

Al final del apartado dedicado a este tema, nuestro autor reitera su punto de vista sobre estas prácticas: por un lado hay que renunciar a todos los actos que supongan pecados mortales, por otro sugiere un uso prudente de las actividades adivinatorias “lícitas”, entre otras cosas porque la mayoría de quienes las practican son *judíos, moros, y gentiles*, y por lo tanto intentan corromper a los cristianos:

³⁵⁸ Alcocer, *Confessionario breve...*, fols. 48r-49r.

³⁵⁹ «pero usar de alguna cosa natural de las aquí dichas, ò de otras para conjeturar alguna cosa que se suele significar por ellas, no es peccado: ni mirar por burla y passatiempo las rayas de las manos, ò echar alguna suerte». *Ibid.*, fol. 49r.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*, fol. 49v.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ «como si morira muerte de agua, ò de fuego, ò le mataran». *Ibid.*

³⁶⁴ «es ilicito y pecado M[ortal] [...] mirar que figura tiene el cielo para se casar, ordenar, predicar, leer, caminar, pleytar, entrar en batalla, jugar, caçar, y otras cosas semejantes». *Ibid.*, fol. 50r.

«aviso y ruego que se abstengan dellas, porque es grave offensa de nuestro señor usarlas. Y aun de las cosas licitas de la astrologia judicaria, y otras artes divinatoria[s], deven usar con grande templança. Porque como todos, ò casi todos los que las tratan, son judios, moros, y gentiles, ponen muchas cosas supersticiosas y vanas en su doctrina. Y con una verdad añaden muchas mentiras y cosas vanas y supersticiosas, que les enseña el demonio, para engañar a los que estudian y se dan à estas sciencias»³⁶⁵.

La “indulgencia” presente en el manual de Francisco de Alcocer no la constatamos en el *Confesionario* de Crasso, cuya postura al respecto es bastante severa, especialmente en contra de las prácticas supersticiosas ejercitadas por mujeres “locas” y “malintencionadas”:

«Avvertano a queste cose superstitiose i RR.PP. Confessori di riprendere gravissimamente alle donne superstitiose, & pazze, & dar loro grave penitenza, & non assolvere in conto alcuno; quando l’han fatto malitiosamente, & più d’una volta»³⁶⁶.

La misma intransigencia nos plantea Francesco Calona, quien afirma que el confesor, además de reprender todas las prácticas “supersticiosas”, debía advertir a los penitentes que dichas actividades eran consideradas “heréticas” y, por lo tanto, sometidas a la jurisdicción del Santo Oficio:

«Averte che questa chiromantia, & ogni altra sorte di demoniaca indovinatione, tanto di geomantia, hydromantia, aeromantia, pyromantia, negromantia, arte notoria, arte paulina, e magia cabalistica &c, induce contro colui, che l’esercita suspiscione d’heresia; & ab Illustrissimis Dominis Inquisitoribus puniri possunt tales divinatores»³⁶⁷.

Como se desprende de estos breves ejemplos, los manuales de confesores, productos literarios de la época de la confesionalización, reflejan el esfuerzo que la Iglesia tridentina puso en marcha con el propósito de erradicar aquel complejo de rituales, prácticas y actividades que generalmente etiquetamos bajo el concepto de “cultura popular”, por ser entonces incompatibles con las necesidades confesionales de uniformidad y disciplinamiento efectivo de la sociedad.

³⁶⁵ *Ibid.*, fol. 50v.

³⁶⁶ Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A12v.

³⁶⁷ Calona, *Lucerna secreta della coscienza...*, fol. 35.

2.3.11. Penitencia y absolución

«La Sodisfazione, ch'è la terza parte del Sacramento della penitenza [...] altro non è che un pagamento di quello, che l'huomo deve à Dio per i peccati commessi»³⁶⁸.

El penitente después de la absolución tiene que cumplir la penitencia sacramental que le ha sido impuesta por el confesor³⁶⁹; ésta puede satisfacerse mediante las oraciones, para reparar los pecados cometidos contra Dios, las limosnas, por los pecados contra los demás, y los ayunos, por los pecados contra sí mismo³⁷⁰.

Los manuales proporcionan a los confesores un conjunto de recomendaciones sobre cómo imponer la penitencia, que debe estar necesariamente relacionada con la gravedad de los pecados cumplidos³⁷¹ y con la *qualidad* de las personas³⁷²; este último aspecto resulta especialmente importante dado que el sacerdote debía ser capaz de evaluar cuál era la pena más apropiada según los diferentes estatus:

«ha de mirar la qualidad de la persona, porque no es cosa conveniente que a un hombre pobre que a de sustentar hijos y familia, se le impongan largas limosnas: ni a un hombre trabajador que se sustenta de su trabajo ponerle largos ayunos»³⁷³.

Consecuentemente, se critica la “mala costumbre” de algunos sacerdotes que imponen la misma penitencia a todos los fieles:

«se ha de huyr un abuso de algunos confesores, los quales tienen una poenitencia tassada para toda manera de poenitente, agora traygan muchos peccados, agora pocos, agora sean d'una especie, agora diversas: a todos les imponen, que rezen tantas avemarias: o que ayunen tantos dias.&c. No considerando que diversas enfermedades requieren diversos remedios»³⁷⁴.

³⁶⁸ Calamato, *Istruzione de' penitenti...*, fol. 37.

³⁶⁹ «Perdonada la culpa por la contricion, y confessados los peccados [...] queda el pecador obligado a alguna pena temporal que ha de pagar aqui, ò en el purgatorio». Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 108r; Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 34v.

³⁷⁰ Alcocer, *Confessionario breve...*, fol. 108v; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fols. 88-89.

³⁷¹ «para conforme a ellos imponerla». Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fol. 35v.

³⁷² Fernández, *Tratado de algunos documentos y avisos...*, fol. 85r-85v.

³⁷³ *Ibid.*, fol. 87r; Rojas y Sandoval, *Documentos y avisos...*, fols. 36v-37r.

³⁷⁴ *Ibid.*, fol. 34v.

Al imponer la penitencia, el confesor, a semejanza de lo que hemos visto con respecto al interrogatorio, tenía que hacer uso de estratagemas y astucias para que el penitente aceptara más fácilmente la pena:

«Un discreto medio suelen algunos confessores usar con los penitentes que tienen necesidad de graves penitencias, y es referirles las penitencias que antiguamente los sanctos davan, por aquellas species y numeros de peccados; tratandose en particular, y luego preguntarles a ellos, dezi hermano que penitencia sera razon que os imponga yo? yo quiero que vos la taseis. Y ellos communmente tasan mucha penitencia: en este caso el confessor le diga que tiene razon de señalar mucha, y que muy mayor la merecia atenta la gravedad de sus peccados, pero que el se la quiere mitigar: y aliviesela de lo que el dixo, quanto fuere possible sin errar: assi la aceptara de buena gana el penitente. Y esto les suele alegrar, y aliviar»³⁷⁵.

La referencia a la rigidez de las prácticas penitenciales de la Iglesia antigua – siete años de penitencia por cada pecado mortal – es un elemento que aparece corrientemente en los manuales, mientras que «ora con un digiuno si assolvono più tradimenti»³⁷⁶.

El jesuita italiano Paolo Segneri sugiere la imposición de una penitencia prolongada en el tiempo, con el propósito de mantener constantemente “en tensión” al fiel³⁷⁷; el confesor debía ser capaz de “dosificar” las penas, “exprimir” al súbdito-fiel pero sin exceder: «cioè senza rischio che il penitente concepisca avversione sì al Sacerdote, sì al Sacramento, e trasgredisca ciò che gli fù comandato»³⁷⁸. El eventual incumplimiento del deber de la “satisfacción”, sin embargo, era considerado pecado mortal y en tal caso al penitente debía ser denegada la absolución³⁷⁹.

La comparación entre las constituciones sinodales de la archidiócesis de Granada de 1573 y el *Compendio de los Capítulos Cerca de la Reformation de lo Tocante a la Confession* del arzobispo Méndez de Salvatierra (1582) nos permite suponer que algunos confesores

³⁷⁵ Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fols. 89v-90r.

³⁷⁶ Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 36r.

³⁷⁷ *Ibid.*, fols. 39-40.

³⁷⁸ *Ibid.*, fol. 38; las mismas constituciones sinodales de Granada contienen disposiciones y consejos sobre este aspecto: «encargamos les [a los confesores] que en el imponer de las penitencias se ayan con mucha prudencia, que no sean muy livianas ni muy penosas, sino conforme a la necesidad spiritual del penitente». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 122v; cfr. *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, 193.

³⁷⁹ Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. A9r; Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fol. 98; Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 137.

no eran ajenos a comportamientos ilícitos a la hora de asignar la penitencia, como por ejemplo la práctica de recibir directamente el dinero de las limosnas impuestas:

«3. CAPITULO. Que las penitencia pecuniarias applicadas para obras pias ningun confessor se pueda quedar con ellas diziendo que el las hara dezir y distribuyra, sino que dexen libremente a los penitentes cumplirlas donde y como quisieren so pena de excomunion latae senten. 4. CAPITULO. Que ningun confessor dilate la absolucion a los penitentes diziendo que no le a de absolver hasta que le trayga tanta limosna para obras pias a su distribucion, o tantas velas»³⁸⁰.

El tema de la absolución, “acto supremo”³⁸¹ de la potestad judicial del confesor, se aborda sobre todo desde el punto de vista de su denegación; los manuales subrayan la utilidad de diferir la absolución en el caso de penitentes particularmente reincidentes en sus pecados³⁸²: «los que estan acostumbrados a pecar, mayormente quando no dan muestra de traer sufficiente disposicion, se les dilate la absolucion»³⁸³. En ciertas situaciones, aún así, convenía no dilatar la remisión de los pecados para no crear “escándalos”, como por ejemplo «si fuese una muger casada, y el marido fuese tan zeloso y rezio que si entendiese que no la avian absuelto concibiria de ella que le hazia traicion»³⁸⁴.

Paolo Segneri lamenta, sin embargo, la excesiva facilidad con la que, a su juicio, los confesores concedían la remisión de los pecados; pese a su probabilismo, el jesuita italiano aboga por una mayor atención de los sacerdotes al respecto:

«lasciate per ultimo, ch'io vi sfoghi un sentimento di dolore acutissimo, che mi strugge [...]. Tanti alla giornata, senza esami, senza distintioni, senza domande, assolvo [...]. Basta che sentano: Padre, vedrò di emendarmi»³⁸⁵.

³⁸⁰ Méndez de Salvatierra, *Compendio de los capitulos...*, fol. s./p.; «Ningun confessor que impusiere penitencias pecuniarias para missas o otras obras pias, tome para si la limosna dellas en la confession, ni antes o despues della, por si ni por interpuesta persona, diziendo que el las dira, o que las dara a quien las uviere de dezir, sino dexe libremente al penitente que la de donde el quisiere, so pena de excommunion mayor latae sententiae». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 122v; también las sinodales de Monreale de 1638 prescriben órdenes muy claras a este respecto: «Qui Christi fidelium confessionibus excipiendi expositi sunt, nihil exigant, vel recipiant a poenitentibus, ne in simoniacum crimen incidant». *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, 36.

³⁸¹ Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 43.

³⁸² *Ibid.*, fols. 48-49; Fernández, *Tratado de algunos documentos y auisos...*, fols. 160r-161v.

³⁸³ *Ibid.*, fol. 160v.

³⁸⁴ *Ibid.*, fol. 164r.

³⁸⁵ Segneri, *Il confessore istruito...*, fols. 66-67.

Otro aspecto de especial importancia reside en la presencia de “casos reservados”³⁸⁶, es decir los pecados cuya absolución se reserva a las autoridades superiores como el Pontífice y los Obispos; el confesor tenía la obligación de estar al corriente – además de la lista de pecados contenidos en la Bula de la Cena y reservados al Papa³⁸⁷ – de los casos reservados en su obispado³⁸⁸; éstos podían ser fundamentalmente de dos tipos: aquellos reservados directamente por el obispo, y aquellos reservados por el sínodo diocesano; la principal diferencia entre los dos consistía en el hecho de que los primeros caducaban a la muerte del obispo, mientras que los segundos permanecían en vigor³⁸⁹. En presencia de casos reservados el confesor no tenía otra opción que ordenar a los penitentes dirigirse a los “superiores” para que pidieran a ellos la absolución.

Estrechamente vinculada al tema de la penitencia y de la absolución es la cuestión de la bula de la Cruzada, cuya difusión en España y sus dominios incidía considerablemente en la administración del sacramento; las cláusulas de la Bula, en efecto, otorgaban, entre otras cosas, la facultad – a quienes las poseían – de poder elegir sus propios confesores, un privilegio que en otros lugares se confería sólo a reyes y príncipes³⁹⁰: «the only lay Catholics who were able to choose their own confessors were “kings, princes, and Spaniards and Sicilians under the *Cruzada*”»³⁹¹.

Los manuales sicilianos, en particular, denuncian un uso fraudulento de la Bula por parte de aquellos que la utilizan «con intensione di poter poi peccare a sua voglia»³⁹² o para ser absueltos de los pecados reservados; se subraya, por lo tanto, que «la bolla, ò simili privilegij non son stati fatti per conservare e fomentare il peccato, ma per dar remedio & medicare i peccatori»³⁹³.

³⁸⁶ «*Che cosa è caso riservato? È un peccato mortale, di cui il superiore si riserva l'assolutione, per farne lui la correzione*». Bertaut, *Il direttorio de' confessori...*, fol. 11.

³⁸⁷ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 42v.

³⁸⁸ Véase, por ejemplo, los casos reservados en las archidiócesis de Monreale (1623) y de Granada (1573) *Synodus dioecesisana...*, fols. 54–55; *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 124v.

³⁸⁹ Lea, *A History of Auricular Confession...*, 312–46; Alcocer, *Confessionario breve...*, fols. 42v–46r.

³⁹⁰ José María Ferrer González, “La bula de la santa cruzada,” *Madrid Histórico*, 61 (2016): 42–47; Alberto Marcos Martín, “Tráfico de indulgencias, guerra contra infieles y finanzas regias: la bula de cruzada durante la primera mitad del siglo XVII,” en *Historia y perspectivas de investigación: Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez* (Editora Regional de Extremadura, 2002), 681–88; José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España* (Vitoria: Editorial del Seminario, 1958); Fabrizio D’Avenia, *La Chiesa del Re: monarchia e papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2015), 124 nota 20; Raffaele Manduca, *La Sicilia, la Chiesa, la storia. Storiografia e vita religiosa in Età Moderna* (Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2012), 136–39; O’Banion, “«A Priest Who Appears Good»...” 344–45.

³⁹¹ *Ibid.*, 344.

³⁹² Crasso, *Confessionario ouero accusatorio...*, fol. C8v.

³⁹³ *Ibid.*, fol. C9r.

En definitiva, se puede concluir que el mínimo denominador común sobre los asuntos de la remisión de los pecados y de la imposición de la penitencia es el disciplinamiento religioso de los fieles por un lado, y la exaltación de la función y de la potestad judicial de los confesores por otro; desde esa perspectiva resultan ejemplares, nuevamente, las palabras de Paolo Segneri, según él «la lingua del Sacerdote [...] dà la vita à quelle anime, a cui ella si inchini benignamente, la morte a cui non s'inchinino»³⁹⁴; aquí, como se puede ver, la prerrogativa de los confesores de “atar y desatar” alcanza el paroxismo.

2.4. Confesión, manuales de confesores y disciplina social: un balance

La confesión de los pecados a lo largo de la edad moderna representó un dispositivo de extraordinaria importancia para vehicular el modelo de disciplinamiento católico-tridentino; el sacramento de la penitencia, que a partir del IV Concilio de Letrán llega a ser una práctica obligatoria, permitía una comunicación directa entre la Iglesia – a través de los confesores – y la sociedad. La confesión fue un instrumento de “formación” y de “información” mediante el cual la Iglesia pudo controlar y a la vez disciplinar las conductas de los fieles³⁹⁵.

En este estudio se ha intentado destacar, principalmente mediante el análisis de los manuales de confesores y penitentes, la relevancia “política” de la práctica de la confesión, su contribución crucial para el disciplinamiento de la sociedad de los siglos XVI y XVII³⁹⁶. Las fuentes consultadas nos han permitido identificar los modelos de conducta que la Iglesia intentó inculcar, así como los comportamientos que quiso reprimir; los manuales perseguían un objetivo doble: por un lado formar correctamente a los ministros del sacramento, por el otro disciplinar a los fieles; en este sentido representaron un medio para homogeneizar la sociedad y paralelamente «para homogeneizar a los homogeneizadores»³⁹⁷, o sea a los confesores.

Los manuales de confesores representaron una tipología de obras literarias muy significativa para la formación de los sacerdotes; la creciente importancia del sacramento

³⁹⁴ Segneri, *Il confessore istruito...*, fol. 43.

³⁹⁵ Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 264.

³⁹⁶ El examen de la confesión como instrumento del proceso de disciplinamiento social ha conducido a descartar algunos aspectos de la historia del sacramento, como por ejemplo la interesante cuestión de las tensiones y de los conflictos de competencias entre clero secular y clero regular, en cuanto poco significativa a efectos de nuestro discurso.

³⁹⁷ González Polvillo, *Análisis y repertorio...*, 77.

de la confesión como canal privilegiado de comunicación y transmisión de la nueva moral tridentina requería una mayor atención a la formación y adoctrinamiento del clero.

En los manuales se proporcionan a los sacerdotes, con todo detalle, las informaciones y los consejos sobre cómo llevar a cabo la confesión – en particular el interrogatorio del penitente – y las «pautas básicas de comportamiento para que fuesen imitadas por la sociedad de la época»³⁹⁸.

El primer elemento que se destaca con la lectura de estas fuentes es la voluntad de reglamentar cada aspecto de la vida cotidiana, social y privada de los fieles; si bien las temáticas sexuales adquieren una relevancia creciente, los manuales presentan asimismo una multitud de informaciones y prescripciones sobre los más distintos ámbitos sociales y laborales, así que podemos deducir que en los siglos centrales de la edad moderna la Iglesia todavía pretendió ejercer un control directo y hegemónico no sólo sobre la esfera privada-individual sino también en la más amplia dimensión social, una clara voluntad de gobernar los comportamientos colectivos³⁹⁹.

Por lo que respecta a los dos ámbitos geográficos de la investigación –Andalucía, con especial atención al Reino de Granada, y Sicilia – cabe señalar que no se han encontrado particulares elementos de diferencia y divergencia en las fuentes examinadas; tendencialmente los manuales sicilianos suelen presentar una estructura todavía centrada en los siete pecados capitales, en las obras de misericordia, en los mandamientos de la Iglesia, en las virtudes cardinales y teologales, mientras que los españoles – en la mayoría de los casos – se organizan en torno al análisis de cada mandamiento del Decálogo.

Otro aspecto que es necesario señalar es la mayor complejidad y exhaustividad de las fuentes españolas; los manuales sicilianos, en efecto, suelen ser menos extensos que sus homólogos andaluces y se caracterizan por la adopción de un formato casi siempre pequeño, normalmente el doceavo, y de un lenguaje muy sencillo, probablemente destinado a confesores poco cualificados. Sin embargo cabe mencionar que a partir de la mitad del siglo XVI empezó en Italia una “invasión” de manuales de confesores, y más en general de obras de literatura confesional, procedentes de España, de modo que la eventual escasez de manuales más “sólidos” se compensaba mediante la importación de obras de la península ibérica⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Martín Molares y Ruiz Astiz, “«Para común utilidad de las almas»...,” 25.

³⁹⁹ Trombetta, “Genesi del modello di confessione...,” *passim*.

⁴⁰⁰ Turrini, *La coscienza e le leggi...*, 98–99; las investigaciones realizadas consultando los fondos antiguos de la Bibliotecas Regionales de Palermo y Mesina confirman la gran relevancia, también numérica, de las obras de los autores españoles. Por otro lado cabe recordar que algunos manuales italianos, como por ejemplo el de Segneri, se difundieron ampliamente en España. Antonio González Polvillo, *Análisis y repertorio...*, 71.

Por último, cabe afirmar que la acción de disciplinamiento de los comportamientos sociales, llevada a cabo por parte de la Iglesia a través de la práctica obligatoria de la confesión, tenía también efectos de carácter político; las obras de literatura moral, los manuales de confesores adoptan una perspectiva muy favorable al poder del Estado, al que se debe obediencia y respaldo: «toda alma esté sujeta a los poderes superiores»⁴⁰¹.

Si, como sostiene Adriano Prosperi, el disciplinamiento social representó «el arte del dominio a través de la propaganda»⁴⁰², entonces no cabe duda de que los manuales de confesores constituyen una tipología de fuentes propicia para arrojar luz sobre el proceso de construcción del consenso en torno al nuevo orden social que se va perfilando en la época confesional.

⁴⁰¹ Medina, *Breve instrvction...*, fol. 299v.

⁴⁰² Prosperi, “L’inquisitore come confessore...,” 24.

CAPÍTULO III

“*BONOS MORES TUERI, PRAVOS CORRIGERE*”: LAS VISITAS PASTORALES EN LAS ARCHIDIÓCESIS DE GRANADA Y MONREALE

3.1 *Las visitas pastorales: una introducción*

La visita pastoral es una de las prácticas más antiguas de la historia de la Iglesia, y su origen parece remontarse nada menos que a la edad apostólica. Ya en las cartas pastorales de San Pablo (1 Timoteo, Tito, 2 Timoteo) encontramos un conjunto de disposiciones y consejos para el gobierno de las comunidades cristianas de Éfeso y Creta, y en los *Hechos de los Apóstoles* se hace mención de una visita de San Pedro a los fieles en Lida (Hechos 9,32-35).

Las referencias a las visitas de los obispos contenidas en las obras de los padres de la Iglesia, latinos y griegos (Atanasio de Alejandría, Juan Crisóstomo, Gregorio Niseno, Ambrosio, Jerónimo, Agustín), hacen suponer que la visita pastoral tuvo que ser una práctica habitual ya a partir de los primeros siglos del cristianismo¹. Sin embargo hubo que esperar hasta el siglo VI, específicamente con ocasión del Concilio de Tarragona (516), para que a las visitas pastorales se les diera una fisonomía jurídica e institucional; el Concilio tarraconense, efectivamente, en el canon VIII, «ordena a los Obispos [que] visiten todos los años las iglesias de sus Diócesis, y manden hacer los reparos necesarios»². También el II Concilio de Braga³ (572) y el IV Concilio de Toledo⁴ (633) abarcan

¹ Isidoro Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista,” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 349; Cecilia Nubola, “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico,” *Ammentu. Bollettino storico e archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, no. 2 (2012): 139; Gabriele De Rosa, “I codici di lettura del «vissuto religioso»,” en *Storia dell’Italia religiosa*, ed. Gabriele De Rosa y Tullio Gregory, Vol. 2 *L’età moderna* (Roma-Bari: Laterza, 1994), 303.

² Charles-Louis Richard, *Los sacrosantos concilios generales y particulares*, Tomo II (Madrid: por Don Antonio Espinosa, 1793), 286. «Multorum casuum experientia magistrante repperimus nonnullas diocesanarum esse ecclesias destitutas. Ob quam rem id quia constitutione decreuimus, ut antiquae consuetudinis ordo seruetur et annuis uicibus ab episcopo dioceses uisitentur et, si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius reparetur, quia tertia ex omnibus per antiqua traditione ut accipiatur ab episcopis nouimus statutum». *Concilium tarraconense*, c.8, en Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez Barbero, eds., *La colección canónica hispana: concilios galos. Concilios hispanos, primera parte*, Tomo IV (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984), 276–77.

³ *Concilium bracarense secundum* en García Loaisa Girón, *Collectio conciliorum Hispaniae: diligentia Garsiae Loaisa elaborata, eiusque vigilijs aucta*. (Madrid: excudebat Petrus Madrigal, 1593), 165–97.

⁴ *Concilium toletanum IV* en Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez Barbero, eds., *La colección canónica hispana: concilios hispanos: segunda parte*, Tomo V (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992), 161–274.

cuestiones relativas a las visitas, respectivamente en los cánones I y XXXV; las deliberaciones de esos tres concilios confluyeron, luego, en el *Decretum Gratiani*⁵.

Tras el periodo carolingio, en el que el instituto de la visita parece haber tenido cierta vitalidad, en la baja edad media – pese a una constitución de Inocencio IV (*Romana Ecclesia*) que consolidaba las prerrogativas de los obispos en esta materia⁶ – dicha práctica empezó a perder fuerza por varias razones: conflictos jurisdiccionales – privilegios y exenciones limitaban la jurisdicción del obispo –, cuestiones económicas relacionadas con el derecho de visita, así como, más en general, problemas políticos y religiosos (la Guerra de los Cien Años, el Gran Cisma de Occidente) o las pandemias de la época (la Peste Negra)⁷.

En vísperas del Concilio de Trento, salvo algunas significativas excepciones⁸, el deber de la visita estaba con frecuencia desatendido⁹. En cambio, el tridentino representó un momento importante de su revitalización; dicho relanzamiento se inscribe en el esfuerzo más amplio implementado por la Iglesia para el reforzamiento de la figura y del papel de los obispos, uno de los hilos conductores del Concilio¹⁰. En Trento la visita pastoral recibe una formulación de orden general. El Concilio se ocupa de la cuestión en distintas sesiones¹¹; en particular, en el tercer canon de los decretos de reforma de la sesión XXIV (*Qua ratione visitatio ab Episcopis facienda*) se establece la periodicidad anual o bienal de las visitas por parte de patriarcas, primados, metropolitanos, obispos o – en caso de

⁵ Decreti secunda pars, Causa X, Quest. I, c. X-XII, *Decretum magistri Gratiani, Corpus iuris canonici* (Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959), 615-16.

⁶ Lluís Monjas, “Les visites pastorals: de l’època medieval a la vigília del Concili de Trento,” en *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l’època contemporània*, ed. Joaquim M. Puigvert (Girona: Biblioteca d’Història Rural, 2003), 51. También en el IV Concilio de Letrán (c. 12) y en el Concilio de Vienne (decreto 15) hay referencias a las visitas pastorales, especialmente en relación con las visitas de las abadías y de los monasterios: *Concilium lateranense IV*, c. 12, COD, 240-41; *Concilium viennense*, decreta 15, COD, 373-74.

⁷ Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 349.

⁸ Es el caso, por ejemplo, del obispo de Verona Gian Matteo Giberti. Cfr. Antonio Fasani, ed., *Riforma pretridentina della diocesi di Verona: visite pastorali del vescovo G. M. Giberti, 1525-1542*, 3 vols. (Vicenza: Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, 1989).

⁹ Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 350. Por lo que respecta a la península italiana aproximadamente en un tercio de las diócesis las visitas empezaron a realizarse solo tras el Concilio de Trento. Angelo Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 379.

¹⁰ Angelo Turchini, sin embargo, insta a la cautela a la hora de analizar el papel de Trento al respecto dado que, en su opinión, es posible detectar muchos elementos de continuidad entre las visitas tridentinas y las de los siglos anteriores. Angelo Turchini, “Dai contenuti alla forma della visita pastorale: problemi e prospettive,” en *Ricerca storica e chiesa locale in Italia: risultati e prospettive* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1995), 154-55.

¹¹ Sessio VI, cc. 3, 4, *de ref*; sessio VII, cc. 7, 8, 15; sessio XIII, c. 1, *de ref*; sessio XIV, c. 4, *de ref*; sessio XXI, c. 8, *de ref*; sessio XXII, cc. 8, 9, *de ref*; sessio XXIV, cc. 3, 9, 10, 11, *de ref*.

impedimento de éstos – de los vicarios generales u otros visitadores¹², y sobre todo se señala su finalidad:

«el objeto principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica, y expeler las heregías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con escortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles, según la prudencia de los visitadores, y como proporcionen el lugar, el tiempo y las circunstancias»¹³.

La visita es, ante todo, una prerrogativa del gobierno del obispo, «*visitatio est gubernatio*»¹⁴, y tiene entre sus fines principales la reforma y la corrección de los abusos. Los padres conciliares quisieron destacar el carácter “correctivo” de la visita, considerándola como un instrumento muy adecuado para el control y la enmienda de las costumbres de los fieles, según establece claramente el décimo canon de la sesión XXIV¹⁵:

«Para que los Obispos puedan más oportunamente contener en su deber y subordinación el pueblo que gobiernan, tengan derecho y potestad, aun como delegados de la Sede Apostólica, de ordenar, moderar, castigar y ejecutar, según los estatutos canónicos, cuanto les pareciere necesario según su prudencia, en orden a la enmienda de sus súbditos, y a la utilidad de sus diócesis, en todas las cosas pertenecientes a la visita, y a la corrección de costumbres»¹⁶.

¹² «Patriarchae, primates, metropolitani et episcopi propriam dioecesim per se ipsos aut, si legitime impediti fuerint, per suum generalem vicarium aut visitatorem, si quotannis totam propter eius latitudinem visitarem non poterunt, saltem maiorem eius partem, ita tamen, ut tota biennio per se vel visitatores suos compleatur, visitare non praetermittant». *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, de ref., c. III, COD, 761–62.

¹³ Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento/ traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564* (Barcelona: Ramón Martín Indar, 1847), 295. «Visitationum autem omnium istarum praecipuus sit scopus, sanam orthodoxamque doctrinam, expulsis haeresibus, inducere, bonos mores tueri, pravos corrigere, populum cohortationibus et admonitionibus ad religionem, pacem innocentiamque accendere, cetera, prout locus, tempus et occasio feret, ex visitantium prudentia ad fidelium fructum constituere». *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, de ref., c. III, COD, 762.

¹⁴ Manuel Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 161.

¹⁵ Cecilia Nubola, “Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII,” en *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (Bologna: Il Mulino, 1996), 384.

¹⁶ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 303. «Episcopi, ut aptius quem regunt populum possint in officio atque obedientia continere, in omnibus his, quae ad visitationem ac morum correctionem subditorum suorum spectant, ius et potestatem habeant, etiam tamquam apostolicae sedis delegati, ea ordinandi, moderandi, puniendi et exsequendi, iuxta canonum sanctiones, quae illis ex prudentia sua pro subditorum emendatione ac dioecesis suae utilitate necessaria videbuntur». *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, c. X, de ref., COD, 765.

Las visitas representan la ocasión apropiada, como veremos, para vigilar también sobre la conducta del clero, «de aquí que el Concilio de Trento las regule con un reglamento riguroso, haciendo de ellas un instrumento radical de la reforma que se pretendía»¹⁷. Los cánones conciliares nos presentan muy a menudo una estrecha correlación entre *visitatio* y *correctio* subrayando, de esta manera, su importancia como mecanismo de conocimiento, control y reglamentación¹⁸.

En el periodo siguiente al Concilio tridentino asistimos a un desarrollo significativo de las actividades de visitas de los obispos, o de sus delegados, en las diócesis de la Europa católica, aunque cabe recordar que el instituto de la visita se potenció también en los territorios de la Reforma¹⁹: «les visites pastorals, tant en els països catòlics com els protestants esdevenien un mecanisme de control, de reafirmació del poder religiós i un sistema de recollecció de tot tipus d'informació»²⁰.

Las formas de preparación, organización y sucesiva realización de las visitas en el espacio católico deben mucho a la actividad de Carlo Borromeo; el arzobispo de Milán enriqueció la normativa tridentina en este ámbito mediante un conjunto de prescripciones decretadas en los sínodos provinciales que celebró a raíz del Concilio – el primero ya en el año 1565 – y luego recopiladas en las *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, el *corpus* legislativo de la Iglesia milanesa, que tuvo una enorme difusión en todo el mundo católico²¹. De todos modos, fue con la redacción del *Ordo ad visitandas parochias*, contenido en el *Pontificale Romanum* (1595) de Clemente VIII, cuando se impuso un criterio uniforme para la ejecución de las visitas, superando de tal manera la pluralidad de modelos locales que existían. En el *Ordo*

¹⁷ Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” 162; Xavier Solà, “Les visites pastorals posttridentines: de la segona meitat del segle XVI a les darreries del segle XVII,” en *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l'època contemporània*, ed. Joaquim M. Puigvert (Girona: Biblioteca d'Història Rural, 2003), 75–77; «Ecclesiarum praelati ad corrigendum subditorum excessus prudenter et diligenter intendant, et nemo saecularis clericus cuiusvis personalis, vel regularis extra monasterium degens etiam sui ordinis privilegii praetextu tutus censeatur, quominus, si deliquerit, ab ordinario loci (tamquam super hoc a sede apostolica delegato) secundum canonicas sanctiones visitari, puniri, et corrigi valeat». *Concilium Tridentinum*, sessio VI, cap. III, *de ref.*, COD, 683.

¹⁸ Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 337.

¹⁹ «Un instrumento (la visita pastoral) que se desarrolla paralelamente en la iglesia católica y en las iglesias evangélicas de una forma autónoma, sin comunicación o conocimiento mutuo, pero con modalidades y finalidades similares». Nubola, “Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII,” 409 (traducido del italiano). Sobre las visitas protestantes, *Ibid.*, 408–13; Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 365–68.

²⁰ Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 77.

²¹ Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 351–52; Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 340–44; Angelo Turchini, “I «Questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese,” *Studia borromaica* 10 (1996): 71–97; Giuseppe Alberigo, “Come San Carlo organizza le strutture della diocesi. Problematiche delle visite pastorali e apostoliche,” *Studia borromaica* VIII (1994): 291–302.

de 1595 – obligatorio a partir del año sucesivo²² – se indican de una forma muy concisa los pasos y las modalidades de su cumplimiento: recibimiento del visitador, procesión, rituales, prédicas al pueblo, inspecciones, etc.²³

Las visitas representan, como dijimos, un momento significativo de inspección tanto de las conductas de los feligreses como del clero. Sin embargo, cabe decir ya desde ahora que una lectura enfocada únicamente en los aspectos de disciplinamiento del comportamiento del clero y de los fieles no es suficiente para entender la complejidad de dicho instituto, puesto que lo de imponer la disciplina no fue el único objetivo de los visitadores²⁴; entre sus prioridades, en realidad, estaba también la de garantizar la *cura animarum* y el culto divino, averiguar el estado de los edificios sagrados, examinar los bienes de la fábrica parroquial y todos los aspectos contables derivados de la administración de las iglesias y de otras entidades²⁵. La visita afecta a distintas esferas – religiosas, jurídicas, económicas – y a menudo trata asuntos que tocan al ámbito de las relaciones entre las autoridades políticas y las eclesiásticas²⁶. Se trata de un instituto pastoral y a la vez administrativo, que responde a una multiplicidad de propósitos y consecuentemente contiene informaciones heterogéneas que abarcan distintas cuestiones; eso la convierte en una fuente de sumo interés historiográfico²⁷; mediante el análisis de esta tipología de fuente documental, en

²² Bula *Ex quo in Ecclesia Dei* de 20 de febrero de 1596. Angelo Turchini, “Dai contenuti alla forma della visita pastorale...,” 145.

²³ *Ordo ad visitandas parochias, Pontificale Romanum Clementis VIII* (Romae: Jacobus Luna, 1595), 663–71; Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 347–48; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 364; Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 82.

²⁴ Una lectura muy interesante en torno a las visitas pastorales la ofrece Angelo Torre en *Il consumo di devozioni: religione e comunità nelle campagne dell’ancien régime* (Venezia: Marsilio, 1995).

²⁵ «En definitiva, los objetivos fundamentales de la visita son predicar la palabra de Dios, exponer al pueblo los principales misterios de la fe, administrar el sacramento de la confirmación, reformar las costumbres del clero y de los fieles, examinar el estado de las iglesias y castigar los pecados públicos con las penitencias correspondientes». Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” 166.

²⁶ Nubola, “Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII,” 399.

²⁷ Sería prácticamente imposible ofrecer un panorama exhaustivo de la literatura sobre las visitas pastorales. A efectos meramente orientativos véanse por lo que respecta a España los números XIV y XV de *Memoria Ecclesiae* dedicados a las *Visitas pastorales en el ministerio del obispo y archivos de la Iglesia*, en particular el importante trabajo de María Milagros Cárcel Ortí, “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX,” *Memoria Ecclesiae*, no. 15 (1999): 9–135. En lo que concierne a la historiografía italiana resulta aún hoy muy útil consultar los volúmenes editados por Umberto Mazzone, Angelo Turchini y Cecilia Nubola: Umberto Mazzone y Angelo Turchini, eds., *Le visite pastorali: analisi di una fonte* (Bologna: Il Mulino, 1985); Cecilia Nubola y Angelo Turchini, eds., *Visite pastorali ed elaborazione dei dati: esperienze e metodi* (Bologna: Il Mulino, 1993); Cecilia Nubola y Angelo Turchini, eds., *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo* (Bologna: Il Mulino, 1999). Sobre las visitas pastorales francesas sigue siendo ineludible el repertorio de Marc Venard y Dominique Julia, eds., *Répertoire des visites pastorales de la France. Première série : anciens diocèses (jusqu’en 1790)*, 4 vols. (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977-1985). Véase también el trabajo de revisión y puesta al día de Marc Venard, ed., *Répertoire des visites pastorales de la France. anciens diocèses (jusqu’en 1790). Corrections et compléments* (Paris: Société d’histoire religieuse de la France, 2006). Con respecto a

efecto, podemos conseguir a menudo informaciones esenciales sobre la “práctica religiosa”²⁸, la vida cotidiana, las mentalidades en una determinada época histórica, así como, obviamente, sobre la disciplina eclesiástica y el gobierno de la diócesis. Al mismo tiempo las series de visitas pastorales contienen también indicaciones útiles para el historiador del arte, de la economía y, desde luego, de la historia local²⁹. Si bien los aspectos de disciplinamiento representan el eje de nuestro análisis, en las páginas siguientes trataremos de trazar un panorama que tenga en cuenta dicha pluralidad.

3.2 *Los documentos de la visita*

La visita pastoral determina la producción de una documentación múltiple. Durante el recorrido, el notario de la curia que acompañaba al visitador escribía las “notas”, el borrador de las actividades realizadas, que luego, una vez finalizada la visita, normalmente se transcribían en los registros³⁰. Los *libri visitationum* suelen contener casi siempre el diario de visita, una especie de “hoja de ruta” con el elenco más o menos pormenorizado de los movimientos, de los sitios visitados, de la labor llevada a cabo. En cambio los “escrutinios secretos” del clero y de los fieles, es decir los interrogatorios hechos para comprobar el “nivel de moralidad” de una determinada comunidad y que como se verá proporcionan una serie importantísima de datos, suelen ser menos frecuentes: «estas anotaciones hechas en el curso de la visita [diario y escrutinios secretos] serán, posteriormente, pasadas a limpio en la curia y constituirán el acta de visita formando el conjunto de todas ellas el libro de visita o *liber visitationis*»³¹.

Alemania véanse Ernst Walter Zeeden y Peter Thaddäus Lang, eds., *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des Frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984); Ernst Walter Zeeden et al., eds., *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland*, 3 vols. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982-1987); Peter Thaddäus Lang, “Lo studio delle visite pastorali in età moderna. Recenti pubblicazioni in Germania,” en *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo*, ed. Cecilia Nubola y Angelo Turchini (Bologna: Il Mulino, 1999), 145–59.

²⁸ Gabriele De Rosa, “La registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica,” *Archiva Ecclesiae* XXII–XXIII (1979): 27.

²⁹ Joaquim M. Puigvert, ed., *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l’època contemporània* (Girona: Biblioteca d’Història Rural, 2003), 19–24.

³⁰ En el apéndice III hemos puesto la transcripción del borrador de la visita del arzobispo cardenal Francesco Peretti Montalto a la iglesia metropolitana de Monreale (1651).

³¹ Pilar Pueyo Colomina, “Propuesta metodológica para el estudio de la visita pastoral,” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 479.

Otra tipología documental muy significativa, que se redactaba con posterioridad a las actas de la visita, consiste en los “mandatos” o “decretos”, documentos que contienen las decisiones tomadas por el visitador, en particular todas las medidas disciplinarias con respecto a lo que había de corregirse. Los decretos representan el “producto final” de la *visitatio*, por medio de éstos «el Prelado manda corregir los defectos, máxime pecados públicos»³².

Las visitas, además, se anunciaban mediante específicos “edictos” de convocatoria³³; a diferencia de lo que ocurría en la edad media, durante la cual la visita “por sorpresa” tuvo que ser bastante habitual³⁴, después del Concilio de Trento el día de la llegada del visitador había de ser notificado con antelación: «s’havia d’especificar l’hora d’arribada, dia, mes, any i parròquia i la durada aproximada de la visita»³⁵. El edicto, enviado por la curia a las parroquias, se leía los domingos previos a la venida del obispo durante la misa mayor, se colocaba en las puertas de la iglesia y se releía también el mismo día de la visita³⁶.

Antes de que el visitador saliera de su diócesis, además de los edictos, se elaboraban también los “cuestionarios”, documentos preparados de antemano y que, cuando están presentes en los libros o legajos de archivo, nos aportan informaciones de suma utilidad para entender la finalidad concreta de la visita, en cuanto revelan las preguntas que debía hacer el visitador durante los interrogatorios – tanto al clero como a los feligreses – y los aspectos específicos de la inspección en los que centrarse³⁷.

Al margen de los papeles arriba citados, en ciertos casos podemos encontrar otra tipología de escritos como por ejemplo el acta de nombramiento del visitador, informes sobre los alcances de las misas por cada beneficiado, actas judiciales, registros contables,

³² Pedro Rubio Merino, “Las visitas episcopales a los cabildos: documentación en los archivos capitulares,” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 91; Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 344; Solà, “Les visites pastorals posttridentines...” 87–88.

³³ Muy esporádicos en las cajas de archivo consultadas. Véase el edicto de visita de Corleone (1648) puesto en el apéndice II.

³⁴ Monjas, “Les visites pastorals...” 55.

³⁵ Solà, “Les visites pastorals posttridentines...” 82; en los decretos generales de la archidiócesis de Monreale del año 1596 se estableció que la visita tuviese que ser anunciada por lo menos con quince días de antelación: «Questi sopraditti scritte [los edictos de visita] si mandino almeno giorni quindici innanzi al dì determinato della visita, accioché si possano publicare in due giorni di festa al manco». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 19r.

³⁶ Cfr. María Milagros Cárcel Ortí y Josep Trenchs Ódena, “Visita pastoral de Andrés Mayoral, arzobispo de Valencia, a la villa de Ondara (1744),” *Estudis: revista de historia moderna* 9 (1981): 134–35; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...” 364.

³⁷ Turchini, “I «Questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo...” 71-81; Pueyo Colomina, “Propuesta metodológica para el estudio de la visita pastoral,” 479.

intercambios epistolares, y todos aquellos documentos que de alguna manera podían estar relacionados con la visita³⁸.

3.3 Las visitas postridentinas en las archidiócesis de Granada y Monreale

La visita pastoral puede subdividirse en tres partes concretas: una litúrgica, en la que el visitador después de haber sido recibido por la comunidad celebra la misa, predica, administra los sacramentos de la confirmación y, a veces, del orden sacerdotal; la *visitatio rerum*, o sea el examen de los bienes muebles e inmuebles de las iglesias y de los demás edificios de pertenencia eclesiástica; la *visitatio hominum*, a saber, la inspección de las conductas y de las costumbres del clero y de los fieles³⁹.

Los obispos solían, por lo general, encargarse personalmente de la visita tan pronto como accedían a la cátedra episcopal; la visita, de hecho, representaba para el prelado la ocasión perfecta para percatarse del estado de su diócesis y para presentarse de una forma solemne a los clérigos y a los fieles que estaban bajo su jurisdicción. En un informe presentado por el doctor Ortiz de Salvatierra, canónigo de Granada, al arzobispo de Granada Pedro de Castro y Quiñones con ocasión de su investidura arzobispal, se le recomendó que visitara lo más pronto posible su archidiócesis para «recognoscer su rebaño y por sus ojos la viña en que ha de trabajar con sus obreros»⁴⁰.

Sin embargo, después de haber llevado a cabo personalmente las visitas en las fases iniciales de gobierno de la diócesis, en muchos casos, en los años sucesivos, había la tendencia por parte de los obispos de encomendar dicha tarea a otros visitantes⁴¹. Éstos, hombres de confianza del prelado y que a menudo ocupaban puestos de gran responsabilidad dentro de la curia – frecuentemente eran vicarios generales, y en la mayoría de casos solían ser muy diligentes en sus inspecciones; por eso, el hecho de que el

³⁸ Rafael M. Pérez García, “Visita pastoral y Contrarreforma en la archidiócesis de Sevilla, 1600-1650,” *Historia. Instituciones. Documentos*, no. 27 (2000): 215–16.

³⁹ Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” 167–68; Monjas, “Les visites pastorals...,” 57.

⁴⁰ *Investidura arzobispal y avisos particulares que con la experiencia de onze años se an hallado para el buen gobierno del arzobispado de Granada según las cosas, qualidad y condicion del*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 200r.

⁴¹ Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 79–81.; Nubola, “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico,” 140–41; Monjas, “Les visites pastorals...,” 51.

obispo no visitara *personaliter* su diócesis no implicaba automáticamente una disminución de la calidad y de la rigurosidad de la visita⁴².

3.3.1 *Los itinerarios y los visitantes*

A través de los diarios de visita, muchas veces, podemos reconstruir el itinerario del visitador, en particular cuando las actas no han sido fragmentadas por parroquias durante las operaciones de ordenación archivística. Normalmente, en caso de visitas generales (de todo el territorio diocesano), el recorrido del obispo empezaba por la ciudad episcopal y sucesivamente proseguía en los otros lugares de la diócesis⁴³. Asimismo, las visitas podían ser “parciales”, o sea circunscritas a territorios determinados (partidos), especialmente en caso de diócesis extensas. Recorramos, a título de ejemplo, las etapas de la visita del arzobispo de Granada, Pedro de Castro y Quiñones⁴⁴, a los pueblos y a las ciudades de la costa granadina en 1602: el prelado salió de Granada con su séquito el 18 de enero, dirigiéndose hacia Motril. Después de haber pernoctado en Béznar, el día siguiente llegó a Motril y se quedó ahí veinte días llevando a cabo, durante ese tiempo, todas las tareas vinculadas a la visita. El 8 de febrero «salió su señoría de Motril y le acompañaron los escuderos y infantería»⁴⁵, y tras una rápida inspección en Pataura, llegó a Salobreña «donde le recibieron y hicieron salva con la artillería»⁴⁶. Durante su permanencia allí fue a visitar también los cercanos lugares de los Guájares. El 15 de ese mismo mes se dirigió a Almuñécar y terminada la visita de la “villa”, el día 26 empezó el camino de vuelta a Granada regresando a su palacio arzobispal el 27 de febrero. La visita al partido de la Costa puede ser considerada de “media” duración, aproximadamente un mes y medio. Ligeramente más cortas eran las de los lugares de la Vega: el recorrido de Diego de Castrillo, visitador general de la archidiócesis de Granada y futuro arzobispo de Zaragoza

⁴² «La mayoría [de los visitantes] eran doctores en teología o en drets i el càrrec que ocupaven: rectors de parròquies importants, priors, vicaris generals, ardiaques, beneficiats a catedrals o canonges». Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 82.

⁴³ María Milagros Cárcel Ortí, *Visitas pastorales y relaciones ad limina: fuentes para la geografía eclesialística* (Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2007), 186–87; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 367. Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 82.

⁴⁴ Sobre Pedro de Castro y Quiñones, DBE, vol. XII, 696-97; Miguel A. López, *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas* (Granada: Editorial-Impronta Santa Rita, 1993), 103–13; José Antonio Peinado Guzmán, “El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada,” *Historia. Instituciones. Documentos* 42 (2015): 275–95.

⁴⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁴⁶ *Ibid.*, fol. s.n.

(1676-1686)⁴⁷, «se empezó en 10 de mayo de 1647 y se acabó en 9 de junio del dicho año»⁴⁸. La agenda de Castrillo tuvo que ser muy apretada si pensamos que en el plazo de un mes fue visitado un gran número de pueblos: La Zubia, Huétor Vega, Monachil, Gójar, Dílar, la villa de Otura, Alhendín, Churriana de la Vega, Armilla, Gabia Grande y sus anexos, Santa Fe, Purchil, Pinos Puente, Atarfe, Albolote, Maracena, Pulianas, Peligros, Güevéjar, Calicasas, Nívar, Cogollos de la Vega, Alfacar, Huétor de Santillán, Quéntar, Güéjar Sierra y Pinos Genil⁴⁹.

Por otro lado, las visitas a la comarca de la Alpujarra solían ser más largas, ya sea debido a la orografía del territorio, ya sea a la densidad de parroquias en dicha área, alrededor del 38% de toda la diócesis⁵⁰. La visita efectuada por el doctor Carvajal, por ejemplo, duró casi dos meses, desde diciembre de 1578 hasta el mes de enero de 1579:

«Salí de la ciudad de Loxa a hazer la visita de las Alpuxarras jueves a onze días del mes de dizienbre de mil y quinientos y setenta y ocho años y bolvimos a Granada acabada la dicha visita sábado a treinta días del mes de henero de mil y quinientos y setenta y nueve años, por manera que nos ocupamos cinquenta y un días de yda, estada y buelta de la dicha visita»⁵¹.

En el ya citado informe presentado a Pedro de Castro y Quiñones por el doctor Ortiz de Salvatierra, se le informó sobre los tiempos necesarios para llevar a cabo la visita en su archidiócesis y se le aconsejó que encargara esta onerosa tarea a un visitador general “exhonerando”, por esta vía, la “consciencia del arzobispo”:

«La vereda de las siete villas, visitará en un mes, la de Loxa y Alhama en otro, la de la Costa en otro, el Valle en quinze días, el Alpuxarra en mes y medio, Vega y Sierra en otro mes y medio, que son seys meses y medio. El otro mes y medio para cumplimiento a los otros también se le dará porque suele aver causas para se detener y ha de aver más y menos los quatro meses que quedan del año los podrá ocupar en la Visita de la ciudad y sus Parrochias, que por tener al provisor el cuydado de los pleytos solo tendrá que visitar el

⁴⁷ José Ignacio Gómez Zorraquino, *Patronazgo y clientelismo: instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016), 183.

⁴⁸ AHAGr, legajo 127-F/40, fol. s.n.

⁴⁹ En el año 1600 el visitador Diego Ramírez de Tejada visitó desde el 3 hasta el 21 de junio los lugares de Maracena, Peligros, Pulianas, Güevéjar, Cogollos, Béznar, Huétor Santillán, La Zubia, Ogíjar la Alta y Ogíjar la Baja (Los Ogíjares), Gójar, Huétor Vega. AHAGr, legajo 127- ff/7-18.

⁵⁰ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII,” *Chronica Nova*, no. 23 (1996): 303.

⁵¹ AHAGr, legajo 329-F/1(1), fol. 3r.

sanctissimo sacramento, las pilas, sancto olio y chrisma, tomar las quantas de las fabricas menores, colectorias, cofradías, capellanías, memorias, obras pías, hospitales y hermitas»⁵².

Entre septiembre y octubre de 1574 el arzobispo de Monreale, Ludovico de Torres I⁵³ visitó distintas ciudades y lugares de su archidiócesis: Bronte el 24 de septiembre⁵⁴, la Abadía de Santa María de Maniace el 2 de octubre⁵⁵, el monasterio del SS. Salvatore en San Marco d'Alunzio en los días siguientes⁵⁶, Piana dei Greci el día 14⁵⁷, Bisacquino el 17⁵⁸, Corleone desde el 22 hasta el final del mismo mes⁵⁹. Se trata de una visita de amplio alcance que suponía, en términos estrictamente geográficos, un desplazamiento considerable si consideramos que tanto la localidad de Bronte como la Abadía de Santa María de Maniace y el monasterio del SS. Salvatore de San Marco d'Alunzio se encuentran en la parte oriental de la isla⁶⁰, muy lejos de la sede episcopal⁶¹. Ludovico de Torres II, sobrino del anterior y su sucesor en el gobierno de la diócesis⁶², cumplió una primera y breve ronda de visita en 1588⁶³, año en el que fue nombrado arzobispo, y una más completa el año siguiente llegando hasta Bronte⁶⁴.

Los diarios, a veces, dejan percibir las fatigas y los peligros de los viajes. En el mes de mayo de 1591, el arzobispo Pedro de Castro no pudo seguir con las actividades de visita

⁵² *Investidura arçobispal y avisos particulares...*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 198v.

⁵³ DBI, vol. XXXIX, 478-80; Giuseppe Schirò, "Monreale," en *Storia delle chiese di Sicilia*, ed. Gaetano Zito (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 536; Giuseppe Mandalà, *Vicende e figure della Chiesa monrealese: silloge* (Monreale: Arcidiocesi di Monreale, 2015), 113-37; Antonio Di Janni, Vincenzo Nuccio, y Giovanni Vitale, *Storia e memorie degli arcivescovi di Monreale* (Palermo: CE.ST.E.S.S., 2015), 86-87.

⁵⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 36r.

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 44r.

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 68r.

⁵⁷ *Ibid.*, fol. 2r.

⁵⁸ *Ibid.*, fol. 30r.

⁵⁹ *Ibid.*, fol. 18r.

⁶⁰ Bronte y Maniace pertenecen en la actualidad a la diócesis de Catania, mientras que San Marco d'Alunzio forma parte de la diócesis de Patti.

⁶¹ En 1577, en el ámbito de otra visita a la localidad de Bronte, el mismo Ludovico de Torres I llegó a visitar «ecclesiam s. Petri in monte Aetna quinque passum millibus ad oppido distantem». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 31r.

⁶² Ludovico de Torres II, además, desempeñó por varios años el papel de vicario general de la archidiócesis de Monreale por encargo de su tío. DBI, vol. XXXIX, 480-83. Schirò, "Monreale," 536-37; Mandalà, *Vicende e figure della Chiesa monrealese: silloge*, 137-63; Di Janni, Nuccio y Vitale, *Storia e memorie degli arcivescovi di Monreale*, 88-89.

⁶³ El 16 de octubre estuvo en Piana dei Greci, el 20 en Bisacquino, el 27 en Corleone. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fols. 45r-50v; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fols. s.n.; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fols. 49r-60v.

⁶⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 72-77.

«por estar indispuerto de la cayda»⁶⁵ y tuvo que quedarse por algunos días en una casa en la villa de Loja para recuperarse. A finales de enero de 1603 el mismo prelado y su séquito llegaron a Motril, fueron a oír misa pero no pudieron empezar la visita debido al «trabajoso camino que se avía traído los dos días precedentes»⁶⁶. Las mismas actividades de inspección conllevaban un ritmo de trabajo “intenso”, si consideramos que en la dicha visita el arzobispo y la comitiva entera fueron a ver el mar (Motril es una localidad marítima) casi dos semanas después de haber llegado a la villa: «[sábado 8 de febrero] después de aver oydo su señoría missa se fue un poco al campo y después de comer a la mar y fue el primero día que lo fuymos a ver»⁶⁷.

Las visitas se realizaban también en tiempos de *vacatio sedis*. La ausencia durante casi tres años (1617-1620) de un obispo a la cabeza de la archidiócesis de Monreale no detuvo del todo las actividades de inspección. De abril a mayo de 1619 el vicario general Hernandes Flores visitó «lo Monasterio del santissimo Salvatore della terra di S. Marco»⁶⁸, Maniace, Bronte, Bisacquino, Corleone, Piana dei Greci y Altofonte (*oppidi Parci*)⁶⁹. Otras visitas en sede vacante fueron llevadas a cabo en 1618 por Antonio Domino⁷⁰, en 1630 por Vincenzo Viola⁷¹, en 1631 por Jerónimo Rosado⁷², en 1633 por Cherubino Alaimo⁷³, en 1634 por Ludovico Alfonso de los Cameros⁷⁴, en 1639 y en 1640 por Giacinto Collisano⁷⁵, en 1643 por Ercole Crispo⁷⁶ y, finalmente, en 1648, por el vicario y por el visitador general de la archidiócesis, Laurenzio Raimondo y Onofrio Squillano⁷⁷.

El obispo comprensiblemente no viajaba sólo. Además del notario de visita, había individuos encargados del transporte, de las provisiones y de la seguridad del prelado. El Concilio de Trento, a fin de que la visita no fuera demasiado onerosa para las parroquias, hizo un llamamiento a la moderación y a la frugalidad, exhortando a los visitadores a que

⁶⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 72r.

⁶⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 26, fol. 1v.

⁶⁹ *Ibid.*, fols. 1r-5v.

⁷⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 23.

⁷¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, reg. 31.

⁷² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 32.

⁷³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 35.

⁷⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36.

⁷⁵ Delegado del Vicario general en sede vacante. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 39.

⁷⁶ ASCM, Fondo Arcivescovile, Sez. II, Serie V, b. 32, reg. 5.

⁷⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40.

viajaran «con un moderado equipage y servidumbre»⁷⁸ y terminaran lo más rápidamente posible la visita «aunque con el esmero debido»⁷⁹.

Las constituciones sinodales de 1573 del arzobispo Pedro Guerrero, asombrosamente las únicas de la edad moderna por lo que respecta a la diócesis granadina⁸⁰, establecen un límite de cuatro personas en las visitas: visitador, notario y dos “criados”⁸¹; por su parte las sinodales de Monreale de 1623 prescriben un *modesto famulatu*⁸². Asimismo se recomienda celeridad en las inspecciones dado que los gastos que se generaban corrían a cargo de las parroquias⁸³; los mayordomos de fábrica, en efecto, tenían que proveer la comida y el alojamiento de la comitiva, lo que se conoce como “derecho de dieta”⁸⁴.

La segunda partida de gasto era la denominada *procuratio*, es decir la contribución que las fábricas de las parroquias, o las otras instituciones visitadas, tenían que entregar al visitador y a su séquito por el hecho de que hicieran la visita, “derecho de pila”⁸⁵. En la archidiócesis de Granada la cuantía de dicha *procuratio* era de catorce reales, once para el visitador y tres para el notario. En el memorial de visita de la Alpujarra de 1578-79, por poner un ejemplo, el visitador, el doctor Carvajal, nos presenta una lista detallada del dinero recibido en cada lugar; al mismo tiempo, dado que no en todas las parroquias los gastos de procuración habían sido abonados, insta al arzobispo Juan Méndez de Salvatierra

⁷⁸ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 296.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ El mismo Pedro Guerrero celebró en 1565 un Concilio provincial cuyas constituciones, sin embargo, no llegaron a publicarse a causa de los contrastes con el cabildo catedralicio. Véanse Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, Tomo V (Madrid, 1863), 361; Antonio Marín Ocete, “El concilio provincial de Granada en 1565,” *Archivo teológico granadino*, no. 25 (1962): 23–95; Antonio Marín Ocete, “Documentos inéditos sobre el concilio provincial de Granada 1565,” *Archivo teológico granadino*, no. 25 (1962): 96–178. El segundo sínodo de la diócesis de Granada se celebraría nada menos que en 1952.

⁸¹ «A las visitas que hizieren fuera de los pueblos donde residen, no llevarán más que dos criados y un notario, de manera que por todos sean quatro personas, y quatro cabalgaduras porque este parece moderado acompañamiento, qual lo encomienda el Sancto Concilio de Trento». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada* (Granada: Hugo de Mena, 1573), 113r.

⁸² *Synodus Dioecesis celebrata ab Illustrissimo & Reuerendissimo Domino D. Hieronymo de Veniero & Leyua, Dei & Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopo & Abbate Metropolitanae Ecclesiae Ciuitatis Montis Regalis eiusdemque Ciuitatis & Status Domino temporali, Habitus Sancti Iacobi de Spata, Regio Consiliario* (Monte Regali: apud Angelum Orlandi, 1623), 135. Biblioteca Torres.

⁸³ «Nè autem onerosus sit, studeat, quam celerrimè, debita tamen cum diligentia visitationem absolvere». *Ibid.*; «Detenerse han el menos tiempo que pudieren, y de manera que la brevedad no impida la buena expedición y despacho de los negocios». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, 113r.

⁸⁴ «Mandamos que los mayordomos de fábricas menores, den de comer y posadas y lo demás necessario a nuestros visitadores, y a las personas y cavalgaduras arriba dichas que con ellas fueren, el día o días que se ocuparen en la visitación de sus yglesias y pueblos». *Ibid.*, 113–14.

⁸⁵ Derecho de dieta, de pila y del sello de los libros – la inspección de los libros que había que hacerse en cada parroquia – constituyen los “derechos de visita”. Pueyo Colomina, “Propuesta metodológica para el estudio de la visita pastoral,” 496; Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 89; Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” 172.

a que intervenga para solucionar este problema⁸⁶. Pero, por otro lado, los inconvenientes podían surgir a veces por las actitudes de los visitantes; por esta razón las sinodales presentan advertencias detalladas sobre el comportamiento correcto que se exigía durante la visita, con especial referencia a la prohibición de aceptar o reclamar dinero u otro tipo de regalos, excepción hecha del derecho de procuración⁸⁷.

En los diarios de visita se especifican los componentes de la comitiva que acompañaba al visitante; si éste era el obispo, su séquito solía estar compuesto también por el vicario y el visitante general de la diócesis, el vicario foráneo o, a veces, por miembros de las órdenes religiosas, como podemos constatar en la visita de Pedro de Castro a los lugares de la costa granadina:

«Viernes 18 de Enero de mill y seyscientos y dos años, su señoría Don Pedro de Castro, Arçobispo de Granada, del consejo de su Magestad et mi señor, salió a la visita de la Costa. Llevó en su compañía al padre Juan Francisco, y al padre Castilla de la compañía de Jesus, y por su visitador al Doctor Pedro de Villa Real»⁸⁸.

En los visitantes que acompañaban al obispo se delegaban frecuentemente algunas tareas, como por ejemplo las de terminar la inspección de ciertas iglesias⁸⁹, finalizar la visita en

⁸⁶ «El doctor Carvajal digo que por los meses de diziembre de 78 y de enero de 79 por mandado de Vuestra Señoría Illustrísima visité las yglesias y lugares de las Alpujarras en compañía del bachiller Luis Collados Chacon que llevé por notario de la dicha visita. Y las pilas que visitamos y los días que nos ocupamos consta[n] por este testimonio que presento firmado de nuestros nombres. Y lo ordinario que se suele dar y pagar es catorçe reales de cada una pila, tres para el notario y onze para el visitador y más catorçe reales cada un día para comer. No se nos ha dado ni pagado más de lo que en el dicho testimonio se declara. Pido y supplico a Vuestra Señoría Illustrísima mande a Luis Paez de Acuña contador de este Arçobispado vea el dicho testimonio y memorial que presento y conforme a la costumbre que ha abido y ay [...] de pagar a los visitantes y notarios que an visitado las dichas Alpujarras nos mande librar y pagar al dicho notario y a mí lo que meresçieremos y se nos debe de la dicha visita». AHAGr, legajo 329-F/1(1), fol. 1r.

⁸⁷ «no lleven los dichos visitantes ni sus oficiales dineros, ni otra cosa por via de procuración, u otro color alguno, demás de los derechos que por el aranzel les pertenescen, ni resciban ellos ni los dichos sus oficiales o criados dádivas o presentes de cualquier genero que sean en poca ni mucha cantidad, o cosas de comer o dadas de voluntad». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, 113v; «Notarius, cuius opera Visitator utitur, nec pecuniam, nec aliud ullum cuiuscumque generis munus ab ijs qui visitantur accipiat». *Constitutiones et Decreta Synodalia Dioecesis Montis Regalis ex Synodo Promulgata Anno MDCLII. Eminentiss. et Reverendiss. Domino D. Francisco Peretto tituli Sancti Hieronymi Illyricorum Presbytero Cardinali Montalto Archiepiscopo, et Abbate Ecclesiae Montis Regalis, eiusdemque Civitatis, Universique, Status Domino* (Monte Regali: Ex Typogr. Petri de Isola. Impress. Camer., 1653), 165.

⁸⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁸⁹ Es el caso de la visita del arzobispo Martín Carrillo Alderete a la parroquia de Santa Escolástica de Granada (1643): «Domingo catorze del mes de Junio de mil seiscientos quarenta y tres años el Illustrísimo y Reverendísimo Señor Don Martín Carrillo y Alderete, mi señor del consejo de su magestad y arçobispo de Granada, visitó la parroquial de Santa Escholastica [...]; Cometió el progreso de la visita a el Doctor Pedro García Cano, Capellán de su Magestad en la Real Capilla desta ciudad y Visitador general deste Arçobispado». AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la parroquia de Santa Escholastica*, fol. 1r.

algunos de los anexos más pequeños de la diócesis⁹⁰, pronunciar los sermones y escuchar las confesiones⁹¹, revisar las cuentas de las fábricas y de las cofradías⁹², o incluso llevar a cabo la “información secreta”, o sea la inspección – de forma secreta – de las costumbres del clero y de los fieles⁹³.

En la visita de Monreale de 1651, el cardenal y arzobispo Francesco Peretti di Montalto⁹⁴, examinó la «maiori metropolitana ecclesia»⁹⁵, mientras que el resto de las iglesias de la ciudad fueron visitadas por el vicario general Giovanni Antonio Geloso «ex Eminentissimi Domini Cardinalis Archiepiscopi mandato visitationem»⁹⁶; en el mismo año el cardenal Peretti Montalto, no pudiendo llevar a cabo *per giuste ragioni* la visita que había empezado, ordenó al jesuita Angelo Capranica terminar la inspección en Bisacquino y en los otros lugares de la diócesis⁹⁷. Uno de los clérigos más “ocupados” en este sentido fue Pedro de Villarreal, visitador general de la archidiócesis de Granada durante el arzobispado de Pedro de Castro y Quiñones (1589-1610); Villarreal siguió con sus rondas por el territorio de la archidiócesis hasta justo antes de irse a Nicaragua, al ser nombrado obispo por Clemente VIII⁹⁸. En 1603 «partió de Granada su señoría el Arzobispo mi señor a las onze del día para la Visita de la costa, y [...] llevó por su Visitador a el señor Do[c]tor Don Pedro de Villarreal electo obispo de Nicaragua en Indias»⁹⁹. Lo mismo ocurrió en 1605¹⁰⁰.

⁹⁰ «Vinose su señoría a Salobreña, quedose en el Falaguit su visitador, y visitó los bienes de fábrica». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1602 *Visita de la costa*, fol. s.n.

⁹¹ Tarea generalmente asignada a los miembros de las órdenes religiosas: «fueron dos padres de la compañía de Jesús para confessar y predicar, el padre Agustín López, y el padre Ioan Fernández». AHAGr, legajo 127-F/3, *Visita de la villa de Motril 1605*, fol. s.n.

⁹² En la visita de Bronte de 1574 el arzobispo Ludovico de Torres I «mandavit revideri computa fabricae matris ecclesiae, et omnium confraternitatum ab Archidiacono Montis Regalis [Ludovico de la Torre Vittoria]». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 7.

⁹³ Encomendada, por ejemplo, a Pedro de Villarreal durante la visita de Pedro de Castro y Quiñones a la villa de Motril en 1593. AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 4r.

⁹⁴ DBI, vol. LXXXII, 345-47; Di Janni, Nuccio y Vitale, *Storia e memorie degli arcivescovi di Monreale*, 98-99.

⁹⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.

⁹⁶ *Ibid.*, fols. s.n.

⁹⁷ «Non potendo l'Eminentissimo Signor Cardinale Montalto per giuste ragioni seguitare la visita della diocesi con suo editto intimato ha ordinato a Noi che di novo torniamo a visitare le Chiese, Monasteri, Clero e luoghi pij alla sua Giurisdizione soggetti». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 42, fol. s.n.

⁹⁸ Pedro de Villarreal fue consagrado en la ciudad de Granada por el mismo Pedro de Castro en el mes de enero de 1604. Vidal Guitarte Izquierdo, *Episcopologio español, 1500-1699: españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países* (Burgos: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994), 120; Edgar Zúñiga, *Historia eclesiástica de Nicaragua* (Managua: Hispamer, 1996), 97.

⁹⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1603 *Visita de la costa*, fol. s.n.

¹⁰⁰ «En veinte y dos días del mes de Enero de mil y seyscientos y cinco años sábado por la mañana, su señoría Reverendísima Don Pedro de Castro y Quiñones mi señor arcobispo de Granada salió a la visita de la costa. Llevó por su visitador al señor doctor don Pedro de Villareal obispo de Nicaragua». AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

Entre el séquito de Ludovico de Torres I estaba casi siempre presente – en calidad de vicario general – Ludovico de Torres II, sobrino del prelado malagueño¹⁰¹ y futuro arzobispo y cardenal¹⁰²:

«Illustrissimus et Reverendissimus in Christo pater et dominus don Ludovicus de Torres dei et Apostolica sedis gratia Archiepiscopus Montis Regalis Camera Apostolica Clericus, et regius consiliarius visitavit Abbatiam Sanctae Mariae de altofonte [...] Praesentibus don Ludovico de Torres J.V.D. Vicario Generali Montis Regalis; et P. Joannem Baptista Rogerio Societatis Jesu Rectore collegij Montis Regalis»¹⁰³.

Además del vicario general, solían acompañar al arzobispo otras personalidades, como podemos comprobar en la visita de Bisacquino del año 1574: don Jacobo de Playa, vicario foráneo sobre el que recaía la parroquia¹⁰⁴; el dominico y «licentiato in Theologia» Paolo Veneto; Antonio Zirinzio, «Magistro Notario Ordinario Archiepiscopatus».

Durante la permanencia en los distintos pueblos, la comitiva se albergaba en conventos o, más frecuentemente, en las casas de los notables locales, en pocas palabras, en las estructuras más cómodas, seguras y espaciosas. En el lugar de Pinos del Rey (1603) el arzobispo Pedro de Castro «posó en casa de María de Espejo viuda de Hieronymo Muñoz por ser la mejor casa del lugar»¹⁰⁵, en Motril en la vivienda del regidor Alonso de Contreras¹⁰⁶. En el curso de su estancia en Corleone (1659) el arzobispo Ludovico de los Cameros se alojó en el convento de Santo Domingo, «loco della residenza di Sua Signoria»¹⁰⁷. En raras ocasiones los diarios de visita nos proporcionan también informaciones más detalladas sobre las posadas u otros aspectos del alojamiento, como por ejemplo revelar los comensales del visitador durante el almuerzo: «tuvo algunos guespedes capitanes que rresiden en el dicho lugar y que comieron con su señoría»¹⁰⁸.

¹⁰¹ Ludovico de Torres I nació en Málaga el 6 de noviembre de 1533. DBI, vol. XXXIX, 478.

¹⁰² Fue nombrado cardenal en 1606 por Pablo V. *Ibid.*, 482.

¹⁰³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 15r. Este patrón se repite en la gran mayoría de las visitas de De Torres I. También por lo que respecta a la ciudad de Granada se puede observar una relevante presencia de jesuitas durante las visitas pastorales, véase a tal respecto Joaquín de Béthencourt y Estanislao Olivares, *Historia del colegio de San Pablo, Granada, 1554-1765. Archivo histórico nacional, Madrid, ms. jesuitas, libro 773*. (Granada: Facultad de Teología, 1991).

¹⁰⁴ «Vicario foraneo ipsius oppidi». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 30r.

¹⁰⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹⁰⁶ Pedro de Castro eligió como posada la casa de Alonso de Contreras también en los años 1602 y 1605. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.; AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

¹⁰⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 46, fol. 10r.

¹⁰⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 247v.

3.3.2 La llegada del visitador y los aspectos culturales

Otro aspecto sobre el que merece la pena detenerse es la llegada del visitador y el encuentro entre éste y su “rebaño”. Como se puede imaginar, la visita representa un momento muy formal y pomposo:

«la visita pastoral del prelado a un lugar supone un día de gran fiesta para todo el pueblo. La iglesia se engalana y las primeras autoridades civiles y eclesiásticas se preparan para recibir debidamente a su pastor y el pueblo en masa acude al templo para presenciar tal solemnidad»¹⁰⁹.

En los edictos que anunciaban la visita se comunicaba a los clérigos y a los feligreses el día y la hora de llegada de la comitiva¹¹⁰ y los sitios objeto de inspección¹¹¹, a fin de que todas las personas estuviesen presentes en la fecha y a la hora programadas¹¹². El visitador tenía que ser recibido con todos los honores y por lo tanto resultaba obligado no sólo asistir sino acogerle «con le loro corte, et insegue, ed habito condecete conforme la dignità che tengono»¹¹³; el vicario debía hacer sonar las campanas de las iglesias y de los monasterios para anunciar su entrada¹¹⁴. Es más, para asegurarse que la noticia de la llegada del visitador tuviese la más amplia difusión posible, el edicto tenía que ser expuesto anteriormente en las puertas de la iglesia mayor¹¹⁵.

¹⁰⁹ Cárcel Ortí y Trenchs Ódena, “Visita pastoral de Andrés Mayoral...,” 140.

¹¹⁰ «intende Sua Signoria Molto Reverenda incominciare domattina domenica ad hore 12». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 112r. Edicto de visita de Bronte (1648).

¹¹¹ «la quale [visita] incomincerà more solito nella matrice di questa terra, e doppo sequiterà graduatim nell’altre chiese, compagnie, oratorij, confraternità, et altri luochi pij soliti da visitarsi». *Ibid.*

¹¹² «per tanto in virtù del presente edicto s’ordina, prevede, e comanda a tutti li Reverendi Preti, e Chierici di questa preditta terra così cittadini, come forestieri, e commoranti in essa nemine esente, che sotto pena di onze quattro d’applicarsi ad opere pie, et altre pene ad arbitrio di Sua Signoria Molto Reverenda pro quolibet conveniente, et domattina preditta, et in ditta hora 12 s’habbiano, e debbiano ritrovare nella ditta Matrice chiesa». *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ «Avvertirà il Vicario di far sonare tutti li campani, non solo quelle della chiesa maggiore, ma tutti l’altri delle chiesi, e monasterij nell’entrata di Monsignor Reverendissimo acciò che quilli chi sono fuori habbiano notitia dil suo arrivo per venir a participar dill’Indulgenza». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 20v.

¹¹⁵ «et acciò venga a notitia ad ogn’uno s’ha fatto il presente edicto d’ordine di Sua Signoria Molto Reverenda, che s’affiga nelle porte della ditta Matrice Chiesa, et habbia l’istessa forza come s’a ciascheduno di ditti Reverendi Preti, e Chierici fosse stato personalmente notificato, et intimato». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 112v; cfr. el edicto de visita de Corleone (1648), ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 46, fol. 10r; veáanse también las instrucciones para las visitas pastorales en la archidiócesis de Monreale que hemos puesto en el apéndice V.

En la ya mencionada visita a los lugares de la costa de la diócesis de Granada de 1602, el arzobispo Pedro de Castro, llegado a la villa de Motril el 19 de enero, fue recibido por las autoridades y por una multitud de gente: «salieronle a recibir a la vista della [su señoría] los escuderos, la infantería, la Justicia y la Villa»¹¹⁶. Al llegar a la plaza enfrente de la iglesia, donde se había puesto un sitial color carmesí, «su señoría adoró la cruz y se hizo la ceremonia de incienso» tal y como se preveía en el ceremonial de visita; tras haber incensado «entraron en procession» a la iglesia. En Almuñécar salieron «a recebille el teniente, la ciudad, y el capitán», mientras que los clérigos le esperaban «en la plaça [...] donde se hizo la ceremonia acostumbrada». El año siguiente el arzobispo, en el camino desde Motril hacia Salobreña, «fue muy acompañado de la gente más lucida de Motril con la Justicia, y muchos soldados de a caballo con los estandartes, y gente de infantería hasta las murallas de la villa de Salobreña»¹¹⁷. En 1605 «entró en la villa de Motril, y le recibieron con mucho aplauso la Justicia, regidores, capitanes, y gente de guerra. Hizose la ceremonia a la puerta de la iglesia como suele, hizo oración al santísimo sacramento, y echó la bendición al pueblo»¹¹⁸. Particularmente “festiva” fue la bienvenida a Pedro de Castro en el pueblo de Íllora (1591):

«Vino su señoría a Yllora jueves 30 de Maio. Salieron a recibir a su señoría Reverendísima la justicia y clericia del dicho lugar y a la entrada al lugar hubo danças y alcabuzeros, y tuvieron en la yglesia chirimías»¹¹⁹.

El arzobispo de Monreale Ludovico de Torres I «inchoavit visitationem urbis Corleonis»¹²⁰ haciendo su entrada a la ciudad (22 de octubre de 1574) con «sollemni pompa»; Ludovico de Torres II, en su recorrido de 1596, después de salir de Bisquino llegó a Corleone donde:

«fu ricevuto, et accompagnato dal capitano, città, clero, et diversi gentilhomini con gran pompa, et riverenza insino alla chiesa maggiore et nel teatro di quella sotto il baldacchino

¹¹⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹¹⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹¹⁸ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

¹¹⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 82v; terminado el recorrido el arzobispo volvió a Granada y «salieron a recibir a su señoría el deán y otros prevendados». *Ibid*, fol. s.n.

¹²⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 18r.

sostentato da quattro canonici di detta chiesa maggiore, entrò in detta chiesa maggiore et fatta la debita riverenza incensò et adorò il santissimo sacramento»¹²¹.

La entrada a los pueblos algunas veces podía ser “agitada”, como ocurrió en Piana dei Greci (1590), donde el visitador – del que no se indica el nombre –, “asediado” por una masa de personas que quería entregarle memoriales y peticiones varias, tuvo que refugiarse en la iglesia, mientras el capitán y los jurados detenían a los más “obstinados”:

«Arrivai qui alla Piana dei Greci lunedì à matina, et con gran fatica scavalcai et andai alla Chiesa per il concorso delli personi che mi davano memoriali et volivano esseri spediti con tanta importunità che fu bisogno al capitano et alli giurati carcerarne deci»¹²².

Como hemos dicho, la visita pastoral se anunciaba con antelación mediante un edicto específico, pero a veces, en muy raras ocasiones, podía pasar que la llegada del visitador no se comunicara, probablemente a causa de un descuido, como podemos constatar en el caso de la visita de Pedro de Castro a la ciudad de Almuñécar en 1603: «llegó su señoría a Almunecar poco antes de anochecido, y porque no se avia avisado de su partida los halló desapercebidos»¹²³.

El contacto del obispo con el pueblo, de todos modos, representa un momento de especial relevancia pastoral. Una vez dentro de la iglesia se oficiaba la misa, se hacía el “oficio pro defunctis” y se predicaba; la visita pastoral es una «ocasión de promoción del culto eucarístico» y de «control de la aplicación de las disposiciones tridentinas en materia de sacramentos y liturgia»¹²⁴. Por lo tanto, un componente que no podemos perder de vista y que es común a todas las visitas consultadas es la especial atención a los aspectos culturales. Ludovico de Torres II, el día después de su llegada a Corleone (1596), entró en la iglesia mayor «et ivi fatta la debita adoratione al santissimo sacramento, si vestì, disse la messa, et quella finita, fici l’assolutione generale de i morti»¹²⁵. La celebración eucarística en tiempos de visita pastoral era ciertamente muy concurrida, como anotan complacidos los

¹²¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 212r; el mismo Ludovico de Torres II llegando a Corleone (1606), desde Piana dei Greci, «et confiritosi la sira nella ditta città, fu ricevuto con molta aligrizza dalla città, clero, et populo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 24r.

¹²² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 52r.

¹²³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹²⁴ Martín Riego, “La visita pastoral de las parroquias,” 166.

¹²⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 212r.

notarios de la visita de Corleone (1606)¹²⁶ y de Bisacquino (1596): «si è fatta communione con molto concorso ogni matina nella messa»¹²⁷. Acerca de la visita a la iglesia de Almuñécar (1605) el notario apostólico tiene interés en señalar que el arzobispo «hizo el officio [...] con estola, pluvial y mitra»¹²⁸. La visita de Bisacquino de 1634 nos describe el momento muy solemne de la adoración eucarística que tuvo lugar en la iglesia mayor – tras la celebración de la misa y la visita al tabernáculo – con la entonación del himno litúrgico *Tantum Ergo*, la oración al Santísimo Sacramento y la bendición al pueblo por parte del celebrante vestido con la capa pluvial blanca, en esta ocasión Ludovico Alfonso de los Cameros, visitador en sede vacante y futuro arzobispo de Monreale unos veinte años más tarde¹²⁹:

«Reverendissimus Dominus Don Ludovicus di los Cameros [...] se contulit in maiori terrae Bisaquini ecclesia in discursu visitationis missas celebravit, et post celebrationes ipsas Magna Populorum Comitatu santissimum Eucharistiae sacramentum [...] visitavit, et omnia decenter invenit, et Himno versiculos tantus ergo sacramentus et Pangelingue gloriosi chori musicali cantatos, et oratione Deus qui nobis subsacramento mirabili decantata, Pluviali alba indutus, Populus benedixit»¹³⁰.

Una vez terminada la bendición al pueblo, Ludovico de los Cameros, *processionaliter* y «cantando Himno Veni Creator Spiritus»¹³¹, comenzó a visitar el coro, las pilas bautismales y los vasos de los santos óleos¹³²; a continuación, tras haberse puesto la capa pluvial morada, en ausencia de la capa negra¹³³, fue al cementerio «ibique responsorijs mortuorum cum orationibus debitijs ceremonijs dacantatis»¹³⁴.

Aún más solemne, si es posible, fue la visita del cardenal arzobispo Francesco Peretti di Montalto a la iglesia metropolitana de Monreale el 17 de septiembre de 1651. Veamos algunas de las etapas principales; la inspección, anunciada algunas semanas antes mediante

¹²⁶ «ditta missa nella chiesa maggiore comunicò una gran quantità di popolo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 26r.

¹²⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

¹²⁸ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

¹²⁹ Ludovico de los Cameros fue también arzobispo de Valencia desde 1668 hasta 1676, año de su muerte. *Episcopologio español, 1500-1699...*, 183; Di Janni, Nuccio y Vitale, *Storia e memorie degli arcivescovi di Monreale*, 100–101.

¹³⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² «chori fontes baptismatis et vasa olei sancti infirmorum, confirmationis, et cathecuminum visitavit». *Ibid.*

¹³³ «indutus pluviali violacei coloris defectu nigri». *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

«edicti visitationis generalis affixi in locis publicis huius civitatis»¹³⁵, fue precedida por una procesión, desde el palacio arzobispal hasta la iglesia, en la que el cardenal Peretti di Montalto hizo su camino bajo un baldaquín, acompañado por canónigos, monjes, alumnos del seminario y por las autoridades civiles:

«dictus Eminentissimus Dominus discessit a Palatio Archiepiscopali processionaliter subtus baldachinum, associatus a Monacis dictae Maioris Ecclesiae, Canonicis Secularibus, Clericis Seminarij Alumnis, et alijs, nec non et a Praetore et Juratis ferentibus hastam dicti baldachini»¹³⁶.

Una vez llegados en frente de la puerta principal de la iglesia se procedió a la adoración de la cruz, la aspersion del agua bendita y la incensación con el turibulo¹³⁷. Luego el arzobispo entró a la iglesia mientras los monjes entonaban el cantic de Zacarías¹³⁸; hecha la oración frente al Santísimo Sacramento «accessit ante altare maius in quo genibus flessio adorationem fecit»¹³⁹. A continuación, tras la oración pronunciada por el archidiácono, el arzobispo se sentó en la cátedra para el acto del besamanos: «se contulit ad sedem Archiepiscopalem et sedens ab omnibus praedictio Monacis deinde a Canonicis Saecularibus, et alijs Praesbyteris Clericis et alumnis Seminarij habuit obedientiam et osculum manus»¹⁴⁰. Tras este ritual de obediencia y de obsequio por parte de los clérigos, Peretti Montalto desde el altar «omni Populo benedictionem dedit»¹⁴¹, celebró la misa y el oficio de difuntos¹⁴². Estos aspectos ceremoniales atestiguan claramente que con ocasión de las visitas pastorales se suspende momentáneamente la autoridad subrogada del clero parroquial debido a la asistencia de la autoridad jerárquica; la presencia del prelado en la realidad local, de hecho, sirve también para reafirmar dos conceptos claves, o sea los de “superioridad” del obispo y, a la vez, de “fidelidad” de la clerecía.

¹³⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ «accessitus ante ianuam maiorem praedictae metropolitanae ecclesiae crucem sibi oblatam a Reverendo Archidiacono adoravit, et postea aqua benedicta omnes circumstantes aspersionem, fuitque per Dominum Archidiaconum dictae Maioris Ecclesiae dictus Eminentissimus Dominus ter incensatus turibulo». *Ibid.*

¹³⁸ «fuit per dictos Reverendos Monachos decantatum canticum Zachariae Profetae, quod est Benedictus Dominus Deus Israel &c». *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² En la visita de Motril de 1603 el arzobispo llegado «a las gradas del altar mayor hizo oración, dixosele cantada la ordenaria de recibimiento. Subió a él, echó la bendición al pueblo en la forma ordinaria, y abiendole besado todos por buen orden la mano fue llevado a su posada». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.; cfr. también la visita de Ludovico de Torres II a Monreale. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 19.

En líneas generales después de la celebración de la misa se leía el edicto general de visita y el edicto de pecados públicos¹⁴³. ¿Cuál era su contenido? En el aviso referente a la visita de Pedro de Castro y Quiñones a Motril del año 1593¹⁴⁴, por ejemplo, el prelado – tras recordar la obligación de visitar la diócesis que le corresponde en su calidad de obispo¹⁴⁵ – se dirige a los clérigos y a todos los habitantes de la villa¹⁴⁶ para que denuncien cualquier tipo de “pecado público” del que tuviesen conocimiento:

«requirimos, exortamos y amonestamos, y si necesario es, en virtud de sancta obediencia y so pena de excommunication mayor os mandamos, que dentro de nueve días primeros siguientes después que esta nuestra carta os fuere leyda y publicada que os damos y asignamos por tres plaços, y todos por un peremptorio nos vengays a dezir y manifestar todos y qualesquier peccados públicos que supieredes»¹⁴⁷.

El edicto se refiere tanto a las “faltas” de los clérigos – si los eclesiásticos no cumplen bien sus oficios, si abusan de sus posiciones, si tienen algún vicio, etc. – como de los legos, especificando lo que debía entenderse por “pecados públicos”:

«a saber amancevados, logreros, exerciendo usura, o logro, symoniacos, hechiceros encantadores, tablageros, saludadores, ensalmadores, blasphemos, hereges, apostatas, sacrílegos, o otros qualesquier peccados, o casados dos vezes o en grado prohibido por derecho, o si ay algunos que siendo casados no hazen vida maridable estando apartados cada unos por sí»¹⁴⁸.

El mismo contenido figura en el edicto de pecados públicos emitido durante la visita de la localidad de Bronte (1595) por parte de Giacomo Gotto, visitador general del arzobispado

¹⁴³ A veces el día posterior, como en el caso de la visita a Iznalloz de 1600: «Leiose el día siguiente a la missa maior el Edicto de peccados públicos». AHAGr, legajo 127-F/10, *1600 Visita de las villas*, fol. s.n.; *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 107v.

¹⁴⁴ El modelo es prácticamente igual en todas las visitas. Véase por ejemplo el texto completo del edicto de 1595 transcrito en el apéndice I.

¹⁴⁵ «Debeys saber que los sanctos padres alumbrados por el [e]spiritu sancto sancta y justamente ordenaron y mandaron en sus Sanctos Concilios, que todos los Prelados y pastores de la yglesia por sus proprias personas, o siendo legítimamente impedidos por sus Visitadores, fuessen obligados a lo menos una vez en el año, a hazer general inquisición, solemne Visita y escrutinio de la vida y costumbres de todos sus súbditos». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 3r.

¹⁴⁶ «A vos el Vicario y clérigos, curas y beneficiados, sacristanes, y otros ministros, y a todos los demás vecinos desta Villa de Motril». *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, fol. 3r-3v; cfr. el estudio de Rafael Marín López sobre el “Edicto contra pecados públicos” de 1551 del arzobispo de Granada Pedro Guerrero: “Sobre los pecados públicos en la Granada moderna,” *Chronica Nova* 24 (1997): 337–47.

de Monreale¹⁴⁹. El edicto evidencia un aspecto importante de la visita, o sea el empeño eclesiástico para conseguir el mayor número posible de informaciones con el fin de controlar y, si hacía falta, disciplinar a la población. La lectura del edicto era una obligación que tenían que cumplir los visitantes, según consta en las sinodales de Monreale¹⁵⁰ y de Granada:

«Encargamos y mandamos a los visitantes so pena de dos ducados para obras pías, que en cada una de las yglesias que visitaren, hagan leer estando el pueblo junto, la carta de edicto general, y conforme a ella inquieran de todos los peccados y casos que en ella se contienen»¹⁵¹.

En segundo lugar dicha lectura brindaba la ocasión de predicar al pueblo. La visita es, entre otras cosas, una actividad “magisterial”, en la que las pláticas y la enseñanza catequética tienen un papel importante; la predicación representó un instrumento válido en manos del obispo en el ejercicio de su acción pastoral¹⁵². Los diarios de visita registran muchos casos de sermones pronunciados inmediatamente antes o después de la lectura del edicto: «publicose el edicto con termino de nueve días, el licenciado Villarreal predicó al pueblo, su Señoría Reverendísima hizo el officio pro defunctis»¹⁵³. El diario de Motril de 1605 revela los varios momentos que comúnmente caracterizaban la primera fase de la

¹⁴⁹ «Retrovandosi Visitatore Generale dell’ Archiepiscopato di Monreale in questa terra di Bronte in discorso di visita, per sodisfare al debito et obligatione del officio, havendo suspecto di alcuni inconveniente preiudiziale al servizio di Dio, et periculo delle anime, in virtù del presente editto esorta et comanda a tutti et singuli personi di qualsivoglia stato, grado et conditione si siano che sotto pena di exc[omunica] habiano et debiano fra termino di giorni dui rivelare et haver revelato, in scriptis o in voce, li infrascripti delitti, cioè, brastematori, concubinari, magare, ruffiane, et mezzani di mole, matrimonij, o coabitatori in grado prohibito senza dispensa apostolica, separatione tra mogli et marito, usure publiche o palliate, contratti illeciti, case di joco, o barattarie, usurpatione di bene et scripture di ecclesia, excommunicati, reputatrice, inca[n]atrice, et persone sospetti de fide, inobserva[n]ti di festi ecclesiastici». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 103.

¹⁵⁰ «Visitor, postquam ad locum visitandi advenerit [...], congregato populo, ipse assistat, & inter Missarum solemniam, vel si fieri potest in praedicando, edicta visitationis alta voce publicare faciat». *Synodus dioecesisana...*, 135.

¹⁵¹ *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, 114r.

¹⁵² Alberto Marcos Martín, “Religión «predicada» y religión «vívida». Constituciones sinodales y visitas pastorales ¿un elemento de contraste?,” en *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, ed. Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, vol. II (Barcelona: Anthropos, 1989), 50; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 364; Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las visitas «ad limina» y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII),” en *Sociedad, administración y poder en la España del antiguo régimen. Hacia una nueva historia institucional*, ed. Juan Luis Castellano (Granada: Universidad de Granada - Diputación Provincial de Granada, 1996), 310.

¹⁵³ AHAGr, legajo 127-F/2, *Visita de la villa de Motril 1593*, fol. 1r. En Almuñécar (6 de febrero de 1605) «leyose el edicto [y] predicó Cáceres Fonseca vicario». AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

visitatio y que asumían probablemente una función “sugestionadora” para los fieles: observación de la iglesia e inspección de los objetos litúrgicos, lectura del edicto de pecados públicos, prédica, administración del sacramento de la confirmación. En este caso concreto podemos apreciar, una vez más, la división de tareas entre los distintos componentes de la comitiva, a saber el arzobispo, el jesuita Agustín López, el visitador general Pedro de Villarreal:

«Domingo 30 de Enero el Arçobispo mi señor hizo la visita de la Iglesia, visitó el santissimo sacramento, ara, crismas, pila del bautismo, y tenía falta de limpieza. Ley[ó] el edicto de peccados públicos, predicó al pueblo el padre Augustin López. A la tarde confirmó el señor obispo de Nicaragua y antes de la confirmación hizo una plática desde el pulpito [a]cerca del sacramento de la confirmación»¹⁵⁴.

Los sermones se pronunciaban varias veces durante los días de visita. El objetivo era enseñar la doctrina cristiana, enaltecer las buenas costumbres y reprobar los vicios y las faltas de los feligreses; por eso era importante, para que la homilía resultara eficaz, que el orador predicara bien. El domingo 9 de febrero de 1603 Pedro de Castro asistió a la misa mayor en la iglesia de Motril, durante la que Hernando Rodríguez, «Padre corretor del convento de la Victoria»¹⁵⁵, pronunció un sermón «doctamente y con gusto de los oyentes»¹⁵⁶. Durante la visita general de la diócesis de Granada de 1591, en algunas localidades (Almuñécar, Motril, Loja, Albolote, Íllora, Moclín, Montejícar), las prédicas fueron pronunciadas nada menos que por el jesuita Tomás Sánchez de Ávila, quien acompañó al arzobispo Pedro de Castro en su ruta. Sánchez, considerado uno de los mayores exponentes de la teología moral española¹⁵⁷, pronunció una “doble prédica” en Motril, en un primer momento en la iglesia y luego en la plaza¹⁵⁸. En el ámbito de la misma visita el arzobispo amonestó al vicario del lugar por su plática, en cuanto «pareció a su señoría que las palabras que decía yban un poco a priesa. Mandole que [h]ablase

¹⁵⁴ *Ibid.*, fol. s.n.

¹⁵⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Sobre la figura y el pensamiento de Tomás Sánchez véanse: Fernanda Alfieri, *Nella camera degli sposi: Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità: secoli XVI-XVII* (Bologna: Il Mulino, 2010); Celestino Carrodegua Nieto, *La sacramentalidad del matrimonio: doctrina de Tomás Sánchez, S.J.* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003); Julián José Lozano Navarro, *Tomás Sánchez* (Granada: Editorial Comares, 2000); Manuel Ruiz Jurado, “Para una biografía del moralista Tomás Sánchez S.I.,” *Archivo teológico granadino* 45 (1982): 15–51; Manuel Ruiz Jurado, “Tomás Sánchez,” *DHCJ*, 2001; Estanislao Olivares, “Ediciones de la obra de Tomás Sánchez,” *Archivo teológico granadino* 45 (1982): 53–119.

¹⁵⁸ «este día predicó por la tarde el padre Tomás Sánchez en la yglesia y [...] tornó a predicar en la plaza». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 247r.

despacio estando en aquel ministerio»¹⁵⁹; en cambio, el vicario de Almuñécar, el licenciado Lope de Cáceres, «predicó bien»¹⁶⁰.

En el curso de las visitas a los monasterios de la archidiócesis de Monreale durante los arzobispados de Ludovico de Torres I y Ludovico de Torres II solía pronunciarse un sermón por parte de algún que otro miembro de una orden religiosa y un «breve ragionamento»¹⁶¹ por parte del arzobispo, antes de que comenzara el interrogatorio de las monjas¹⁶². En la visita de Monreale de 1651 el cardenal arzobispo Peretti di Montalto predicó al pueblo antes de seguir adelante con las actividades de inspección: «ante dictus Altare [maius] concionem habuit ad Populum»¹⁶³.

La visita es, cabe repetirlo, un acto sacramental. La administración de los sacramentos constituye un momento esencial de reafirmación de la autoridad del obispo. En particular, la confirmación, «cuius solus Episcopus ordinarius minister est»¹⁶⁴, representa una ocasión privilegiada de contacto entre el obispo y los feligreses¹⁶⁵. Ludovico de Torres I en 1578, antes de que saliera de la ciudad de Corleone, confirió el sacramento de la confirmación y pronunció luego un sermón dirigido exclusivamente a los clérigos sobre cuales tenían que ser sus códigos de conducta: «die XXIII [de septiembre] contulit sacramenti confirmationis, et facta Presbyteris et Clero brevi sermone super moribus et vita ipsorum discessit»¹⁶⁶.

El número de los confirmados solía ser bastante elevado durante las visitas: en la villa de Motril, en 1602, en sólo cuatro días, Pedro de Castro confirmó a más de setecientas personas¹⁶⁷; en Almuñécar, el mismo año, confirmó en torno a trescientos fieles en dos

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, fol. 241r.

¹⁶¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, *Pitazzi e visite del monastero del Salvatore di Corleone (1575)*, fol. 16r.

¹⁶² *Ibid.*, fols. 15r-19v. «Ditta la messa dello spirito santo et fatto il sermoni dal detto maestro [Paolo Veneziano, dominico] nel coro, et un brevi ragionamento da sua signoria Illustrissima e ricevuta l'obedientia da loro, fece li dimande generali, poi visitò tutto il monasterio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, *Pitazzi di visite fatte al monastero del SS.mo Salvatore di S.Marco (1574-1597)*, fol. 3r; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, *Visita e riforma di Santa Maria Madalena di Corleone (1574)*, fol. 54r; Ludovico de Torres II en el curso de su visita a Corleone (1606) «andò al Monasterio della Maddalena, et fatto un brevi sermoni alli monachi» procedió con la inspección. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 25v.

¹⁶³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.

¹⁶⁴ *Ordo ad visitandas parochias*, in *Pontificale Romanum Clementis VIII*, 665.

¹⁶⁵ López-Guadalupe Muñoz, “De clero y fieles...,” 329–34; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 364; Nubola, “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico,” 141; Ofelia Rey Castelao y Rubén Castro Redondo, “El sacramento olvidado: La Confirmación en la Archidiócesis de Santiago, fines del XVI a 1833,” *Studia Historica. Historia Moderna* 41 (2019): 35–69.

¹⁶⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 21r.

¹⁶⁷ «Martes, miércoles, y jueves y domingo confirmó su señoría Reverendísima en la dicha iglesia por la tarde, setecientas y veynte y siete personas, de Motril y sus anexos». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1602

días, el domingo 17 de febrero y el miércoles de ceniza¹⁶⁸; el diario de visita de Salobreña de 1591 refiere la cifra de 110 confirmados¹⁶⁹, el de Maracena (1591) sesenta y cuatro¹⁷⁰, mientras que el de Bisacquino de 1596 habla de una gran cantidad de confirmaciones a lo largo de tres días, aunque sin especificar el número exacto¹⁷¹. Por último, en la localidad de Bronte, en 1598, el arzobispo confirmó a 864 fieles en cinco días¹⁷².

El otro sacramento del que tenemos noticias en los diarios de visita es el del orden sacerdotal. En la primera visita de Ludovico De Torres II a Bisacquino (1588), el arzobispo después de haber confirmado¹⁷³, confirió la primera tonsura a cuatro jóvenes del lugar en la iglesia de San Juan¹⁷⁴. En 1596, en la misma localidad, fueron ordenados cinco de primera tonsura, un ostiario, un acólito y un exorcista¹⁷⁵. En Bronte, en 1577, Ludovico de Torres I «post vespere ordinavit clericos [...] Sebastianum Longitanum, Honuphrium Xaurellam, Joannis Petrum Ciraulum»¹⁷⁶. En Piana dei Greci (1607), el arzobispo De Torres II, tras haber confirmado, confirió la primera tonsura a algunas personas del lugar¹⁷⁷. No podemos evitar subrayar que se trataba, en la mayoría de los casos, solamente de concesiones de primera tonsura o de órdenes menores¹⁷⁸. Habitualmente las tonsuras, así como las órdenes menores, se conferían en los territorios visitados a solicitud de los interesados, mientras que la concesión de las órdenes mayores requería un ritual diferente y mucho más solemne:

«son numerosos, por tanto, los receptores de la tonsura – generalmente a partir de los diez años de edad – y las órdenes menores (lectorado, ostiariado, exorcistado, acolitado), frente a

Visita de la costa, fol. s.n.; AHAGr, legajo 127-F/4, fol. s.n.; en 1591 se confirmaron 324 fieles el 20 de febrero y 402 el día siguiente. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 247v.

¹⁶⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹⁶⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 245v.

¹⁷⁰ *Ibid.*, fol. s.n.

¹⁷¹ «Per tre dì, dopo vespro si sono confirmati molte persone». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.; tampoco en la visita de Bronte de 1577 se revela el número de los confirmados, limitándose a decir que el arzobispo «contulit sanctum sacramentum confirmationis». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 31.

¹⁷² «fu fatta per Sua Signoria Illustrissima per 5 giorni continui chrisma et furno chrismati 864 persone, et nelli messi ogni giorno communione generali». *Ibid.*, fol. 239.

¹⁷³ «Fu conferito il sacramento della confermatione, descritti i nomi dei confermati, et dei compari loro». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

¹⁷⁴ «Furono ordinati di prima tonsura a 24 d'ottobre nella chiesa di S. Giovanni, Leonardo Patronaggio, figlio legitimo di Luca Patronaggio, Vincentio Crocio, figlio legitimo di Francesco Crocio, Nuntio di Chiazza, figlio legitimo d'Antonio di Chiazza, et Vincenzo Giovannio figlio legitimo di Domenico Giovannio, tutti nativi del Busaquino». *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, fol. s.n.

¹⁷⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 30-31.

¹⁷⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 3r.

¹⁷⁸ Elemento ya señalado por Miguel Luis-López Guadalupe Muñoz en lo que concierne a las visitas granadinas del siglo XVIII. «De clero y fieles...» 329–33.

los que se consagraban con órdenes generales o mayores (subdiaconado, diaconado y presbiterado), con obligación de celibato, para los que con más propiedad se puede hablar de carrera eclesiástica, entendida ésta como ministerio pastoral»¹⁷⁹.

Por cierto, la consecución de la primera tonsura representaba «la fórmula más simple para gozar de los beneficios del estado clerical»¹⁸⁰ y al mismo tiempo no suponía muchas de las obligaciones “sacerdotales”, como por ejemplo la del celibato. Esa era, probablemente, una de las razones de su “éxito”¹⁸¹.

En las páginas siguientes examinaremos un aspecto principal de la actividad del visitador, la *visitatio rerum*, o sea el control sobre las condiciones materiales de la parroquia y de los demás institutos visitados.

3.3.3 *Visitatio rerum*

Como hemos ya señalado al comienzo del apartado la inspección de los bienes de la iglesia representa un momento de suma importancia y un paso obligado en el curso de la visita: tal y como se indica en el *Pontificale Romanum* había que visitar el sagrario, el baptisterio, los santos óleos, las reliquias, los altares, las capillas, la sacristía, el cementerio, los hospitales, las cofradías y los otros *loca pia*¹⁸².

En los diarios de visita casi siempre aparecen las anotaciones sobre el estado material de las iglesias, con especial atención a la limpieza de los edificios y de los objetos litúrgicos. En la iglesia de Huétor Santillán (junio de 1600) el visitador Diego Ramírez de Tejada «halló todo con mucha decencia»¹⁸³, así como en Gójar¹⁸⁴, Huétor Vega¹⁸⁵ e Iznalloz¹⁸⁶. De “mediana decencia” habla el diario de visita de Motril de 1593, una señal de que la

¹⁷⁹ *Ibid.*, 330.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Gabriele De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel sud: ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, 2 ed. (Napoli: Guida, 1983), 115–16.

¹⁸² «incipit visitationem a Sanctissima Eucharistia, ad Baptisterium, inde ad sancta Olea, ad sacras Reliquias, tum ad altaria, et capellas, et sacras Imagines, item ad sacristiam, et coemeterium se confert; post ad aedes canonicales, hospitalia, confraternitates, et alia loca pia». *Ordo ad visitandas parochias*, en *Pontificale Romanum Clementis VIII*, 670.

¹⁸³ AHAGr, legajo 127-F/10, *1600 Visita de Huétor Santillán*, fol. s.n.

¹⁸⁴ AHAGr, legajo 127-F/9, fol. s.n.

¹⁸⁵ AHAGr, legajo 127-F/7, fol. s.n.

¹⁸⁶ «Estando en Visita desta villa este dicho día [27 de febrero de 1600] visitó la iglesia parrochial desta dicha villa, altar mayor, santissimo sacramento, aras y corporales, oleum infirmorum e cathecumenos y pila Baptismal lo hallando limpio y con la decencia que convenía». AHAGr, legajo 127-F/1, fol. 1r.

inspección no había satisfecho por completo al arzobispo Pedro de Castro¹⁸⁷; sin embargo, en las visitas sucesivas no se señalan ulteriores observaciones al respecto¹⁸⁸, a excepción de las paredes de la iglesia que, según lo indicado en el diario de 1605, estaban «muy suzias, de cera antigua»¹⁸⁹.

Generalmente, en las series de visitas que hemos consultado, las condiciones de mantenimiento y de limpieza de los edificios y de los objetos religiosos eran muy aceptables; en efecto, salvo algunas excepciones que a continuación examinaremos, la palabra que más a menudo se repite en los diarios en relación con la *visitatio rerum* es “decente”. Pese a ello, en todos los mandatos de visita de cualquier parroquia, incluso las más “cuidadas”, se adjuntan advertencias y disposiciones sobre lo que había que mejorar o arreglar. Dichos mandatos podían tratar una amplia variedad de medidas. Empecemos por el Santísimo Sacramento. Como podemos imaginar, las prescripciones de los visitantes a este respecto tienen como objetivo asegurar el decoro de todo lo que estaba relacionado con la eucaristía. En la visita de la Abadía de Santa María de Altofonte (14 de junio de 1574) Ludovico de Torres I deliberó hacer un nuevo tabernáculo: «visitavit venerabile sacramentum eucharistia [...] et mandavit constitui tabernaculum»¹⁹⁰; en Bronte (24 de septiembre de 1574), dispuso que las hostias se renovaran cada ocho días¹⁹¹; en Bisacquino (17 de octubre 1574), si bien «in caeteris reperit tabernaculum et altare decenter ornatum»¹⁹², ordenó que se hiciera una cápsula para la adecuada conservación de las partículas y al mismo tiempo mandó comprar un vaso para el transporte de la eucaristía a los enfermos¹⁹³. En la localidad de Bronte, además, encontramos la advertencia de dorar la custodia de plata reservada a la comunión de los enfermos¹⁹⁴ y de reparar las ventanillas

¹⁸⁷ «Visitó Su Señoría el Sanctissimo sacramento, ara, y corporales, chrismeras, y óleum infirmorum, y pila baptismal todo lo qual estava con mediana decencia». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 1r.

¹⁸⁸ Tanto en la visita de 1602 como en la de 1603 estaba todo bien cuidado. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.; AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

¹⁸⁹ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

¹⁹⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 15r.

¹⁹¹ «quod primo mandavit renovari octario quoque die». *Ibid.*, 36 r; así en Piana dei Greci: «Renovetur sanctissimum sacramentum singulis octo diebus». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 137r. Sobre las visitas de Bronte véase el volumen de Giuseppe Mandalà, *Il vescovo e la chiesa locale: vita liturgica e pastorale a Bronte nelle visite dei due Torres (1574-1598) arcivescovi di Monreale* (Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 1997).

¹⁹² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 30v.

¹⁹³ «mandavit confici capsulam cum coopertorio ex linteo corporalis pro servandis particulis reponendam intra custodiam argenteam et alias intra vasculum in quo defertur sanctissimum sacramentum infirmis quo mandavit comparari». *Ibid.*, fol. 30r.

¹⁹⁴ «item [mandavit] inaurari vasculum argenteum pro deferenda eucharistia ad infirmos». *Ibid.*, fol. 36r. Mandalà, *Il vescovo e la chiesa locale...*, 92; cfr. las prescripciones de las sinodales de Monreale de 1575 sobre el tabernáculo: «Sanctissimus Sacramentus eucharistiae tabernaculo intus, et extra decenter ornato, super altari maiori custodiatur, in vase argenteo inaurato». *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis*, 172

del sagrario «ut tutius claudantur»¹⁹⁵, mientras que en Piana dei Greci (1579) «mandavit in ecclesia S.Viti comparari capsulam argenteam pro servando sanctissimo sacramento, quando defertur infirmis»¹⁹⁶. Durante la visita de 1580, llevada a cabo por el agustino Antonino Castronovo, visitador general de la archidiócesis de Monreale, se establecieron instrucciones sobre el tamaño de las partículas – dado que las que se habían hecho hasta entonces fueron juzgadas como “desproporcionadas”¹⁹⁷ – y se ordenó que se hicieran dos *cancaretti*¹⁹⁸ en el vaso de la eucaristía para asegurarse de que las partículas no fueran al suelo incluso en el caso de que el sacerdote se cayera durante la función¹⁹⁹. En Piana dei Greci (1587), por el contrario, el vicario general Antonio della Camera, dio orden de hacer *li particuli* «un poco più maiuscoli»²⁰⁰ con objeto de evitar «qualchi pericolo»²⁰¹, o sea que pudieran caerse. En Corleone (1613) se instó a limpiar «il vaso del deposito»²⁰².

Un elemento de especial preocupación para el arzobispo, del que tenemos noticias en las visitas de Bronte y Bisacquino, residía en la correcta utilización del tabernáculo; el prelado tras reafirmar la función exclusiva de este objeto litúrgico para la conservación de la eucaristía, prohibió que se conservaran impropriamente en él otros objetos religiosos como por ejemplo vasos, reliquias, santos óleos, etcétera: «item [mandavit] amoveri pro ut amovit omnia quae in tabernaculo asservabantur, videlicet olea vasa, et reliquias quas iussit conservari in custodia aenea curata»²⁰³. En Bisacquino decidió «amoveri, pro ut amovit, reliquias a tabernaculo»²⁰⁴.

En la primera visita de Ludovico de Torres II a Corleone, el 27 de octubre de 1588, el arzobispo ordenó que el vaso de la eucaristía se hiciera totalmente de plata²⁰⁵. En 1596, en

quam Illustriss. et Reverendiss. D. Don Ludovicus Torres Dei et Apost. Sedis gratia Sanctae Metropolitanæ Ecclesiae Montis Regalis Archiep. et Abbas, eiusdemque; Civitatis et status Dominus, Camerae Apostolicae Praesidens Clericus, Regiusque; Consiliarius habuit Anno Iubilei MDLXXV die sexto Sancti Matthiae Apostoli. (Panormi: Ioannes Matthaëus Mayda excudebat, 1575), fol. A3v–A4r. Biblioteca Torres VIII/A15.3.

¹⁹⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 36r.

¹⁹⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 29r.

¹⁹⁷ «Inprimis visitai la chiesa maggiore et ordinai che li particolari per comunicare li laici siano grandi quanto un dui tarì, et non cossì smisurati como prima». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 40.

¹⁹⁸ Artefactos metálicos para el cierre de puertas y ventanillas.

¹⁹⁹ «Item ordinai che nella custodia d'argento si fazzano dui cancaretti con li quali si habbia a portare serrata, accioche il sacerdote per sorte cascando, le particole non vadino per terra». *Ibid.*

²⁰⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 43r.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 22, fol. s.n.

²⁰³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 36r–36v. Mandalà, *Il vescovo e la chiesa locale...*, 86.

²⁰⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 30r.

²⁰⁵ «Monsignor Reverendissimo Arcivescovo di Monreale fece la prima solemne entrata nella città di Coniglione, et il giorno seguente, havendo detto messa nella madre chiesa, et fatta l'assoluzione de i morti,

la misma ciudad, en presencia de un amplio séquito con antorchas encendidas en la mano, el prelado ordenó que se fabricaran dos ciborios: uno para la comunión general, y el otro para la comunión de los enfermos²⁰⁶. También en la visita al Monasterio del SS. Salvatore de San Marco d'Alunzio (1633), hecha por el benedictino Cherubino Alaimo, se dispuso que se fabricara «una bussuletta d'argento per deposito del santissimo sacramento, per quando si porta all'amalati per comunicarsi»²⁰⁷.

Algunas páginas atrás hemos observado los aspectos litúrgicos de la visita del cardenal arzobispo Peretti Montalto a la catedral de Monreale; también por lo que respecta a la *visitatio rerum* dicho diario de visita resulta ser una fuente muy precisa, con la indicación metódica de las decisiones tomadas por el prelado en relación al ciborio, el depósito de las hostias, las indumentarias litúrgicas y las lámparas eucarísticas²⁰⁸.

El diario de visita de Montejícar (1591) ofrece una larga descripción de la iglesia y de los objetos litúrgicos allí presentes; en relación con el tabernáculo, el altar mayor y el retablo, el documento presenta una situación de luces y sombras²⁰⁹. En los anejos de la taha de

visitò il santissimo sacramento, il fonte del batesimo, gli ogli santi, et ordinò che si levi il cristallo del vaso del santissimo sacramento, e si faccia tutto d'argento». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 50r.

²⁰⁶ «in presentia del signor don Giacomo Gotto visitatore generale, don Thomaso Scarpinato vicario foraneo di detta città, del padre Salvatore Susa, et del padre Francesco Renda gesuiti, di me don Pietro de Vienna [el notario de la visita], delli confrati del santissimo sacramento, con torci accesi in mano, et altre diverse personi visitò il santissimo sacramento, conservato nel tabernacolo sopra l'altare maggiore [...], l'ogli santi, il fonte del batesimo, le reliquie, la chiesa, gli Altari, et la sacristia, et ordinò che si faccia una nova piscide per uso delli Infermi, et un altra grande per la comunione generale». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 212r.

²⁰⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 35, fol. 1r. En el ámbito de la misma visita, llegado a la localidad de Bronte ordenó que se arreglara lo antes posible el copón para la comunión de los enfermos: «Inprimis che quanto prima s'accomodi la pisside che si porta, per quando si va accomunicare l'amalati e questo quanto prima». *Ibid.*, fol. 3v.

²⁰⁸ «Visitatio Altaris Sanctissimi Sacramenti. In primis dictus Eminentissimus Dominus visitavit pissidem sanctissimi sacramenti, et fuit ordinatum quod fiat bursa, quae possit pendere a collo tela argentea intus deaurata pro deferenda eucharistia infirmis. Item fiant duo parui papiliones albi pro tegenda pisside. Item quod clavis depositi dicti sanctissimi sacramenti deaurari debeat, et quod benedictum depositum claudatur. Item quod provideant de stolis, et velis pro communione deferenda, et sacris ministrandis. Item quod in cantonerijs proprem dictum Altare sanctissimi sacramenti accommodentur benem duo lamperia cum suis lampadibus». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.; cfr. la visita del arzobispo Jerónimo Venero Leyva del año 1621. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 24, fols. 1r-5v.

²⁰⁹ «En medio [del] pedestal está el tabernáculo, que es muy grande y de madera y bueno de mucha obra, con columnas labradas, pintadas, y doradas. La puerta del tiene de talla una Imagen de nuestra señora con un Christo en el regazo que está muy mal pintada, y indecente. Está este tabernáculo muy fuera del retablo, de manera que queda pequeña distancia para celebrar: no se hizo para el altar ni a medida del retablo; es mayor y más ancho que el bazio que el retablo tiene: no cave, y está apartado de la pared del retablo como quatro dedos, y en lo alto cubre parte de la Imagen de arriba. Está dorado por de dentro y esto está bien, que no tiene cortinas como en otras partes; no está dorado el suelo ni la puertecilla; no tiene ara. Tenía dos basos para el santissimo sacramento, uno alto y otro bajo redondo: no lo tenían aseado, porque tenían las formas entre un lienzo quadrado que no hinchian los basos como eran redondos, y tenían partículas en los basos». *Visita villas*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 112v.

Órgiva (1591) – cuyo territorio sin embargo, por las peculiaridades históricas de las Alpujarras, no puede ser considerado como un modelo del que extraer indicaciones generales²¹⁰ – faltaban los objetos litúrgicos y por lo tanto el visitador dispuso que se repusieran lo antes posible: «no hay sacramento en los anejos, aunque está mandado que lo [h]aya. Hagase sacramento en Cáñar [y] Vayaca»²¹¹.

A pesar de esto, cabe repetir que en la gran mayoría de los diarios de visita de la archidiócesis de Granada, y también de Monreale, se subraya la decencia con la que se conservaba el sacramento²¹².

En las visitas, junto con el Santísimo Sacramento, se examinaban los óleos sagrados, las pilas bautismales, los altares, las imágenes sagradas y todos los demás bienes de la fábrica eclesiástica²¹³. En un marco general de decoro y aseo se señalan muy pocas “faltas”: en Almuñécar (1603), Pedro de Castro halló «no muy limpias las chrismeras, y [la] ampolla del olio»²¹⁴. En cuanto a las imágenes, en la visita de Salobreña (1602), se señala que «ay en el retablo debaxo del sagrario pintado un demonio»²¹⁵ y dado que está a la vista del celebrante, «bien sería quitarlo de allí»²¹⁶. Siempre a propósito de las imágenes, resulta muy sugestiva la orden dada por el arzobispo Pedro de Castro en la villa de Motril (1603) de quitar un retrato de San Juan de Dios, en cuanto no había sido todavía canonizado. Las pocas palabras contenidas en este diario de visita dan testimonio, sin embargo, de una gran y evidente devoción popular hacia el santo portugués, muy anterior a su beatificación (1630) y a su canonización (1690), una demostración más de que los tiempos de la devoción y del fervor popular tienen un desarrollo bastante diferente con respecto a los de la jerarquías eclesiásticas:

«La pintura de Joan de Dios que está junto a la custodia del santísimo sacramento la haga borrar con cordura, advirtiéndolo [...] que no está canonizado hasta ahora, y que así no se puede permitir en ninguna manera si no es en los que su santidad ya los tiene canonizados o

²¹⁰ Por esa razón hemos decidido abarcar esas peculiaridades en un párrafo específico.

²¹¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 4v.

²¹² En Bronte (1582), a título de ejemplo, el visitador Antonino Castronovo estaba tan satisfecho que «visitato il santissimo sacramento, le reliquie et altari, laudò la politezza et buon ordine trovato». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 54.

²¹³ Francisco Javier Lorenzo Pinar, “Fuentes locales para el estudio de los comportamientos religiosos en la edad moderna: los libros de visita parroquiales,” en *Fuentes y métodos de la historia local: actas* (Salamanca: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo,” 1991), 274.

²¹⁴ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

²¹⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

²¹⁶ *Ibid.*

beatificados, y dado licencia para tenellos así, que aunque Joan de Dios es un sancto varón, y por tal le tenemos, no está ahora en esse estado de poder ponelle en tal lugar»²¹⁷.

En la iglesia parroquial de Santa Ana en Granada (1643), el visitador Pedro García Cano mandó que se quitase una pintura “muy indecente” que estaba en una de las capillas y paralelamente que no se diese ningún recado para celebrar misa hasta que no se hubiese cumplido con dicho mandato²¹⁸. El arzobispo Ludovico Alfonso de los Cameros, durante la visita a la iglesia de San Demetrio en Piana dei Greci (1659), mandó que se quitara un retrato del santo al que el templo estaba dedicado «per l’indecenza del cavallo»²¹⁹, con que suele habitualmente ser representado. En los decretos generales de la archidiócesis de Monreale (1596), el arzobispo Ludovico de Torres II dio el mandato de pintar arriba de la puerta de cada iglesia la imagen del santo a la que estaba dedicada²²⁰; sobre esto encontramos muchas referencias en los diarios de visita: en Bisacquino, por ejemplo, detectamos una aplicación inmediata de las prescripciones diocesanas, ya que se recomienda la realización de las efigies de San Roque, San Vito, San Francisco, San Nicolás y María Madalena en las iglesias correspondientes²²¹. Otro aviso que aparece frecuentemente en casi todas las visitas a las iglesias de la archidiócesis monrealense consiste en colocar la efigie de Jesucristo crucificado en todas las cruces; cada cruz debía manifestar el sacrificio del hijo de Dios²²².

En Motril (1602) la inspección de los “bienes muebles” de la iglesia no resultó particularmente satisfactoria: «está muy maltratado el terno rico blanco; y es menester hazer inventario nuevo. Proveyose se lleve a Granada el terno rico, y los libros de canto que tienen necesidad de adereçarse, y que se compren quatro misales con sus registros»²²³;

²¹⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

²¹⁸ «Mandose quitar y con efecto se quito una pintura muy indecente de una capilla [...] y assimismo se le mando al dicho capellán que solase y aderezase la dicha capilla por quanto se hallaron muy sucias e indecentes las paredes y suelo della con mucha nota de los seglares y se mandó a los beneficiados cura y sacristán con santa obediencia y pena de excomunion que no diesen recado para que se digese misa en dicha capilla hasta que se huviese aderecado y se le dio al capellán termino de un mes para la egecucion dello». AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de Santa Ana*, fol. 3r.

²¹⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 45, fol. s.n.

²²⁰ «In tutte le chiese si dipinga l’immagine del Santo sopra la porta». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, *Decreti generali et stato personale della diocesi di Monreale fatti per ordine dell’Illustrissimo Reverendissimo Ludovico II Torres (1596)*, fol. 9r.

²²¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, *Visitatio Busachini 1596, passim*; lo mismo constatamos en Corleone: «sopra la porta d’ogni chiesa si dipinga l’immagine del santo a chi è dedicata». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 54r.

²²² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, *passim*

²²³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.; cfr. *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 108r.

tampoco en Bronte (1574) la situación era muy decorosa, dado que el visitador encontró la sacristía «*immundam et incompositam*»²²⁴ y sin armarios para la custodia de los ornamentos²²⁵; unos años después (1580), en el mismo lugar, el vicario fue reprendido por la suciedad de los paramentos litúrgicos²²⁶; éstos, tenían que ser limpiados a menudo: dos veces al mes los purificadores y cada tres meses los corporales: «*visitavit sacristiam, et mandavit lavari bis in mense purificatoria et singulo trimestri corporalia*»²²⁷. Acerca de la reliquias aparece, muchas veces, la orden de separar *certas ab incertis*²²⁸. En Corleone (1579), en la iglesia de San Juan Evangelista, se dispuso que se pusieran las reliquias en un vaso y que se conservaran en el altar bajo llave²²⁹. En la misma ciudad, en la iglesia de la Madalena (1588), Ludovico de Torres II pidió que se aclarara la procedencia de una de las reliquias poseídas²³⁰. Durante la visita de 1596 se redactó un catálogo de todas las reliquias presentes: astillas de la Vera Cruz, trozos del ropaje de María, huesos de varios santos, etc.²³¹. En Bronte (1597), se prohibió categóricamente la exposición y adoración de las reliquias de un tal Angelo di Pace, capellán de la Orden de Malta, sin un reconocimiento oficial y la consecuente licencia otorgados por el arzobispo²³². Un ejemplo muy significativo de *visitatio reliquiarum* lo apreciamos, una vez más, en la visita de Peretti Montalto a la catedral de Monreale; en esa ocasión, las directivas del cardenal se dirigieron a la correcta conservación y valorización de las reliquias²³³.

²²⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 4.

²²⁵ «*mandavit fieri armarium pro conservandis ornamentis*». *Ibid.*

²²⁶ «*si tengano limpij li paramenti delle messe et delli altari et non cossì sporchi come li ho trovato, che fui costretto cangiar dui purificatori*». *Ibid.*, fol. 40.

²²⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, *Visitatio oppidi Busaquini anno 1574*, fol. 30v.

²²⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, *passim*. En perfecta consonancia con las sinodales de 1575 de la archidiócesis de Monreale: «*Reliquiae: Separatim certae ab incertis, decentibus reliquiariis custodiantur*». *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis...*, A6v.

²²⁹ «*In San Giovanni Evangelista le reliquie siano poste in un vaso, et siano conservate nell'altare sotto chiave*». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 28v.

²³⁰ «*Si chiarisca di dove viene la reliquia delle pietre della corona di Christo*». *Ibid.*, fol 51r.

²³¹ *Ibid.*, fols. 226r-229r.

²³² «*Non permettereti che si espongano ad adoratione le reliquie portati per fra Angelo di Pace, se non siano riconosciuti li instrumenti necessarij, et non vi venga expressa licenza in scriptis da Monsignore Ill.mo Arcivescovo*». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 172.

²³³ «*In primis visitavit sacras reliquias, quae erant in dicto Altari maiori, et ordinavit infrascripta. Quod pro capite Sanctae Columbae fiat basis. Item quod recognoscatur pondus, et qualitas reliquiarum et proecise lignum crucis recognoscatur an adsit. Item quod reliquiarium Spinae Domini nostri Jesu Christi. Item quod cintura Sancti Thomae de Aquino non possint exire foris, nec reliqui in domo alicuius personae absque licentia in scriptis Vicarij Generalis et quod idem Sacrista dictae maioris ecclesiae eam personaliter deferat, nec relinquat. Item quod in uno reliquiario diversarum reliquiarum fiat, ut dicitur, un vitro nuovo cristallino. Et mandavit observari decretum synodales quod nimirum in die sancti Marci reliquiae ostendantur Populo*». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.; Ludovico de Torres II, durante su visita a la catedral

Con respecto a las fuentes bautismales las disposiciones de los visitadores se refieren casi siempre a la necesidad por cada iglesia de poseer navetas para bautizar y paños para limpiar a los niños: «visitavit fontem baptismatis et mandavit comparari naviculam stanneam pro baptizandis infantibus. Item comparari duos pannos pro tergendis infantibus baptizatis»²³⁴; esas órdenes se transmitieron a la gran mayoría de iglesias visitadas por Ludovico de Torres II. En Bronte (1574), el arzobispo recomendó que se fabricara un *ciborium ligneum* que debía ser colocado encima de la fuente de modo que «possint olea commode servari»²³⁵. En la misma localidad, algunos años más tarde (1582) se recomendó realizar, en la iglesia de San Marco, dos fuentes: una para los bautismos y la otra para el agua bendita²³⁶; es interesante notar cómo el visitador, el agustino Antonino Castronovo, especifica que las fuentes tenían que ser financiadas con el dinero de las multas impuestas a los que *conversavano* sin ser todavía casados, como si quisiese subrayar de una forma tangible la correlación entre el castigo de los pecados y la edificación espiritual²³⁷. En la catedral de Monreale, el año siguiente, ordenó que la fuente bautismal se desplazara «supra gradus prope sepulchrum Regis Guglielmi primi»²³⁸. Ludovico de Torres II, en Corleone (1596), prescribió que se realizara una cuchara de plata para bautizar, de forma y tamaño idénticos a los establecidos en los decretos generales de la archidiócesis, que hizo expedir en el mismo año: «al fonte del batesimo si facci la cucchiara per battizare di argento alla forma delli ordinationi generali»²³⁹. Otro mandato que suele ser frecuente en nuestras visitas consiste en pintar la imagen de San Juan Bautista en las paredes donde se encontraban las fuentes bautismales, una disposición dirigida a subrayar, también

de Monreale (1596), prescribió que al colocar las reliquias encima del altar se empezara por los santos más “dignos”: «nel mettere le reliquie sopra l’altare si observi l’ordine di santi incominciando da li più degni et si sequiti per ordine». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 17, fol. 32r.

²³⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 18r.

²³⁵ *Ibid.*, fol. 36r.

²³⁶ El agua tenía que ser bendecida cada domingo: «Item [mandavit] benedici aquam singulis diebus dominicis». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 30v.

²³⁷ «Si faccia fare in san Marco un fonte grande per battezzare, et uno per tener l’acqua benedetta vicino alla porta grande et un altro fonte piccolo per la porta piccola de tramontana, et si paghi il fonte grande delli denari delle pene che sono obligati a pagare quelli che non si erano sposati et conversavano». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 54; en Piana dei Greci (1588), el arzobispo Ludovico de Torres II dispuso que se realizaran dos paramentos con el dinero de las multas impuestas a los usureros: «che si facciano due paramenti, oltre a quello che s’ha da fare della pena degli usurarij». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 46r.

²³⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 82v.

²³⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 212v. Cfr. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, *Decreti generali et stato personale della diocesi di Monreale fatti per ordine dell’Illustrissimo Reverendissimo Ludovico II Torres (1596)*, fol. 5v.

simbólicamente, el valor del bautismo²⁴⁰. En las advertencias generales para la visita a los lugares de la costa granadina de 1591 se señala la conveniencia de que «todas las pilas bautismales tengan tapador con llave y que el cura tenga la llave»²⁴¹.

También en relación con los santos óleos encontramos una serie de medidas dirigidas a asegurar su correcta conservación. En Bronte (1574), después de haber visitado los aceites, Ludovico I de Torres dispuso que se hiciese una oliera para el óleo de los enfermos «distinctam ab ampullis chrismatis et olei cathecumenorum»²⁴² y en Piana dei Greci (1579), en la iglesia latina de San Vito, que los óleos se conservaran «in fenestrella prope tribunam»²⁴³. Son tan minuciosas las prescripciones que encontramos en los mandatos de visita que, a veces, se indica incluso la recomendación de arreglar los tornillos de los vasos: «che s'accomodi la viti dello vasetto del oglio santo»²⁴⁴. En el lugar de Guadahortuna (1591) el arzobispo Pedro de Castro halló las crismeras que «tenían algún oleo derramado»²⁴⁵ y proveyó que se obviara este inconveniente.

Durante la *visitatio rerum*, siempre que era necesario, se tomaban medidas para asegurar el decoro de los edificios²⁴⁶. En los capítulos de la visita de Motril de 1605 el arzobispo mandó al vicario lugareño que se encargara de la realización de unas «redezillas de alambre para todas las ventanas de la yglesia»²⁴⁷ de manera que «las golondrinas y paxarros no entren a criar y ensuziar la Iglesia»²⁴⁸; asimismo, dispuso que «los sacristanes luego por la mañana limpien y despolvoren los altares, y pongan ropa limpia [...] y que al campanero, a cuyo cargo esta barrer la Iglesia la tenga barrida, limpia y regada, porque en

²⁴⁰ Así en Bisacquino (1596): «In quella parte dove si metterà il fonte del battesmo si depinga al muro la figura di s. Giovanni Battista». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.; cfr. Corleone (1606) ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 23r.

²⁴¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 266r.

²⁴² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 36r.

²⁴³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 29r.

²⁴⁴ Visita de Bisacquino de 1659. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 45, fol. s.n.

²⁴⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 42v.

²⁴⁶ «Locorum ordinarii ecclesias quascumque quomodolibet exemptas auctoritate apostolica singulis annis visitare teneantur et opportunis iuris remediis providere, ut quae reparatione indigent reparentur». *Concilium Tridentinum*, sessio VII, de ref., c. VIII, COD, 688; cfr. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, *Decreti generali et stato personale della diocesi di Monreale fatti per ordine dell' Illustrissimo Reverendissimo Ludovico II Torres (1596)*, fol. 5v: «Si rifaccino i pavimenti guasti, et si madonino, impannilino et accomodino i tetti; alli finestri si mettino l'impennati et si providano tutte le cosi ordinate nelli visite, et non si spendano l'intrati delli chiese in altra opera prima che non siano essequiati i decreti della Visita»; «visiten el edificio de las yglesias y tomen memoria de lo que fuere necessario reparar o hazer de nuevo». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 108r.

²⁴⁷ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

²⁴⁸ *Ibid.* Lo de los pájaros tenía que ser una problema habitual para muchas iglesias. En la visita de Pinos Puente leemos que la ventanilla de la iglesia estaba siempre cerrada en cuanto «los pajaros ensucian el altar». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. s.n.

esto [h]a avido mucho descuydo»²⁴⁹. El vicario general en sede vacante de la archidiócesis de Monreale, Antonio della Camera, dispuso en los mandatos de visita que a partir de entonces (junio 1587) se barrieran cada sábado todas las iglesias de Piana dei Greci bajo pena de excomunión en caso contrario²⁵⁰. En la visita de Bronte de 1577, el arzobispo Ludovico de Torres I prescribió que se pintaran los muros de las iglesias «iuxta decretum synhodi»²⁵¹. Leyendo las fuentes, nos topamos con un sinfín de disposiciones y avisos para el mantenimientos de los edificios: cambiar el techo, redecorar paredes, altares y retablos, abrir o cerrar ventanas, poner o quitar imágenes sagradas, repavimentar los suelos, etc.²⁵²; ahora bien, el hecho de que esas instrucciones se repitieran sistemáticamente a lo largo de los años y en los mismos lugares nos muestra las dificultades de aplicación de los

²⁴⁹ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

²⁵⁰ «ordiniamo particolarmente questa chiesa [de San Vito] si scupi ogni sabbato et cussi l'altri chiesij sotto pena di scomunica». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 43v.

²⁵¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 29; cfr. *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis...*, A9v.

²⁵² A modo de ejemplo, el diario de visita de Corleone de 1579 contiene un elenco muy largo de las medidas que habían que ser tomadas por cada iglesia de la ciudad: «Inprimis fu visitata la chiesa di santo Leoluca. Fu ordinato si levasse la scala postizza al campanile. Si imbiancasse il resto del campanile. S'indorasse il calice [...]. Et si procurasse un altaretto. In santo Ludovico [...] si faccia l'uscio alla porta del campanile [...] et si cuopra bene il pozzo che sta à canto il fonte. Nella chiesa della Annuntiata si murino li banchi dove erano li depositi, et si faccia acconciare il solo dove sono le due sepulture. Et anco si faccia acconciare il portello del campanile. Nel hospedale [...] si faccino due corporali, et quattro purificatori. In santo Nicola far che s'acconci il solo dove sono le sepulture. Si serri la porta del campanile che va in chiesa. S'imbianchi la porta murata del convento. In santa Catherina far acconciare il solo della chiesa, et imbiancare il muro dove stava santa Barbara, item fare che li heredi di Nardo Lombardo faccino la cappella. In santo Jacobo che si imbianchi il resto della chiesa [...]. Si finisca di acconciare il campanile fatto di nuovo. In san Mario si facci imbiancar il resto della chiesa [...]. In san Lorenzo si rifaccia l'uscio della porta grande, et si faccia l'altare maggiore a muraglia. Nella chiesa della Misericordia, si finisca di imbiancare la chiesa. Si finisca il solo della chiesa. Si faccia un altro corporale. Si faccino quattro purificatori [...]. In san Giovanni Battista si facci murare il solo dove sono le sepulture. In santo Leonardo si facci acconciare il tetto della chiesa, et si ponga l'immagine de santo Leonardo nella porta sinistra del altare [...]. In santa Helena [...] si faccino sei purificatori et due corporali, et un altro velo di seta per il calice. Fare imbiancare il muro vicino al altare maggiore [...]. In santo Antonio [...] si acconci il volto di santo Antonio nell'altare maggiore, et si imbianchi la chiesa. In santo Vito che si facci dipingere qualche figura sopra l'altare al muro. In santa Maria della Neve si acconci il loco dove stava la scala del campanile, et s'imbianchi la chiesa. Nella chiesa della Trinità si finisca d'imbiancare il resto della chiesa. In santo Pietro, si finisca d'imbiancare il resto della chiesa. In santo Andrea si finisca d'imbiancare il resto della chiesa. In santa Maria la Nova si finisca d'imbiancare il resto della chiesa, et s'acconci il tetto verso il campanile. In santa Maria della Catina si finisca d'imbiancare quel muro vicino al altare. In santa Ursula poiché alcuni devoti s'offersero volerla acconciare [...] si acconci. In san Michele si imbianchi la chiesa et s'acconci il tetto vicino al campanile. In san Biagio che si finisca d'imbiancare la chiesa. In san Filippo [...] si rifacci la pittura della Madonna, ò s'imbianchi il muro et si levi et s'acconci il solo della chiesa. In santa Maria [...] si finisca di imbiancare il resto della chiesa et la figura del Crucifisso. In santa Maria della Candelora si faccia racconciare la figura della Annunciatione, ò si levi via et s'imbianchi quella parte del muro. In santa Maria del Porto Salvo si acconci il solo della chiesa, si finisca d'imbiancare il resto della chiesa. Si levi quella figura di Cristo quale sta dipinta alla sinistra della madonna et in suo loco si faccia depingere altra pittura. In santa Agatha si acconci il solo della chiesa dove sono le sepulture». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fols. 27r-29r.

mandatos de visita. Cabe decir, por lo tanto, que en este ámbito la voluntad de los visitantes no encontraba automáticamente una respuesta rápida por parte del clero local²⁵³. De hecho, entre las primeras tareas de los visitantes estaba la de averiguar el cumplimiento de los mandatos de las visitas anteriores²⁵⁴: por consiguiente en las fuentes encontramos a menudo la advertencia de terminar de ejecutar lo proveído en las visitas pasadas: «visitavit ecclesias et mandavit executioni mandari omnia disposita in visitationibus anni praecedentis»²⁵⁵. En las instrucciones para el vicario de Almuñécar (1603), en el primer punto se le recomienda «que tenga cuidado en cumplir la instrucción que le quedó en la visita pasada»²⁵⁶ y en el memorial de visita de Motril (1605) se exhorta al vicario y a los «beneficiados, curas, capellanes, sacristanes, y otros ministros desta yglesia [a que] guarden y cumplan los capítulos proveydos en las visitas»²⁵⁷. Durante la segunda visita de Ludovico de Torres a Bronte (1575) se anotó en el diario correspondiente, con cierta decepción, lo poco que se habían puesto en marcha los decretos dejados el año pasado:

«Primo circa sanctissimum sacramentum Eucharistiae renovatur octavo quoque die. Non fuit conferta capsula ex lintheo corporalis. [...] Nec fuit resarcita et adaptata custodia argentea, nec deauratum vasculum argenteum pro federenda Eucharistia ad infirmos»²⁵⁸.

²⁵³ Compárese por ejemplo la visita de Corleone de 1579, que hemos citado arriba, con la de 1581; esa última reitera las mismas advertencias de la visita anterior. *Ibid.*, fols. 26r-29v y fols. 30r-32v. Tras haber visitado la iglesia de Corleone en 1582, Ludovico de Torres ordenó al vicario foráneo que hiciese cumplir los mandatos de visita con más diligencia que en el pasado: «Che faccia eseguire con più diligenza di quel che ha fatto per il passato tutti i decreti delle visite fatte». *Ibid.*, fol. 39v.

²⁵⁴ «Pedirán los mandatos de las visitas passadas, y verán si se [h]an cumplido y reprehenderán y castigarán mucho los descuydos y negligencias que en esto [h]oviere». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 107v; «Lunes 18 de Henero de mil y quinientos y noventa y tres años salió su Señoría [Pedro de Castro] a la Visita de la Costa. Martes 19 del dicho llegó a la Villa de Motril. Los tres o quatro días siguientes se vieron los memoriales de la Visita pasada, y lo que se probeyó para ver si se [h]avia executado o no». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 1r; Ludovico de Torres, visitando la iglesia mayor de Piana dei Greci (1581), «trovò messo in esecutione tutti gli ordini delle visite precedentj». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 33r; después de haber visitado la villa de Motril en el mes de enero de 1593, el arzobispo Pedro de Castro envió para la cuaresma del mismo año el racionero Alonso de Alcaraz para que predicara y averiguase los avances realizados en la aplicación de los decretos de visita. AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 46r.

²⁵⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 23v. Ese precepto es una constante de nuestras fuentes.

²⁵⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

²⁵⁷ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

²⁵⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 15. Obsérvense los mandatos de la visita del año anterior: «Quod primo mandavit renovari octavo quoque die. Item confici capsulam cum coopertorio ex lintheo corporalis pro servandis particulis, reponendam intra custodiam argenteam quam etiam iussit adaptari. Item inaurari vasculum argenteum pro deferenda eucharistia ad infirmos». *Ibid.*, fol. 2.

Por otro lado hay muchos casos en los que las disposiciones de los visitantes se ejecutaron con prontitud; durante la visita al monasterio del SS. Salvatore en San Marco d'Alunzio (1574) se impuso poner el Santísimo Sacramento en la capilla de San Benedicto «sotto l'immagini che hora si dipinge»²⁵⁹, y apenas cuatro meses después, en el *Ragguaglio dilli cosi missi in esecuzione doppo la Visita*²⁶⁰, comprobamos que «il santissimo sacramento si tiene hoggi nella cappella di san Benedetto alla mano manca [ac]canto l'altar maggior, adornato e custodito decentemente»²⁶¹ y que el cuadro que había que colocarse arriba de él, estaba a punto de terminarse²⁶². En las visitas sucesivas al monasterio el visitador registra satisfecho el cumplimiento de los mandatos: «gli ordini lasciati da Monsignor Illustrissimo trovai che veramente si osservano»²⁶³.

Los casos que hemos presentado ponen de manifiesto el esfuerzo llevado a cabo, tanto en la archidiócesis de Monreale como en la de Granada, para asegurar el decoro de todo lo que estaba relacionado con lo sagrado²⁶⁴; por eso dichos solícitos visitantes se preocupaban de censurar todas aquellas costumbres consideradas inaceptables e irrespetuosas en lugares sagrados, como por ejemplo la de convertir provisionalmente las iglesias en almacenes de aceitunas u otros alimentos²⁶⁵.

En algunos casos específicos, si las iglesias no tenían una renta suficiente o si el estado de los templos era particularmente problemático, se daban órdenes de demoler o de dejar que se cayeran los edificios: «si dirrupino tutte le chiese che non hanno due oncie di rendita, et

²⁵⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol 3r.

²⁶⁰ «Informe sobre las cosas puestas en ejecución después de la visita».

²⁶¹ *Ibid.*, fol 9r.

²⁶² «Non s'è posto anchora indetto altare maggiore, non essendo ancho finito il quadro che vi va sopra con la cassa et custodia secondo il disigno, il quadro è grande et bello et starà benissimo e penso che sarà spidito tra un misi». *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, fol. 22r.

²⁶⁴ Un testimonio importante, en este sentido, está representado por los mandatos de visita de Bronte con respecto al mantenimiento de los altares: «Gli Altari siano di marmo o di pietra solida, o almeno di fabrica tutta piena. [...] Abbia la croci di argento, o di ottone, o almeno di legno dipinto. Due candelieri d'ottone, o almeno di legno dipinti. [...] Habbia una tela virde per coprirlo e deffenderlo dalla polvere dopo la celebratione. [...] Habbia un coscino o piumarolo per il messale, quale si usi quando si dicono le messe. [...] Li gradi, o scalini per li quali si ascende all'Altare hanno sempri a esser spari, cioè uno, tre, o cinque». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 62r-62v.

²⁶⁵ Así en Bronte: «che il Reverendo vicario trovando nelle chiese di cofratie olive, o altre cose illecite le pigli et applichi all'opra del santissimo sacramento acciò le chiese non servano per magazeni». *Ibid.* fol. 54.

proffanate si venderanno»²⁶⁶; así ocurrió en Corleone por lo que respecta a las iglesias de San Julián y de Santa Lucía²⁶⁷.

Las disposiciones dejadas durante la *visitatio rerum* en la última visita de Ludovico de Torres II a la catedral de Monreale (1606) reflejan, comprensiblemente, la importancia y la riqueza de la basílica. Además, en dicha ocasión, se encomendó la realización de un baldaquino de tela dorada, brazos dorados y cojines de damasco para las sillas, y el embellecimiento de los epígrafes del sepulcro del rey Guillermo²⁶⁸; en la Capilla de San Castrense se ordenó colocar un retrato de Felipe III y uno del arzobispo, ambos ornamentados con tafetán y flecos de oro²⁶⁹. También algunas iglesias de la provincia granadina destacaban por la riqueza de sus ornamentos; el arzobispo Pedro de Castro, por ejemplo, quedó muy impresionado con la belleza del retablo de la iglesia de Colomera (1591)²⁷⁰, llegando a afirmar que «puede servir en qualquier Iglesia Cathedral de Hespaña por altar mayor, y en la metropolitana de Granada»²⁷¹. Asimismo le parecieron «muy ricos y suntuosos»²⁷² los ornamentos de la iglesia de Salobreña, mientras que los de Motril aunque opulentos «no se trata[ba]n con decencia ni mucha limpieça»²⁷³, habiendo encontrado incluso un cáliz quebrado.

Una actividad profundamente relevante, en cada visita, era la inspección de los libros parroquiales y de los inventarios²⁷⁴. Las visitas atestiguan una atención extrema por parte de los visitantes a tal respecto. Se trata, en realidad, de dos cuestiones de suma importancia: por un lado la correcta gestión y la continua actualización de los libros parroquiales se convertía en un instrumento eficaz en manos del clero para conocer y controlar la situación de cada parroquia y para averiguar, entre otras cosas, el

²⁶⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 67r; cfr. *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis...*, fol. A9v: «Ecclesie Vetustate collapsæ, ubi reparari non possint, dirvantur erecta ibi cruce, et redditus ad alias ecclesias transferantur, earum vero materia in usus profanus non convertatur».

²⁶⁷ «In santo Giuliano si tenghi serrata la chiesa et murata la porta lasciandola cascare da sé. [...] In santa Lucia, si tenga serrata la porta et si lasci cascare da sé». *Ibid.*, fols. 28v-29r.

²⁶⁸ «Si facci un baldachino di tela d'oro sopra l'Altare maggiore, et all'ora si faccino quattro baldachini di quattro colori, ad ogni sedia con li passamani d'oro, e fra tanto si faccino le coltre e li coscini per le sedie di damasco. [...] S'accommodino l'inscrittioni alla sepoltura del Re Guglielmo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 12r y 14r; cfr. también la visita de 1596 ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 17.

²⁶⁹ «Sopra la inscrittione di marmo sia el Ritratto del Re [...]. S'accomodi un taffetà al Re Filippo con sue frange d'oro, et con suo cappelletto [...]. S'accomodi il ritratto grande del Arcivescovo e si metta taffetà verde con sue frange a torno d'oro». *Ibid.*, fol. 15r.

²⁷⁰ «el retablo es riquissimo, y muy bien dorado todo». *Visita villas*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 118r.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, fol. 245v.

²⁷³ *Ibid.*, fol. 246v.

²⁷⁴ Solà, «Les visites pastorals posttridentines...» 97; cfr. *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 108r-108v.

cumplimiento de los deberes sacramentales que, como hemos visto en el precedente capítulo, representaban un eficaz dispositivo de disciplinamiento de los fieles²⁷⁵; por el otro, mediante la lectura de los inventarios la diócesis podía vigilar sobre el patrimonio eclesiástico “periférico” y, en su caso, intervenir para corregir eventuales abusos. Resultaría redundante reportar todas las indicaciones de los visitantes en relación a estas cuestiones; en líneas generales podemos afirmar que en la mayoría de los casos se prescribía la conservación cuidadosa de los libros parroquiales en unos armarios ubicados en la sacristía: «in armario sacristiae [mandavit] servari libros baptizatorum, confirmatorum, matrimoniorum, et mortuorum»²⁷⁶. La incorrecta conservación de los libros canónicos conllevaba sanciones pecuniarias para los responsables; en Motril (1602) los beneficiados lugareños fueron condenados a pagar un ducado cada uno porque «en el libro del Bautismo [h]ubo descuydo»²⁷⁷, a saber faltaban los nombres de algunos bautizados. Durante la inspección de los libros en Píñar (1591), el arzobispo Pedro de Castro se dio cuenta de que «en el libro de las velaciones falta[ba]n en algunos [los nombres de los] testigos y padrinos»²⁷⁸ y proveyó que se remediara. Lo mismo ocurrió en Cardela, Montejícar, Colomera y Pulianas²⁷⁹. En el lugar de Guadahortuna el estado de mantenimiento de los libros era pésimo:

«el de velaciones no había más que siete u ocho velados que parecía haberse puesto después que su señoría llegó allí, sin padrinos, mes ni año ni testigos. En los bautismos en algunos faltaban padrinos»²⁸⁰.

De todos modos, tales descuidos no quedaban impunes y al cura y a los beneficiados del lugar «hiçoseles cargo desto»²⁸¹. En el memorial al vicario de Bronte del año 1584 se prohíbe, so pena de pecado mortal, sacar de la iglesia los libros parroquiales; éstos habían

²⁷⁵ «Nuestros visitantes tengan mucho cuydado de castigarlo quienes en esto faltaren». *Ibid.*, fol. 49r.

²⁷⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, *Visitatio oppidi Bisanini 1574*, fol. s.n.; en la visita de Peretti Montalto a la catedral de Monreale se señala que «accessit dictus Eminentissimus Dominus ad armarium Parochorum dictae maioris ecclesiae et visitavit libros mortuorum, baptizatorum, et desponsatorum, et mandavit, ut dictum armarium amoveatur, et si fieri possit ponat in quodam cubiculo, quod habent Parochi, sivi minus in aliquo pariete inseratur». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.

²⁷⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

²⁷⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 40r.

²⁷⁹ *Ibid.*, fols. 41v-56v.

²⁸⁰ *Ibid.*, fol. 42v.

²⁸¹ *Ibid.*

que guardarse bajo llave para impedir que se perdieran o que se falsificaran²⁸². Asimismo, para identificar mejor a las personas bautizadas, confirmadas, casadas o difuntas, se recomendó a partir de entonces añadir en los registros también el nombre de los padres²⁸³. Elocuente resulta la advertencia dejada al vicario de Corleone (1581) de transcribir el primer día del año todos los nombres asentados en los *quinterni*²⁸⁴ en un registro “grande”; la razón de esta instrucción reside esencialmente en la preocupación de preservar de una forma duradera las informaciones correspondientes²⁸⁵. En el sínodo de 1568, bajo el arzobispado de Alejandro Farnesio²⁸⁶, se prescribieron avisos claros sobre el registro de los bautismos, con la indicación de los nombres y apellidos de los bautizados y de los padrinos en apósitos registros que habían de conservarse y custodiarse en la iglesia:

«Nomita et cognomina eorum qui baptizant, quam qui baptizant, compratum quoque et commatrum, in libello ad hunc usum confecto describant, qui perpetuo in matrim ecclesiae remaneat, diligentisque custodiat»²⁸⁷.

La lectura de los documentos corrobora lo que hemos afirmado en el capítulo sobre la confesión, es decir la presencia de “listas de sacramentados”, registros que permitían al clero local verificar si los feligreses cumplían con el deber de confesarse por lo menos una vez al año, según lo establecido en el Concilio de Trento. En la visita de Bisacquino del año 1574, el arzobispo De Torres I dispuso la anotación de dicho registro «ut inconfessis diligenter inquirat»²⁸⁸.

²⁸² «Si registrino tutti i quinterni vecchi dei baptizzati, confirmati, inguagiati, et morti in libri grossi come quelli che hoggi si tengono et si prohibisci sotto pena di peccato mortale, che non si possino ad libitum cavare fora dalla chiesa maggiore, tenendosi sotto chiave la quale si conserverà in potere dello arciprete, et que non si perdino, o siano falsificati». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 68.

²⁸³ «Nelle noti che si faranno di qui avanti de i baptizzati, confirmati, inguagiati, et morti si scrivino li nomi delli padri et madri». *Ibid.*

²⁸⁴ Legajos de cinco folios.

²⁸⁵ «che per l’advenire ogni capo d’anno si registrino in un libro grande li quinterni delli battezzati, confirmati, comunicati, congrigati et morti; et li quinterni dell’anni passati si leghino insieme». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 31r.; no obstante, constatamos una dificultad concreta en la aplicación de los mandatos ya que en las visitas siguientes se repiten: «nella sacristia si comincino a registrare li battezzati, confirmati et sposati nelli libri *come altre volte fu ordinato*» (la cursiva es mía). ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 43r; otra observación que se repite a menudo en las fuentes es la de numerar las hojas de los libros parroquiales, así como podemos comprobar en las advertencias generales para la visita de 1591 de Pedro de Castro: «numérense los libros todos». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 267r.

²⁸⁶ DBI, vol. XLV, 52-70.

²⁸⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 1, fol. s.n.

²⁸⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

Como hemos dicho, otras escrituras muy seriamente tomadas en consideración por los visitantes eran los inventarios. En casi todos los diarios de visitas encontramos meticulosas recomendaciones sobre el registro de los bienes de la iglesia y, en los casos de negligencia, adecuadas órdenes de corrección. Tras haber visitado la iglesia de San Vito de Piana dei Greci (1581), Ludovico exigió que se hiciese un inventario en el que asentar todos los bienes poseídos²⁸⁹; el mismo aviso aparece en la instrucción al vicario de Motril (1605): «que haga hazer inventario de la plata y bienes de la Iglesia»²⁹⁰. Durante la visita a la parroquia de San Ildefonso de Granada (1643), Pedro García Cano, visitador general y capellán de la Real Capilla, «hizo registro [de] los bienes por su inventario»²⁹¹, pero al ser éste “muy viejo” y “confuso” «pareció conbeniente que se hiziese de nuevo»²⁹².

A través del control de los inventarios se podía comprobar cualquier tipo de discrepancia entre los bienes declarados y los bienes realmente poseídos: en Montejícar, por ejemplo, el visitador descubrió que muchos objetos pertenecientes a la iglesia habían sido sustraídos²⁹³; en Colomera «faltó un manipulo de terciopelo carmesí en la visita de ornamentos»²⁹⁴ y por lo tanto «proveiose lo busquen los beneficiados o se haga otro a su costa»²⁹⁵; en la iglesia de San Nicolás de Granada, en el Albaicín, había desaparecido «un remate de la cruz grande de plata de un brazo»²⁹⁶ y un vaso de plata para la comunión, mientras que la cruz del altar mayor «[h]avia siete años que estava en poder de un platero para aderezarse y que por no haber dado el Mayordomo de fábrica menor 46 Reales, no se [h]avia traydo a la Iglesia»²⁹⁷; en Ogíjar la Alta (1600), el ya mencionado Diego Ramírez de Tejada, decidió hacer pagar a los beneficiados del lugar todas las faltas detectadas:

²⁸⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 33r. En la visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco d'Alunzio (1574) prescribió que «si faccia diligentemente inventario di tutti li robbe della sacristia». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 3r. En Altofonte (1574) el arzobispo «mandavit fieri inventarium omnium ornamentorum sacristia». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 15v. El vicario de Bisacquino, en 1578, fue obligado a «fare inventario generale in un libro di tutte le cose appartenenti alle sacristie et chiese del Busachino». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

²⁹⁰ AHAGr, legajo 122-F/3, fol. s.n.

²⁹¹ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Ildefonso*, fol. 1r.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ «Faltan dos ampolletas de plata. [H]asele de [h]hacer cargo de ellas al licenciado Aranda, beneficiado de esta Iglesia. Dice el sacristán que las tiene el Maestro Tello beneficiado de la Magdalena. Falta asimismo un collar traído de raso colorado bordado a lo Romano con raso amarillo y cordoncillo de seda. [H]a de dar quenta el dicho beneficiado. Falta asimismo un Passionario dipinto de los nuebos y una silla y cinco vancos de asiento de la Iglesia y un Brebiario de Camara y un manual nuebo. [H]a de dar quenta el dicho beneficiado Aranda». AHAGr, legajo 122-F/10, *Visita de las villas de 1600*, fol. s.n.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Nicolás*, fol. 5v.

²⁹⁷ *Ibid.*

«Visitó los ornamentos y demás bienes de la dicha yglesia. Halló a esta cantidad de bienes menos de los que estaban en el dicho inventario, los cuales quedan escritos en el libro de visita para que los paguen los dichos beneficiados a la dicha iglesia»²⁹⁸.

Desde luego, lo normal era que los bienes expresados en los inventarios coincidieran con los que efectivamente se encontraban en las iglesias, tal y como refiere, por ejemplo, el diario de Santa Fe (1592): «Visitaronse los ornamentos. Son muchos y muy ricos. Hallaronse conforme al inventario»²⁹⁹.

Eso no era todo. Había otras escrituras que eran objeto de inspección durante la visita: registros contables de la fábrica y de las cofradías, libros de fundación o de memoria de misas, libros de capellanías, libros de colecturía³⁰⁰.

En relación con las misas, en la visita a la parroquia de San Matías, en Granada, disponemos de un ejemplo concreto de ese tipo de supervisión:

«en cinco de setiembre de 1643 años se visitaron 61 memorias de misas cantadas y reçadas, y parece que en el libro de los beneficiados consta la propiedad de bienes sobre que están fundadas y sus escrituras y títulos de fundación con fecha de mes y año y ante quien, y consta estar cumplidas hasta fin del año pasado de 1642»³⁰¹.

En la parroquia de San Pedro y San Pablo de Granada (1643) se anotó, en un específico memorial, que una mujer llamada Isabel de Aguilar había dejado «quatro ducados en cada un año con cargo de doze misas reçadas y una cantada»³⁰² y que por lo tanto los beneficiados tuviesen que cumplir con dicha obligación. Cabe subrayar que esa verificación se anunciaba también a través de edictos específicos, en virtud de los cuales

²⁹⁸ AHAGr, legajo 122-F/18, fol. s.n.

²⁹⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 64r.

³⁰⁰ «En las visitas que se hizieren se han advertir quatro cosas: la primera cobrar los alcances de los mayordomos [...]. Lo 2º que las obras que se començaren no sean más de las que se pudieren acabar porque se pierden los materiales. Lo 3º que se apeen las haziendas de nuevo y esto hagan los vicarios dentro de un mes de acabada la visita; y trayga raçon dello a contaduría. Lo 4º que se tase lo que cada yglesia ha de gastar conforme a los mandamientos dados el año de setenta y tres por don Pedro Guerrero, [...] para que no aya exceso en los gastos y se puedan reedificar las yglesias». *Advertencias para la visita que se ha de hazer en este arzobispado*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 213r.

³⁰¹ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Matías*, fol. 1r.

³⁰² AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Pedro y San Pablo*, fol. s.n.

cada sacerdote estaba obligado a presentar ante el visitador el listado de las misas que le incumbían³⁰³.

Por lo que respecta a la visita de las capellanías, institutos de gran importancia para el sustento del clero³⁰⁴, se controlaba la observancia de la celebración del número de misas previstas en las escrituras, como podemos verificar en la ya mencionada visita del arzobispo de Granada Martín Carrillo Alderete a la parroquia de San Matías:

«Visitose la capellanía que fundó Gonzalo de Herrera, es de jure patronatus con cargo de treinta y siete misas que el capellán las puede decir en la parte o lugar que quisiere de que es capellán y Patrón Don Rodrigo de Herrera, nieto del fundador. No están apuntadas las misas en el libro quadrante y declaró con juramento que las [h]avia dicho con lo qual se dio por cumplida hasta fin de Diciembre de 1642, y pareze que doña Ana de la Torre muger que fue de dicho fundador acreció la dicha capellanía con cargo de treinta y tres misas más y el dicho capellán declaró debajo de juramento haberlas dicho también, cuya fundación consta por el testamento que la dicha otorgó ante Juan de Molina escrivano de Su Magestad. Su fecha en 16 de noviembre de 1618 años que está en los registros de Francisco Baza escrivano público, situada en una tienda en el Zacatin como se entra por la plaza nueva que es la quinta tienda la qual no puede ser vendida sin la carga y obligación de dicha memoria, y esta capellanía con las dichas dos memorias tiene de obligación en cada un año setenta misas a raçon de quatro Reales»³⁰⁵.

³⁰³ Así por ejemplo en el lugar de Bronte: «Per complire con l'obbligo del nostro officio si notifica e fa intender a tutti li Reverendi sacerdoti di questa terra di Bronte, nemine esente, che fra termine di giorni sei da contarsi d'hoggi innanzi habbiano, e debbiano presentare, et haver presentato innanzi noi, e tribunale della visita lista seu nota dell'obligghi delle messe, ch'ogn'uno tiene distintamente, in che Chiesa, ed altare, et per l'anima di quale defunto, quale lista, seu nota, l'habbiano di sottoscrivere di mano propria sotto pena d'onze due per ogni conventiente d'applicarsi ad arbitrio nostro. Inoltre si notifica sotto la medesima pena che li Reverendi Sacerdoti habbiano, e debbiano presentare, et haver presentato innanzi noi, e ditto Tribunale della Visita li titoli in virtù delli quali sono obligati dir le ditte messe, e l'elemosina che tengono d'esse, et per esser notorio a tutti s'ha fatto il presente editto, ed affisso nelle porte della Matrice di questa preditta terra. Dato in Terrae Brontis in discursu visitationis die 26 septembris V^a Indictionis 1648». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 112v; en Corleone (1628), ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, reg. 30, fol. 53v.

³⁰⁴ «Las capellanías son fundaciones perpetuas hechas con la obligación aneja de cierto número de misas u otras cargas espirituales que debe cumplir el poseedor en la forma y lugar previsto por el fundador. Por tanto, el fundador segregaba de su patrimonio unos bienes que se destinaban a la manutención del clérigo poseedor de la capellanía, el cual se comprometía a celebrar en una capilla un cierto número de misas u otros rituales sagrados por el alma del fundador y, normalmente, también de su familia». Candelaria Castro Pérez, Mercedes Calvo Ruiz y Sonia Granado Suárez, «Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación,» *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 16 (2007): 336; Martín Riego, «La visita pastoral de las parroquias,» 178.

³⁰⁵ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Matías*, fol. 4r; cfr. *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 69r: «mandamos a los capellanes que tienen capellanías o obligación de dezir algunas missas en algunas yglesias, capillas, o altares que las deven dezir como la institución y erection de las dichas capellanías lo dispone y manda».

Para los que no cumplían sus cometidos se imponían sanciones económicas. En la “Memoria de visita de las capellanías” de la villa de Motril del año 1593, hecha por el canónigo Torrijos, se ratificaron muchas medidas de esta índole:

«Primeramente visitó una de las dos capellanías del Vicario Herrera, con cargo de [h]aver de decir tres missas en una semana y en otra quatro, halló por capellán a Diego Patinó clérigo de epístola, pareció por los quadrantes que faltavan de decir hasta fin de enero deste año, quarenta y nueve missas, dio para ellas quarenta y nueve Reales, recibiolos el Vicario. En la Visita passada se mandó que el capellán comprase las hostias, vino y cera que fuessen menester para decir las dichas missas, y que comprase hornamento, cáliz, ampolletas, por quanto lo manda assí el testador, no se [h]a hecho. Probeyose agora que lo hiziese y que el Vicario lo executase so pena de diez ducados»³⁰⁶.

En el ámbito de la misma visita, el canónigo Torrijos llegó a “embargar” algunas capellanías por graves incumplimientos del deber de celebrar misa³⁰⁷. El vicario capitular Alaimo, por su parte, amenazó quitar el *ius patronatus* a los titulares de los altares de la iglesia mayor de Corleone (1633) si no hubiesen asegurado su dotación y manutención³⁰⁸. Una parte muy importante de los ingresos de las iglesias parroquiales estaba formada por los diezmos y las primicias, de ahí que los libros de colecturía fuesen pródicamente supervisados³⁰⁹. Al colector de la parroquia de San José (Granada) se le obligó, so pena de excomunión, a guardar los libros de colecturía en la iglesia «y no en su casa»³¹⁰ como había hecho hasta ese momento.

³⁰⁶ AHAGr, legajo 122-F/2, fol. 93r.

³⁰⁷ *Ibid.*, fols. 96r-99r.

³⁰⁸ «che si facci iniuntione alli Padroni che tenno altari con il ius Patronatus dentro detta maggiore ecclesia che fra un mese quelli habbiano providere di tovagli, pannij, candileri e croci altrimenti perdano il ius Patronatus. Che all’altare di santi quattro coronati quanto prima si facci un palio, candileri, e croce, e la balata alla sepultura, altrimenti li mastri muratori perdano il ius patronatus. [...] Che la Cappilla dilli tre Re s’accomodi fra sei mesi altrimente il Padrone perda il ius patronatus». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 35, fol. 32r.

³⁰⁹ Obsérvese el tenor del edicto de visita de Bronte de 1637: «Die 12 Maij V Indictionis 1637. Noi, Il Reverendissimo Don Natale Viola canonico della collegiata del Santissimo Salvatore della città di Monreale e Visitatore Generale eletto per l’eminentissimo signor Cardinale De Torres Arcivescovo della Città, et stato di Monreale, [...] in virtù del presente editto ordiniamo, et comandiamo a tutti Retturi, seu Procuraturi delle chiese, Abbatie, confraternità et d’altri luoghi pij di questa terra di Bronte che fra termine di giorni due peremptorie habbiano, et debbiano presentare, et haver presentato innanti Noi, et nostro officio, li libri delli conti delli Renditi et proventi di quelli cossi di introito come di excito dal tempo dell’ultima visita per insino alla presente giornata ad effetto di vedere et conoscere la loro retta et legale administratione». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 37, fol. s.n.; en Corleone (1628), ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, reg. 30, fol. 54r; véase también Cárcel Ortí, *Visitas pastorales y relaciones ad limina...*, 252.

³¹⁰ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Joseph*, fol. s.n.

Huelga decir que los visitantes examinaban escrupulosamente las cuentas de las fábricas y, cuando procedía, pedían explicaciones sobre cualquier “malgasto” de los recursos parroquiales: Ludovico de Torres I, en Bronte (1574) «mandavit revideri computa fabricae matris ecclesiae»³¹¹ y también de todas las cofradías «ad Archidiacono Montis Regalis»³¹². La revisión de las cuentas de la fábrica parroquial, de las cofradías y en general de los *locapia* tenía que cumplirse incondicionalmente: el fallecimiento del arzobispo y cardenal Francesco Peretti Montalto (1655) había dejado inacabada la visita *circa la visione di conti* en la ciudad de Monreale; consecuentemente, el archidiácono Jacopo Iannusso, mediante un específico edicto, ordenó a todos los rectores y administradores de iglesias, cofradías, oratorios y otros lugares píos que presentaran en un plazo de quince días los libros de contabilidad para ser examinados³¹³.

Un problema recurrente en las visitas a la villa de Motril consistía en el consumo de la cera (mercancía muy cara), a menudo considerado “excesivo”³¹⁴, hasta el punto de que los vicarios, aunque «muy hombres de bien»³¹⁵, fuesen calificados por el arzobispo como «muy malos vicarios»³¹⁶; por consiguiente, se procedió contra el vicario Rubio «por [h]aver hallado semejantes partidas, y se le mandó las pagasse de su hazienda»³¹⁷. Los inconvenientes relacionados con el consumo de la cera alarmaban a los visitantes de ambas archidiócesis: en los mandatos de visita del Monasterio del SS. Salvatore de

³¹¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 38r

³¹² *Ibid.*; en Bisacquino «mandavit revideri computa fabricae Matris Ecclesiae ab Antonino de Bonis Cap.no ipsius oppidi, duobus Juratis, et a Francisco Marchesia sanctae Montis Regalis ecclesiae fabricensi. Item computa omnium confraternitatum». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

³¹³ «Editto per la visioni di conti delle compagnie e confraternità et altri lochi pij di questa città di Monreale: Havendosi nel mese di Aprile prossimo passato fatto la visita delle chiese in questa Città di Monreale in tempo del governo del Eminentissimo et Reverendissimo Signor Cardinale Montalto olim Arcivescovo di Monreale et havendo doppo nelli principij del mese di maggio prossimo passato successo la morte di detto Eminentissimo Signor Cardinale Arcivescovo restò detta visita incumplita circa la visione di conti delle compagnie, confraternità, oratorij et altri li quali conti non furono visti né visitati in tempo di detta visita, et volendo il Molto Illustre et Reverendissimo Signor Abbate Don Jacopo Iannusso, Archidiacono della maggiore Metropolitana chiesa di questa città vicario generale su di essa sequitare detta visita, e visitar li detti conti [...] in virtù del presente editto ordina, provvede, e comanda a tutti li superiori, Priori, Governatori, Guardiani cogiunti, et Procuratori seu administratori, di tutti et qualsivoglia compagnie, confraternità, oratorij, chiese et altri lochi pij soliti visitarsi in questa città di Monreale [...] habbiano et debbiano presentare, et haver presentato, fra termino di giorni quindici da contarsi dal giorno della data et publicatione del presente editto, in potere del maestro notario li libri di conti». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. 1r.

³¹⁴ En particular durante la procesión del Corpus Christi. AHAGr, legajo 122-F/4, fol. s.n.

³¹⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1602 *Visita de la costa*, fol. s.n.

³¹⁶ *Ibid.*; AHAGr, legajo 122-F/4, fol. s.n.

³¹⁷ *Ibid.*

Corleone (1574) fue establecido un límite máximo de diez onzas al año para dicho gasto³¹⁸. También en lo que se refiere a las distintas disposiciones de manutención de los edificios se evaluaba anteriormente, por utilizar un término actual, la “sostenibilidad económica”: «la campana que está quebrada [...] se torne a fundir por el precio más moderado que se pueda»³¹⁹.

En ciertas ocasiones, por lo que atañe a la archidiócesis de Monreale, se desvela la pobreza de algunas fábricas parroquiales, pese a la riqueza general de la sede metropolitana; el visitador general Carlo d’Agostino, durante su visita a Bronte (1593), sugirió que se reparasen los edificios y se comprasen los ornamentos mediante las limosnas de los fieles, dada la imposibilidad de la iglesia de hacer frente a los gastos:

«Si è con esperienza conosciuto sopra il loco, la povertà delle ecclesie in detta terra di Bronte, et il gran bisogno [che] hanno di reparamenti et acconcie necessarie; perciò si esorta ciascuno ad usarle charità et elemosina perché questo è il mezzo tale che Iddio Nostro Signore ci viene a scancellare li peccati»³²⁰.

En Bisacquino (1582) se estableció que las obras de construcción de la nueva iglesia mayor se financiaran mediante una «tassa tra tutto il populo»³²¹. Al vicario de Corleone (1588) se señaló que prestara especial atención a las cuentas de las cofradías, en particular la de Santa Elena, y a contener los gastos “injustificados” durante los días de fiesta: «modererete le spese inutili che fanno nelle feste le compagnie di Santa Helena, et altre»³²².

Las parroquias de la archidiócesis de Granada, por otro lado, eran «de fábricas muy ricas», según revela el informe presentado al arzobispo Pedro de Castro con ocasión de su investidura³²³. Pese a ello, como hemos dicho, la gestión de las cuentas parroquiales era muy prudente; en segundo lugar cabe subrayar que en algunos territorios de la

³¹⁸ «che in cera non si spendano più d’otto in dieci once l’anno». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 60r.

³¹⁹ Instrucción al vicario de Motril de 1603. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

³²⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 82-83.

³²¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

³²² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 56v.

³²³ «Las yglesias del Arçobispado son de fábricas muy ricas, mayormente lo que es villas y ciudades, y hasta tienen a dos y a tres y a quatro mill ducados de renta y la de Loxa tiene siete ocho mill. Tienen muy buenas yglesias y edificios, y todas las del Arçobispado en general muy ricos ornamentos». *Investidura arçobispal y avisos particulares...*, en AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 216r.

archidiócesis, por ejemplo en las Alpujarras, muchas fábricas parroquiales, por lo que hemos podido constatar en las fuentes, no tenían ninguna renta concreta³²⁴.

Como se desprende de la lectura de las fuentes, el clero local se vio obligado a asumir muchas importantes tareas de tipo burocrático. Al licenciado Valverde, en la villa de Motril (1605), el visitador impuso que hiciese «apear y deslindar todas las posesiones de bienes raíces sobre que están fundadas las memorias desta iglesia»³²⁵ y en Corleone (1596), que el vicario anotara, en un libro aparte, todos los “privilegios”³²⁶. Otra cuestión importante era la observancia de los testamentos. En las villas de Iznalloz, Píñar y Colomera (1600) el visitador proveyó que se ejecutaran los testamentos que todavía quedaban por cumplir; lo mismo ocurrió en Corleone (1628) y en la gran mayoría de lugares visitados³²⁷.

En la edad moderna la Iglesia dirigía, directa o indirectamente, la administración de las instituciones asistenciales; los hospitales, en concreto, asumían unas funciones bastante distintas y en cierto sentido más amplias de las que tienen los nosocomios modernos, al gestionar no sólo la curación de los enfermos, sino también el acogimiento de los indigentes y de los viandantes³²⁸. Por consiguiente, no debe sorprender que los mandatos de visitas contengan disposiciones relativas al estado y a la organización de dichos institutos. En Motril (1602) el visitador se quejó de las «muy grandes partidas de gastos assi de la botica, como de obras»³²⁹ del hospital aprobando, en todo caso, sus cuentas³³⁰; el año siguiente, el arzobispo Pedro de Castro volvió a visitar el hospital y le dijeron que hacía falta una sala de convalecientes³³¹; la farmacia, en cambio, la «halló copiosa de

³²⁴ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas, passim*. En Laroles, por ejemplo, «la Iglesia no tiene renta ninguna ni habices» y en Paterna de Río «la fábrica menor no tiene renta ninguna más que una viñuela pequeña que renta hasta 12 Reales». *Ibid.*, fols. 15v y 17r.

³²⁵ Y que preparara un «inventario de todas las escrituras de las memorias y anniversarios de la yglesia. Y en un libro que para esto mandara hazer escribir a todas las fundaciones de las memorias, y sus obligaciones conforme al synodo título de beneficiados». AHAGr, legajo 122-F/3, fol. s.n.; cfr. *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 51r y ss.

³²⁶ «si copijno li privileggi in un libro». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 218r; una amplia lista de todos los privilegios en posesión de la Iglesia de Monreale figura en los documentos de visita de Ludovico de Torres II a la catedral en el año 1606. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 19, fols. 44v-49v.

³²⁷ AHAGr, legajo 122-F/10, *Visita de las villas de 1600*, fols. s.n.; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, reg. 30, fol. 54r-54v.

³²⁸ En la visita general de 1591 en la archidiócesis de Granada, por ejemplo, el hospital de Moclín fue elegido como posada por la comitiva que acompañaba al arzobispo: «tiene dos aposentos buenos en que durmió Thomas Sánchez y su compañero». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 54r.

³²⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita de la costa*, fol. s.n.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ «entrando su señoría a visitar el [h]ospital desta Villa, y abiendo visto la sala de enfermos se le propuso que era menester forçosamente una sala de convalecientes». *Ibid.*

medicinas y bien adereçada»³³²; en 1605, el prelado regresó al hospital, visitó «las officinas, la enfermería, la botica»³³³ encontrando todo «aseado, y limpio»³³⁴. El hospital de Salobreña (1591) tenía varios problemas operativos debidos a la escasez de personal (médico, cirujano y boticario) y para remediar provisionalmente tales deficiencias, el arzobispo decidió que se enviara un médico desde el cercano hospital de Motril³³⁵; también el hospital de Iznalloz (1600) presentaba algunas carencias: «hay en este lugar un hospital en el qual no hay cama y los enfermos que vienen pasan mucha necesidad»³³⁶. En Corleone (1574), por otro lado, el arzobispo Ludovico de Torres I «laudavit cappellanum et confrates quod altare, et hospitale mundissime repererit»³³⁷. En Bronte, a raíz de un acuerdo con los jurados de la zona, el prelado dio el mandato de edificar un hospital en lugar del convento adyacente a la iglesia de San Leonardo que estaba a punto de derrumbarse:

«visitavit ecclesiam sancti Leonardi cum conventu extra oppidum, quae omnia minantur ruinam, mandavit restaurari, et ibi erigi hospitale prout cum juratis ipsius terra tractatum fuit»³³⁸.

La gestión de los hospitales conllevaba no sólo aspectos burocráticos, organizativos y médicos, sino también problemas de carácter religioso, como por ejemplo la cuestión de la administración de los sacramentos a los enfermos: en Motril (1605), por ejemplo, algunos fieles habían fallecido sin recibir la extremaunción, negligencia cuya responsabilidad fue atribuida al hermano mayor Juan de San Martín³³⁹. En Piana dei Greci (1588), fue ordenado a los sacerdotes lugareños ir a visitar a los enfermos presentes en el hospital para cuidar de su “salud espiritual”³⁴⁰. Ahora bien, los hospitales no representaban un “lujo” presente en todos los pueblos: en la villa de Montejícar (1600), por citar sólo un ejemplo,

³³² *Ibid.*

³³³ AHAGr, legajo 122-F/3, fol. s.n.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 262v.

³³⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 39r.

³³⁷ «alabó al capellán y a los cofrades por haber encontrado el altar y el hospital limpísimo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 21v. Traducido del latín.

³³⁸ *Ibid.*, fol. 38r; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 7.

³³⁹ AHAGr, legajo 127-F/3, fols. s.n.

³⁴⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 49r.

no había «Hospital do[nde] se recojan ni curen los pobres»³⁴¹, con la consecuencia de que «anse visto morir allí algunos por esta falta en casas caídas y calles»³⁴².

En el memorial dejado al rector del hospital de Bisacquino (1596) por el arzobispo Ludovico de Torres II, se subraya la obligación para los “barberos” de poseer licencias *in scriptis* del médico para poder ejercer su profesión³⁴³ y la utilidad de actualizar la lista «deli medicamenti necessarij»³⁴⁴ al término de la visita. En relación con los hospitales, cabe mencionar una ulterior y peculiar tipología de inspección: la *visitatio aromatariorum et merceriariorum*. El cardenal arzobispo Cosimo de Torres³⁴⁵ dedicó una parte específica de su visita a Bisacquino (1637) a la supervisión de las boticas del lugar; por cada apoteca la fuente revela la lista de los productos poseídos³⁴⁶, a veces divididos por categorías: *de syrappis, de oppiatis, de conditijs, de speciebus, de pilolis, de unguentijs, de aquijs, de oleis*³⁴⁷. Los especieros, al igual que los cirujanos y los “barberos” del lugar³⁴⁸, tenían que estar en posesión de una licencia expedida por el protomedicato para ejercer su actividad:

«che nessuna persona di questa terra di Bisagno di qual si voglia gradu et conditionj che sia, diggia né pozza exercirj officio di aromataro che non sia prima approbatu et examinatu [...]. Item che li mercheri non pozzano vendire cose veninosi né medicamenti composti senza licentia di detto protomedico»³⁴⁹.

Asimismo, es digno de interés hacer referencia a las visitas al seminario arzobispal de Monreale³⁵⁰. Los mandatos de visita del seminario contienen comprensiblemente no sólo

³⁴¹ AHAGr, legajo 127-F/10, *1600 Visita de las villas*, fol. s.n.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ «Li Barbieri non presumano medicare, né sagnare senza licenza del Medico». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Sobrino del cardenal y arzobispo Ludovico de Torres II y sobrino nieto de Ludovico de Torres I. DBI, vol. XXXIX.

³⁴⁶ Por ejemplo «mastica, cusunubro, argento vivo, [argento] sublimato, arsenico, vitriolo, sturace, martico, argentata, trimintina, cimindolet che si habia da cernere, ciminagro che si habia da cernere». Apoteca de Jacopo Russo. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 38, fol. s.n.

³⁴⁷ Apoteca de Giuseppe Catina. *Ibid.*; cfr. la visita de don Onofrio de Venafro de 1654 y la visita a los especieros de Monreale de 1566. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 43; ASDM, FGO, Sez. XV, Cat. IV, b. 1001, reg. 1; cfr. también la visita de Ercole Crispo de 1643. ASCM, Fondo Arcivescovile, Sez. II, Serie V, b. 32, reg. 5.

³⁴⁸ «Che nessun cirugico, barbiero, mammona di questa terra di Bisacquino da questa hora innante [...] habia e debia exercitare il suo officio et arte, se non mostri prima la sua patente seu licenza». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 38, *Visite pastorali di Bisacquino (1590)*, fols. s.n.

³⁴⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 16, *Visita di Bisacquino del cardinale Cosimo De Torres (1637)*, fol. s.n.

³⁵⁰ El seminario de Monreale fue fundado en el 1590 por el arzobispo Ludovico de Torres II. Gaetano Millunzi, *Storia del seminario arcivescovile di Monreale*, ed. Giuseppe Ruggirello (Monreale: Biblioteca L. 194

las advertencias relativas a las obras y a las reparaciones necesarias para la manutención del colegio, sino que reflejan también las exigencias de organización y funcionamiento del centro de enseñanza, de ahí que, por ejemplo, «si comprino libri necessarij per imparare a cantare [...], qualche libro spirituale, che saranno di bisogno e per leggere a tavola»³⁵¹, que se suministraran plumas y hojas de papel a los alumnos «per far li loro esempij»³⁵², o que se anotaran en un específico registro todas las provisiones de alimentos y mantelería³⁵³. Particularmente precavidas resultan ser las recomendaciones del arzobispo Jerónimo Venero Leyva³⁵⁴ en relación con los documentos del seminario; éstos, tenían que ser guardados en un armario bajo llave con cerradura que se podría abrir sólo con la presencia simultánea del arzobispo, del rector del seminario, del gobernador “seculare” y del “arcivario” de la ciudad, una medida de precaución para asegurarse de que «non si possa perdere scrittura nissuna»³⁵⁵.

Por último, en nuestras visitas hemos encontrado varias disposiciones sobre los cementerios; el elemento que más a menudo recurre es el de vallarlos con muros con el fin de impedir la entrada a los animales: «il cimitero si chiuda di muri, di maniera che non vi possino entrare animali, et seli metta una croce»³⁵⁶. En Bisacquino (1579) el visitador dictaminó que se quitasen los cuerpos de los difuntos de las iglesias de la Anunciación y de

De Torres II, 2014); cfr. *Regole del Seminario di Monreale*. In Roma: appresso Luigi Zannettim 1600. BPCPa Rr IX 108.

³⁵¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 21, *Visita del seminario di Monreale (1611)*.

³⁵² Visita de Jerónimo Venero Leyva de 1621. ASDM, FGO, Sez. XV, Cat. IV, b. 1101, reg. 4., fol. 4v.

³⁵³ «Ordiniamo che nel ricevere li ligna in casa, cascavaglio, formaggio, vino, oglio, carbone, lardo, saime, ligumi, aceto, olive et altre cose in grosso come sono panni, tila, lana, coirame, frazzati et altri simile habbia di stare presente, misurare e tagliare il Rettore et detto clerico e notarli nel libro et firmarli tutti dui notando la giornata che si compra et che si consuma». Asimismo «si facci una Congregatione con li Deputati e si proveda alli bisogni infrascritti cioè muta di linzoli, calzoni di panno per l’inverno, scarpi, pianelli, conzi di cappelli» para los estudiantes. *Ibid.*, fols. 2v-3r; cfr. también la visita del arzobispo Jerónimo Venero Leyva al seminario de Monreale en el año 1621. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 25.

³⁵⁴ Giuseppe Schirò, *La Controriforma nel '600 monrealese: Girolamo Venero y Leyva* (Palermo, 1986); *Episcopologio español...*, 138.

³⁵⁵ «Primeramente ordiniamo che al fine del corricore si faccia uno arcivo con quattro chiavi. L’una la tenghi l’Arcivescovo, l’altra il governatore seculare et non vi essendo governatore l’habbia il saratore, l’altra il rettore del Seminario et l’altra l’Arcivario della Città et che là si mettino tutti li scritture del Seminario et del Arcivescovato et che non si possa aprire se non stanno tutti insieme acciò non si possa perdere scrittura nissuna et che in sede vacante non si possa levare scrittura niuna senza licenza del patrimonio sotto pena di scomunica». *Ibid.*, fol. 1r-1v; sobre el seminario véase también las sinodales de Jerónimo Venero Leyva de 1623, *Synodus Dioecesisana...*, fols. 93-97. Sobre las visitas del arzobispo Venero Leyva: ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, regg. 27-29.

³⁵⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, *Visitatio Corilioni 1596*, fol. 213r; obsérvese la absoluta coherencia con lo dispuesto en los decretos generales de la archidiócesis de Monreale del mismo año: «li cimiteri siano circondati di Muri in modo che in essi non possano entrare animali». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 7v.

Santa Catalina probablemente para ser trasladados al cementerio del lugar³⁵⁷, de acuerdo con lo que se había establecido en las sinodales de 1575: «deposita mortuorum demoliantur, cadavera in terra sepeliantur»³⁵⁸; en la iglesia parroquial de Santa Ana en Granada (1643) se decidió proporcionar fondos suficientes para la creación de un osario, habida cuenta de la necesidad de poner fin a las indecorosas y precarias soluciones adoptadas:

«Mandose hazer un osario en que se enterrasen los guesos de los fieles difuntos por haberse hallado con grande indecencia en las escaleras de la torre y desbanes della y en el zementerio con peligro de que los perros los sacasen. Diose orden para que en contaduría se librasen ducientos Reales al Mayordomo de la fábrica menor de dicha Iglesia de santa Ana para dicho efecto»³⁵⁹.

Es preciso señalar que, a discreción de los vicarios foráneos, los gastos de sepultura podían ser condonados o por lo menos reducidos para las personas más necesitadas, tal y como se afirma en las visitas de Bronte y Corleone: «[mandavit] gratis sepeliri, quos Vicarius foraneus pauperes esse iudicaverit»³⁶⁰.

La *visitatio rerum*, como hemos podido comprobar, era una tarea compleja, múltiple, pero imprescindible en cada visita; requería una concienzuda actividad de inspección por parte de los visitantes. Tales operaciones atestiguan el carácter indagador de la visita: la *visitatio rerum* en este sentido representa un momento concreto de control de la realidad local y, mediante las censuras sobre todas las carencias detectadas, un instrumento de disciplinamiento de la clerecía local, a la que estaban encomendadas las tareas, entre otras, de asegurar el decoro, la limpieza y la preservación de los bienes de la iglesia.

Igualmente meticulosa y atenta, como veremos, tenía que ser la *visitatio hominum*, el examen de las conductas del clero y de los fieles, otro de los medios desplegados por la Iglesia en su estrategia de disciplinamiento y control de la sociedad.

³⁵⁷ «che si levino li depositi de morti nelle chiese dell' Annuntiata, et di Santa Catherina». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

³⁵⁸ *Decreta Synhodi Dioecesanae Montis Regalis...*, fol. A9v.

³⁵⁹ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de Santa Ana*, fol. 3r.

³⁶⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, *Visitatio oppidi Brontis. Anno 1574*, fol. 38v; «Che nell'arbitrar il pedaggio che si deve al clero per l'accompagnatura et officio delli morti usi la modestia che conviene, havendo consideratione et rispetto alla povertà et qualità del morto, et il medesimo sopra il farsi pagare la sepoltura, et che non permetta in modo alcuno che sia levata sorta alcuna di robba, vistiti o qualsi voglia altra cosa che stia sopra il morto». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, *Visita del clero et secolari di Coniglione 1582*, fol. 39v; cfr. las peticiones para las sepulturas en Íllora. AHAGr, legajo 127-F/24 y AHAGr, legajo 127-F/39.

3.3.4 *Visitatio hominum: el clero*

Uno de los aspectos más destacables de las visitas pastorales reside en la atención dedicada a la vida moral y religiosa de la clerecía: su conducta y preparación cultural, así como la diligencia debida a la hora de administrar los sacramentos y enseñar la doctrina cristiana, eran objetos de inspección por parte de los obispos en visita; por lo tanto, la visita pastoral se configura, entre otras cosas, como un instrumento eclesiástico de “disciplina interna”³⁶¹.

«omnem diligentiam adhibeat, non solum in Ecclesiarum cultu tuendo, augendoque, *sed maxime in Cleri, et populi disciplina* tuenda, restituendaque»³⁶².

Se trataba de una tarea extremadamente importante: el clero parroquial representaba, debido a las muchas responsabilidades que le correspondían, «la piedra angular de la labor pastoral diocesana»³⁶³, de modo que, en principio, poder contar con una clerecía diligente y bien instruida era un requisito vital para impulsar la reforma que se pretendía realizar.

El clero local, en efecto, se suponía ser un actor imprescindible en la tarea de disciplinamiento de los feligreses y por esta razón se hacía necesario disponer de una clerecía motivada, cumplidora, “disciplinada”. En este sentido, el clero parroquial se presenta bien como “sujeto”, bien como “objeto” de la acción de disciplinamiento:

«por una parte, este clero será objeto de su acción moralizadora [del obispo en visita], y por otra, se convertirá en sujeto de la misma, ya que será el encargado de vigilar, y a veces de castigar, la conducta de sus feligreses»³⁶⁴.

Durante las visitas, los clérigos solían ser convocados por el visitador para que se examinara su nivel cultural, el cumplimiento de los deberes sacerdotales y, como hemos dicho, su conducta moral³⁶⁵. Este “escrutinio” sobre cada eclesiástico venía acompañado por una consulta a los demás clérigos y a los feligreses “fidedignos”³⁶⁶ a fin de comparar

³⁶¹ Pueyo Colomina, “Propuesta metodológica para el estudio de la visita pastoral,” 505.

³⁶² *Synodus Dioecisana...*, fol. 139. La cursiva es mía.

³⁶³ López-Guadalupe Muñoz, “De clero y fieles...,” 308.

³⁶⁴ María Ángeles Hernández Bermejo, “La moralización en el siglo XVIII. Análisis de una fuente: los libros de visita,” *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, no. 4 (1983): 328.

³⁶⁵ «Inquirat de Presbyteris, et Clericis, an ritè sint ordinati, an resideant in proprijs muneribus, et oneribus satisfaciant, quae sint eorum vita, vestitu, tonsura, conversatio, morum, honestas». *Synodus Dioecisana...*, fol. 137.

³⁶⁶ «Infórmense en los lugares que visitaren de personas fide dignas». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 112r.

los testimonios y obtener una imagen lo más completa posible de cada situación³⁶⁷: «Hagan información secreta de la vida, habito y honestidad de los clérigos, assi vicarios, beneficiados y curas, como de otro qualesquier que uviere en los pueblos que visitaren»³⁶⁸. Además de esto, durante las visitas estaba prevista, como se ha descrito anteriormente, la denuncia de los pecados públicos – tanto del clero como de los fieles –, tal y como se indicaba en los edictos³⁶⁹. Consecuentemente, la delación constituía un “arma” en manos del obispo o del visitador «para poder penetrar en aquellos mundos pequeños y cerrados que eran los pueblos y aldeas que visitaba»³⁷⁰. Al mismo tiempo, para convencer a los feligreses a delatar los pecados públicos con mayor facilidad se establecían a menudo recompensas económicas para los que denunciaban³⁷¹.

¿Cuáles eran los “abusos” de los clérigos que debían ser revelados y perseguidos? El edicto de 1602 redactado con ocasión de la visita del arzobispo Pedro de Castro a los lugares de la costa granadina detalla los pecados que se han de desenmascarar:

«requerimos, exortamos y amonestamos, y si necesario es, en virtud de sancta obediencia, y so pena de excommunication mayor, os mandamos que [...] nos vengays a dezir y manifestar todos y qualesquier peccados públicos que supieredes, si n[uest]ros vicarios que [h]emos tenido en esta villa de Motril y su partido y ciudad de Almunecar, sus notarios y oficiales alguaziles y fiscales [h]an hecho sus officios como son obligados, o que [h]ayan hecho algunas injusticias, recibido algunos cohechos o deshechos demasiados, o hecho agravios e injurias o excessos. Si los dichos vicarios, curas, beneficiados y sacristanes, y otros ministros y officiales desta dicha Iglesia cumplen y hazen sus officios como son obligados, y si se an muerto algunas personas sin confession, o sin otro algún sacramento, o criaturas sin baptismo, aunque [h]ayan sido avisados para ello, y si tratan con charidad a sus feligreses dandoles doctrina y exemplo, y si les hazen extorsiones y molestias llevando más derechos que los de los aranzeles deste Arcobispado, y si en sus vidas y conversación dan buen exemplo por ser como son, espejo de los legos, o si tienen en sus casas mugeres desonestas de que se tenga mala sospecha, o estén infamados con otra alguna. Si son jugadores o tienen tratos de derecho prohibidos, o mercaderías y si cumplen los anniversarios, missas y memorias que están a su cargo de testamento»³⁷².

³⁶⁷ Nubola, “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico,” 141–42; de la misma manera funcionaba el escrutinio de los “laicos”.

³⁶⁸ *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 110r.

³⁶⁹ «Durant la segona meitat del segle XVI, les entrevistes o interrogatoris tenen lloc de manera secreta. Els clergues han de denunciar al poble i a la inversa». Solà, “Les visites pastorals posttridentines...,” 84.

³⁷⁰ Pérez García, “Visita pastoral y Contrarreforma en la archidiócesis de Sevilla, 1600-1650,” 212.

³⁷¹ *Ibid.*, 211–12; Hernández Bermejo, “La moralización en el siglo XVIII...,” 334.

³⁷² AHAGr, legajo 127-F/4, fol. s.n.

Así pues, durante la visita había múltiples canales para recabar informaciones sobre la conducta del clero local: el examen llevado a cabo por el visitador, la consulta de los parroquianos “de confianza”, las denuncias derivadas del edicto de pecados públicos.

Las inspecciones realizadas permiten obtener un fresco sobre el nivel de moralidad y preparación del clero en un determinado lugar aunque, conviene repetirlo, en la mayoría de los casos las fuentes tienen la tendencia a señalar únicamente las faltas, los yerros, y por lo tanto cabría tener en cuenta este aspecto a la hora de evaluar el grado de disciplinamiento de la clerecía y de los fieles.

En el ya mencionado informe que el doctor Ortiz de Salvatierra presentó al arzobispo de Granada Pedro de Castro y Quiñones con ocasión de su investidura arzobispal, se le recomendó también que, en vista de la visita general de 1591, prestara especial atención al estado y la moralidad del clero ya que había muchas “malas costumbres” que erradicar:

«Devenseles visitar sus vidas y costumbres, y decencia de habito, porque algunos ay notados de publicidad de mugeres, y de vida no de mucha honestidad, otros de jugar alguno o algunos de trastos, contrastos y ventas de bueyes, cavallos, ganado, alguno o algunos de traer armas e puñales muy guarnecidos debaxo de la sotana [...] y otros tienen mugeres moças [...] en sus casas»³⁷³.

Asimismo, resultaba necesario dedicar tiempo suficiente al examen del nivel de preparación de los clérigos dado que muchos de ellos, según el dossier, no estaban a la altura de tal ministerio:

«Demás del examen que se avrá de hazer a los predicadores y confesores del arçobispado, conviene mucho se haga examen a los clérigos de Missa porque [...] no saben algunos aún leer latín»³⁷⁴.

Los documentos de la visita del arzobispo Pedro de Castro a los lugares de la costa y al partido de las Villas en el año 1591 confirman, en cierta medida, algunas de las preocupaciones expresadas en el informe de Ortiz de Salvatierra. En Iznalloz (4 de noviembre), el examen del vicario fue bastante provechoso, mientras que el del licenciado Manuel Albas fue totalmente insatisfactorio: «diosele que leyese un libro de latín y no se atrevió aun a leerle, preguntaronsele algunas cosas de confession y artículos de fe y no

³⁷³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 200r.

³⁷⁴ *Ibid.*, fol. 200v.

supo nada»³⁷⁵. Frente a esta situación «no se le dexó la provisión de cura»³⁷⁶ con el inconveniente, sin embargo, de que había quedado sólo el vicario por cura y que por lo tanto se tuviese «cuydado no aya por esso alguna falta»³⁷⁷.

Durante el recorrido por los varios lugares de la archidiócesis, algunos de los beneficiados fueron examinados por Tomás Sánchez de Ávila, quien, como se ha señalado precedentemente, acompañó al arzobispo Pedro de Castro en su ruta. Uno de los clérigos interrogados por ese importante teólogo jesuita fue el bachiller del lugar de Píñar, Benito de la Plata, el cual, al no haber dejado una buena impresión, fue aprobado sólo provisionalmente para escuchar las confesiones y obligado por el dicho Tomás Sánchez a presentarse a Granada para ser nuevamente escudriñado:

«[h]a olvidado lo que sabía. Examinole el Padre Thomas Sánchez, y no le halló suficiente, diole la instrucción que él tiene para confessar, para que la estudiase y recoriese por 30 días, y en ellos pudiese confessar, pues es tiempo en que ocurren pocas confessiones, que si fuera en quaresma no se la diera, y que passados los 30 días vaya a Granada a examinarse»³⁷⁸.

La misma decisión fue tomada también por lo que atañe al licenciado Sotomayor, cura del Cortijo de Domingo Pérez (12 de noviembre), pueblo perteneciente a Iznalloz. Dicho cura, sin embargo, a raíz de una segunda inspección realizada en Granada, no quedó confirmado y le fue por eso quitada la licencia de confesión:

«Halló su señoría por cura deste Cortijo al licenciado Sotomayor natural de Madrid de cinquenta y quatro años de edad, a que sirve este curato tres años y medio, no sabe nada y dice que estudió 4 años de Theologia escolástica, y tres de positivo, [h]a andado en las Indias. Mandosele que estudiase la instrucción de Thomas Sánchez, y passada Navidad vaya a Granada a examinarse y entretanto pueda confessar, y después no, no se confirmó su licencia»³⁷⁹.

El examen de la clerecía se centraba, lógicamente, en cuestiones doctrinales. Muy a menudo las preguntas hacían referencia a la administración del sacramento de la confesión; Sebastián de Barrionuevo, cura de Benalúa, fue inquirido por Tomás Sánchez (13 de noviembre) sobre asuntos relativos al interrogatorio de los penitentes a través del Decálogo

³⁷⁵ *Ibid.*, fol. 107v.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*, fol. 108v.

³⁷⁹ *Ibid.*, fol. 114v.

y sobre algunos casos concretos que podían verificarse durante la confesión; sin embargo, no fue capaz de contestar sino con “disparates”:

«Halló su señoría por Cura deste Cortijo a Sevastian de Barrionuevo [...], 30 años, [h]a estudiado latinidad y tiene tres cursos en Cánones por Granada. Examinole el Padre Thomas Sánchez, en casos de conciencias y preguntado cómo examinaría a un penitente en el segundo o quinto mandamiento no supo decirlo. Preguntole si topase a un hombre [...] que se estuviese muriendo, y le pidiese que le confesase y el Barrionuevo fuese diacono no más, que haría con el tal penitente. Respondió que le oyria sus peccados y absolvería, y después los confessaria él a un sacerdote por el penitente, para que el sacerdote le absolviese, y assi dixo otros disparates, no se le puede fiar curado»³⁸⁰.

Las informaciones presentes en las fuentes ponen de manifiesto que una parte del clero de la provincia granadina era indocta, inadecuada para la *cura animarum*. Francisco Pérez, beneficiado en el lugar de Colomera, fue interrogado por Tomás Sánchez sobre algunos casos de conciencia y «no respondió bien a nada [...] solamente dixo bien que se avian de confessar las circunstancias del peccado que lo ponía assi el Concilio de Trento»³⁸¹; en la misma localidad, Juan Grande, beneficiado natural de Alcalá la Real, no pudo contestar a las preguntas de Tomás Sánchez «ni supo nada de casos de consciencias, ni que diferencia avia entre atrición o contrición»³⁸², hasta tal punto que el mismo teólogo jesuita afirmó que «por ninguna vía puede ser cura»³⁸³.

Ante esta situación, la medida disciplinaria más empleada era la de revocar las licencias de predicar, confesar y celebrar. En Cardela, «hallose por beneficiado al licenciado Torres. No quedó su licencia aprobada [y] mandosele acudiese a Granada dentro de dos meses»³⁸⁴; lo mismo ocurrió con Andrés López de Padilla en el lugar de Moclín³⁸⁵. En Montefrío, a raíz de una prueba pésima por parte del beneficiado Espinosa, el arzobispo no sólo le revocó todas las licencias, sino que recomendó encarecidamente al vicario lugareño que por ningún motivo permitiese que el dicho beneficiado administrara los sacramentos³⁸⁶. El otro

³⁸⁰ *Ibid.*, fol. 116v. Por lo tanto «no quedó confirmada su licencia». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Alpujarra y villas*, fol. 47v.

³⁸¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 117r.

³⁸² *Ibid.*, fol. 119r.

³⁸³ *Ibid.* La cursiva es mía.

³⁸⁴ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Alpujarra y villas*, fol. 41r.

³⁸⁵ *Ibid.*, fol. 53r.

³⁸⁶ «no save nada ni grammatica ni leer. Diosele un libro y por no saber leer en el se le dio un misal, una epístola y evangelio, no supo sino torpemente. Diosele que constitviese a la letra las palabras de la consagracion, no supo que cossa era calix y el sanguinis dixo que era hic et hoc sanguis, et hoc sanguine, ni

clérigo de Montefrío sabía «aún menos que Espinossa»³⁸⁷ y por consiguiente «mandosele lo mismo»³⁸⁸.

No obstante eso, en ciertos casos, pese a exámenes insatisfactorios, constatamos la concesión de dichas licencias. El almeriense Juan de Ortega, cura de Pulianas, por ejemplo, «no supo dar cuenta de lo que se le preguntó»³⁸⁹ y con todo «le quedó licencia para cura, porque es hombre de bien, y tiene buena oppinion en lo moral, y tiene ingenio si quiere estudiar»³⁹⁰. De todos modos, «encargosele mucho que estudiase y trabajase y él se encargó de hazerlo aunque dice que le impide la vista por que la tiene muy corta»³⁹¹. Las mismas exhortaciones fueron dadas a Alonso de Alcalá, en la villa de Motril, como consecuencia de un examen bastante negativo:

«Leyó en el catequismo y leyó vien y no entendió la letra. Esaminado en artículos de fe y mandamientos y materia de penitencia no respondió a muchas cosas [...] mandosele que se rrecojese a pasar y estudiar y se le advirtió que se tenía cuenta con él si estudiava y mejorava el estudio»³⁹².

Los clérigos no considerados “suficientes”, o aquellos que se aprobaban “con reserva”, tenían que someterse a inspecciones periódicas. Dicho de otro modo, cuando más graves eran los fallos, mayores la cantidad de controles. A Alonso Maestre, beneficiado de Salobreña, «mandosele que pasase el cathequismo y [el] manual de Navarro y que a medio año fuese a Granada a dar cuenta de lo que hubiese aprovechado»³⁹³.

En situaciones particularmente “problemáticas”, se adoptaban medidas más “rigurosas”. El cura de Melegís fue destituido de su cargo por el hecho de que no se demostró capaz de administrar su parroquia³⁹⁴. En la villa de Guadahortuna, pese al elevado nivel de preparación de los beneficiados³⁹⁵, el gobierno de la parroquia dejaba que desear³⁹⁶, así que

dixo que era corpore [...]. Tomose la licencia de confesar y *mandosele por auto que no confesase ni oyesse de penitencia ni dixiesse missa* [...] y quedó advertido el Vicario que no le dexase administrar ningún sacramento». *Ibid.*, fol. 80r. La cursiva es mía.

³⁸⁷ *Ibid.*, fol. 80v.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 122v.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*, fol. 248r.

³⁹³ *Ibid.*, fol. 262v.

³⁹⁴ *Ibid.*, fol. 301v.

³⁹⁵ Antonio Vanegas y Juan de Paredes eran ambos doctores en teología. *Ibid.*, fol. 111r-111v.

³⁹⁶ «Parece que ay descuydo en esta Villa en los sacramentos y confesiones y ay poco [con]curso a la Iglesia, que parece que es señal de poca devoción». *Ibid.*, fol. 111v.

fue tomada la decisión de enviar a otro cura para que «acudiese con especial cuydado a las confesiones y comuniones»³⁹⁷; en la villa de Salobreña, a raíz de varios testimonios en contra del sacristán del lugar³⁹⁸, se dio la orden al vicario de «quitarle y poner otro en su lugar porque ya diversas veces se le [h]a avisado»³⁹⁹.

Desde luego, no faltaban casos de clérigos bien preparados y doctos; de hecho la mayoría de ellos quedaron con las licencias⁴⁰⁰. Los documentos refieren que en Almuñécar, el licenciado Diego Gómez tenía «libros y es buen estudiante y hombre cuerdo»⁴⁰¹ y que dio «buena quenta de lo que se le preguntó»⁴⁰²; el licenciado de Cogollos, por su lado, «parece hombre virtuoso»⁴⁰³; el maestro Jerónimo de Mendoza, beneficiado de Íllora «es theologo [y] tiene tan buen *parola*»⁴⁰⁴; el licenciado Alonso Díaz, en Alfacar, «predicó delante de su señoría [y] quedole licencia de predicar y confesar»⁴⁰⁵; al clérigo de Güevéjar, Alonso Tello, «confirmosele la licencia en Granada, tiene opinión de hombre honrado y virtuoso»⁴⁰⁶; además «dio buenas quantas de los libros y todos los tenía numerados»⁴⁰⁷.

En Santa Fe se confirmaron todas las licencias de los beneficiados⁴⁰⁸. Asimismo, el examen de los confesores de la villa de Loja y sus anexos fue muy favorable:

«En 14 de Mayo de 1591 se examinó Iohan Baptista Fernández cura de Zagra. [H]a estudiado sola gramática, es hábil y dio buena quenta en el catechismo, y en los casos y modo de proceder en la confession. Puede confessar donde quiera porque responde con entendimiento. Es menor de quarenta años. En 16 de Mayo de 1591 se examinó Luys de Lara cura de la Iglesia de Loxa. Dio razonable quenta del catequismo y en los casos la dio buena y respondió bien. Puede confessar en Loxa y donde quisiera»⁴⁰⁹.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ «Por la información de moribus se quejan del sacristán de descuydado y sucio». *Ibid.*, fol. 263r.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Beneficiados de la provincia de Granada*, AHAGr, legajo 127-F/34, *passim*.

⁴⁰¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 141r.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 59v.

⁴⁰⁴ *Ibid.* fol. 82v.

⁴⁰⁵ *Beneficiados de la provincia de Granada*, AHAGr, legajo 127-F/34, fol. s.n.; en Alfahar quedaron confirmados también los demás beneficiados: «El licenciado Ayala parece hombre de bien, quedó confirmada su licencia y examinole el padre Thomas Sánchez. El licenciado Francisco de Valcazar es diligente, graduado en cánones. Examinole Thomas Sánchez [...], quedó confirmada su licencia». *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 63v.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, fol. s.n.

Por otro lado, al confesor Luis de Portillo, aunque «en los casos dio razonable cuenta»⁴¹⁰, debido a su edad muy joven, no se le dio «la licencia pa[ra] confessar mugeres»⁴¹¹. La cuestión de la confesión de las mujeres, y de los posibles “peligros” derivados, requería – como hemos visto en el capítulo precedente – extrema cautela por parte de las jerarquías eclesiásticas.

El examen y la corrección de los “abusos” de la clerecía local constituía, desde luego, una tarea llevada a cabo también por los arzobispos de Monreale. En 1574, Ludovico de Torres I, en su primera visita a Corleone, «visitavit omnes presbyteros et clericos in vita, conversatione, et moribus»⁴¹² y mandó que los beneficiados Antonio Monteleonio y Antonio Demetrio y los canónigos Andrea Trombatore y Luca de Amore no conversaran con ciertas mujeres, que el subdiácono Gaspare Infranca – bajo la amenaza de una multa de diez onzas – «abstineat a ludo»⁴¹³, que el diacono Torreglies «abstineat a visitationi monialium»⁴¹⁴ y que otros clérigos «abstineant a crapula»⁴¹⁵.

Las disposiciones que acabamos de mencionar representan un buen ejemplo de las conductas que eran objeto de persecución y censura: familiaridad con mujeres, adicción al juego, ebriedad, etcétera⁴¹⁶. En la visita a Bisacquino de 1574, el arzobispo Ludovico de Torres I impuso a los canónigos Manfredo Fulco y Jacopo Picciolo que no hablasen con ciertas mujeres del lugar «sub poena once viginti ab uno quoque eorum exigenda, et applicanda sacristiae Montis Regalis»⁴¹⁷. Bajo la amenaza del mismo castigo, ordenó al canónigo Mercurio Riccio que no jugara: «ne ludat, neque causas agat sub eadem poena similiter applicanda»⁴¹⁸.

Las fuentes confirman la práctica que existía en el curso de las visitas pastorales de interpelar a los parroquianos “fidedignos” acerca de la *honestas clericorum*⁴¹⁹. En Altofonte (1574), por ejemplo, el prelado, antes de que empezara a examinar a los clérigos lugareños «accepit informationes ab antianis ipsius oppidi»⁴²⁰. Lo mismo ocurría en las

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 10r.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 26r.

⁴¹⁶ «Ab armis, usuris, crapula, ebrietate, choreis, spectaculis, tabernis, officiis, et commerciis seacularibus abstineant; cum suspectis mulieribus non cohabitent; ad ludos prohibitos non ludant, nec illis intersint; monasteria monialium non frequentent sub poenis iure statutis, et aliis arbitrato nostro instigendis». *Decreta Synhodi Dioeceseanae Montis Regalis...*, fol. B2r-B2v.

⁴¹⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 32v.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio,” 374.

⁴²⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 15v.

demás localidades de la archidiócesis. En Bisacquino «visitavit omnes Presbyteros, et clericos, in vita, et moribus habita prius informatione a laicis et officialibus ipsius oppidi»⁴²¹. En la localidad de Bronte (1574), tras haber recopilado informaciones sobre cada clérigo, el arzobispo ordenó al presbítero Antonino Longitano que desistiese del hablar con una meretriz del lugar, so pena de quince onzas de castigo⁴²²; al mismo tiempo, al beneficiado Antonino de Vincenzo fue mandado que echase de su casa a una tal Paola⁴²³.

Por lo general, en los documentos de visita de los arzobispos De Torres I y II se especifican los nombres de los clérigos seculares y regulares que – a raíz del examen llevado a cabo por los prelados – se consideraban idóneos para escuchar las confesiones⁴²⁴. En Corleone (1575) el arzobispo malagueño «examinavit presbyteros et saeculares ac pro secularium confessionibus audiendis»⁴²⁵ y «approbavit Don Andream Trombatorem, Presb. Jo[annem] Antonium Demetrium, Fr. Benedictum de Marsala ord. S. Augustini, Fr. Philippum Cartum ord. S. Augustini»⁴²⁶; al beneficiado Antonio de Assaro concedió, adicionalmente, la facultad de absolver de los casos reservados⁴²⁷. Además, el listado de los confesores aprobados tenía que ser expuesto «in tabella inscripta in matre ecclesia»⁴²⁸. En Bronte (1579), tras haber examinado a los presbíteros que todavía no estaban en posesión de la licencia de confesión, decidió conceder dicha facultad a otros dos clérigos: «examinavit presbiteros qui confessiones non audiebant, et duos infrascriptos approbavit: Presbyterum Antoninum Boninam, Presbyterum Sylvestrum Giangraecum, et casus reservatos concessit»⁴²⁹; en el mismo lugar, unos años más tarde (1598), el arzobispo De Torres II concedió a los confesores la facultad de absolver de los pecados de “bestialidad” instándoles, al mismo tiempo, a tener especial cuidado en la represión de esta

⁴²¹ *Ibid.*, fol. 32v.

⁴²² «fuit iniunctum Presbytero Antonino Longitano ut absteineat a conversatione cuiusdam meretricis sub poena once quinque applicandarum fabricae et sacristiae Matris ecclesiae». *Ibid.*, fol. 39r.

⁴²³ «Item Presbytero Antonino de Vincentio ut expellat de domo Paulam, sub eadem poena ut supra». *Ibid.*, fol. 39r-39v.

⁴²⁴ Es una constante de casi todas las visitas. Ya en el sínodo de Alejandro Farnesio de 1568 se dispuso que se hiciera una “diligente inquisición” acerca de «moribus, de aetate, de doctrina, de prudentia, de putandorum m. confessores». ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 1, fol. s.n.; cfr. el primer sínodo celebrado por Ludovico de Torres I: *Decreta Synhodi Dioecesanae Montis Regalis...*, fol. A4r.

⁴²⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 91v.

⁴²⁶ *Ibid.*; en Bisacquino (marzo de 1575) «examinavit Don Andream Vacanti canonicum et pro saecularium confessionibus audiendis approbavit». *Ibid.*, fol. 94r.

⁴²⁷ *Ibid.*, fol. 91v.; en la visita de 1578 la facultad de absolver de los pecados reservados fue concedida a tres clérigos: «Deputavit confessarios cum facultate absolvendi a casibus reservatis vicarium foraneum Don Franciscum, et Don Andream de Luhori, et Don Jacobum Guadagnum». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 21r.

⁴²⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 32v.

⁴²⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 29.

*abominacione*⁴³⁰. En Monreale (1590), el prelado concedió la licencia de confesión y de absolución de los casos reservados al benedictino Fabiano Panormo, del cercano monasterio de san Martino delle Scale⁴³¹.

En principio, los sacerdotes, para poder confesar, debían tener una edad de cuarenta años. Sin embargo, en algunas ocasiones, normalmente en casos de clérigos muy preparados, se concedían las dispensas de este requisito. En Corleone (1596) y en Motril (1602), por ejemplo, pese a no tener la edad canónica, fueron otorgadas las licencias de predicación y confesión respectivamente a Germano La Russa, canónigo de veintiséis años⁴³², y a Juan Ramírez, clérigo conventual del convento de Nuestra Señora de la Victoria⁴³³. En todo caso se trataba de excepciones: en 1605, el visitador recomendó al vicario de Motril que comprobase que ningún confesor menor de cuarenta años confesara a las mujeres: «que tenga cuenta si los frayles de la Victoria confiessan mugeres los que no tienen licencias para les confessar que son todos los que no tienen quarenta años»⁴³⁴.

En el capítulo precedente hemos señalado varias veces la atención y la energía que las jerarquías eclesiásticas dedicaron en la difusión y en el enraizamiento de la práctica de la confesión como elemento esencial de la estrategia de disciplinamiento de los fieles. Dicho esfuerzo se refleja también en las visitas pastorales: en efecto, tanto en las visitas de la archidiócesis de Granada, como en las de Monreale, el examen de los clérigos a fin de conceder las licencias de confesión revestía gran importancia. A semejanza de lo observado en la visita de Pedro de Castro de 1591, también en el primer recorrido de Ludovico de Torres I por los distintos lugares de la archidiócesis de Monreale se registran algunos casos de sacerdotes inadecuados para la administración de este sacramento. En Bronte, por ejemplo, el prelado interrogó a los clérigos seculares y regulares de la zona y «valde ignaros pro maiori parte reperisset pro secularium confessionibus audiendis»⁴³⁵. De

⁴³⁰ «si da facultà che de la bestialità possino absolvere tutti li sacerdoti, con avvertirli che occorendoli il caso faccino il debito loro con far capace le persone de la abominacione di questo vitio». *Ibid.*, fol. 241.

⁴³¹ «Ludovicus Dei et Apost. Sedis gratia s. Montis regalis ecclesiae Archiepiscopus Abbas eiusdemque civitatis et status Dominus: Tibi dilecto in Christo Venerando Patri d. Fabiano a Panormo ordinis sancti Benedicti, et monasterij sancti Martini de scalis nucupati decano, facultatem concedimus, ut, et sacramenti poenitentiae ministrare, et a casibus nobis reservatis in praedicto monasterio omnes et singulis christi fideles ad te recurrentes in foro conscientiae tantum absolveri valeas». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 14, fol. 18r.

⁴³² «ministra li sacramenti, delle confessione in poi con licenza del signor don Giacomo Gotto visitatore generale». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 242v.

⁴³³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1602 *Visita de la costa*, fol. s.n.

⁴³⁴ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

⁴³⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 39v; como fue observado ya por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, la concesión o no de las licencias constituía uno de los principales medios de control de los obispos sobre el clero regular: “De clero y fieles...,” 322–27.

todos modos, cabe decir que se trataba de casos esporádicos y que por lo general las fuentes sicilianas no señalan problemas extendidos a este respecto.

Un ejemplo indicativo de la importancia otorgada al escrutinio de los confesores y a la concesión de las licencias para poder administrar el sacramento lo podemos apreciar en el edicto promulgado por Ludovico Alfonso de los Cameros en el curso de la visita a Corleone en el año 1634. En esa ocasión, el futuro arzobispo de Monreale, a fin de *reconoscere tutti i confessori*, suspendió las licencias concedidas hasta aquel momento y subordinó su validez a un nuevo examen para *videre loro abilità*:

«Perché il R.mo Sig. V.G.S.V. Don Ludovico de los Cameros per complire coll'obbligo di suo officio vole recognoscere tutti confessori tanto seculari quanto regulari di questa città di Coriglione per quelli esaminare e videre loro abilità, per tanto se li fa intendere a tutti li sudetti confessori, tanto preti regulari, quanto seculari che d'hoggi inante sua Signoria R.ma l'havi suspeso [...] e che tutti l'altri confessori suspesi habbiano di comparire innanze sua signoria R.ma ad effetto d'esaminarsi per tutt'hogi et acciò che pervenga a notitia d'ogn'uno havi ordinato si facisse il presente editto, et s'affiga nille porte dilla madre ecclesia di questa città di Coriglione, in discursu di visita a 10 di maggio VI Ind. 1634»⁴³⁶.

En línea con lo que hemos señalado, las jerarquías eclesiásticas pedían con frecuencia a los vicarios garantías sobre el hecho de que nadie administrase las confesiones sin estar en posesión de las licencias. En las advertencias dejadas al vicario de Motril a raíz de la visita (1605), por ejemplo, estaba la de aclarar «si confiessan más frayles de los que tienen licencia»⁴³⁷.

Paralelamente, los mandatos de las visitas pastorales confirman el esfuerzo paulatino llevado a cabo “desde arriba” a fin de imponer la utilización del confesionario, el mobiliario litúrgico en el que el confesor tenía que administrar el sacramento⁴³⁸. De ahí que no eran ya aceptables las confesiones en otros sitios, especialmente las de las mujeres; en la visita a la parroquia de San José de Granada (1643) «mandoseles al cura y beneficiados de dicha Iglesia, en santa obediencia y pena de excommunion mayor, que no

⁴³⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. 20v.

⁴³⁷ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

⁴³⁸ En Corleone (1579), así como en muchos otros lugares de la archidiócesis, el arzobispo Ludovico de Torres I dio la orden de fabricar para cada iglesia el «confessionale pro celebrantium confessionibus». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 23r; «In ogni chiesa si faccia almeno un confessionale, conforme al disegno dato al vicario». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 12, *Visitatio Busachini 20 octobris 1588*, fol. s.n.

confiesen mugeres en la sacristía ni permitan que otros confesores las confiesen»⁴³⁹ y en Bisacquino (1595) el visitador ordenó que no se consintiese a los confesores escuchar confesiones apoyados en los altares, sino que estuviesen sentados en los confesionarios⁴⁴⁰. La administración del sacramento de la penitencia podía conllevar ciertos “riesgos” y transgresiones; por eso era sumamente importante, como hemos señalado varias veces también en el capítulo precedente, que los confesores no estuvieran cara a cara con las penitentes: «li confessori confessando donne faccino che stiano le donne a la parte della grada delli confessionali, et non confessino di faccia a faccia»⁴⁴¹. Sin embargo, en la localidad de Íllora (1591) «hallose que se confesaban los clérigos pegados [a] las mugeres [...] que parece indecentemente y no tienen confesionarios ni tablas»⁴⁴².

La confesión de las mujeres siempre ha sido motivo de preocupación para las autoridades eclesiásticas. En las advertencias generales sobre la visita de 1591 en los distintos lugares de su archidiócesis, el arzobispo Pedro de Castro lamenta las dificultades encontradas en hacer aplicar lo dispuesto acerca de la confesión de las penitentes: «los confesores así regulares como seculares no guardan lo que le está ordenado que confiesen en confesionarios con tabla y rred en medio quando confiesan mugeres»⁴⁴³. En Bisacquino (1592), el visitador don Carlo Agostino, por razones que no explica y que sin embargo podemos imaginar, decretó la suspensión y la prohibición absoluta de administrar el sacramento de la confesión para el franciscano Vincenzo Margiotta⁴⁴⁴.

Además, en los confesionarios debía quedar expuesta – del lado de los confesores – la lista de los casos reservados y la bula de la Cena, tal y como ordenan muchas veces los visitadores: «sedes confessionales habeant affixam bullam coena et catalogum casuum reservatorum»⁴⁴⁵.

⁴³⁹ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parroquial de San Joseph*, fol. s.n.

⁴⁴⁰ «Non si permetta che li confessori confessino appoggiati a li altari ma stiano a sedere a li confessionali». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁴¹ Visita a Bronte de 1597. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 172-173.

⁴⁴² AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 83v.

⁴⁴³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 267r.

⁴⁴⁴ «per alcuni legitimi causi providi et comanda che fra Vincenzo Margotta dell'ordine delli conventuali di sancto francesco di qua inanti non eserciti ne amministri più il sacramento della penitentia ne in la terra del Bisacchino ne manco in la città et Diocesi di Monreale dalla quale esercitatione et administratione di hora inanti per forza della presente ordinatione sia et si intenda sospeso et non aliter nec alio modo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁴⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fol. s.n.; «fuit ordinatus che in tutti li confessionarij ci habiano di tenere una lista delli casi riservati». Visita a Bronte de 1627. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 50, reg. 30, fol. 4v; cfr. *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...* (Monte Regali: Apud Ioannem Baptistam Maringum, 1638), fol. 190; por lo que respecta a la archidiócesis de Monreale consúltese también las notas “Per la Congregatione dei confessori” redactadas con ocasión del sínodo de 1592. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 2/bis, fol. 5r-5v.

Estrechamente vinculada a la cuestión de la confesión era la obligación de discutir los casos de conciencia⁴⁴⁶. En la visita a Corleone de 1578, el arzobispo De Torres I encargó al beneficiado Ottavio Sagitta que se asegurara de que los demás clérigos de la ciudad se reunieran, con frecuencia semanal, «pro conferendis casibus conscientiae»⁴⁴⁷. En la visita de 1655, se estableció que la frecuencia de las reuniones tenía que incrementarse incluso a tres veces por semana⁴⁴⁸. En el memorial dejado al vicario de Bisacquino (1582), además de las habituales prescripciones acerca del cumplimiento de los mandatos de visita, se pidió que se prestara especial atención en la discusión de los casos de conciencia *che tanto importa, et tante volte s'è detto*⁴⁴⁹. En Bronte (1579), se dispuso que el estudio de los casos tuviese que ir acompañado de la lectura de algunos capítulos de las constituciones sinodales⁴⁵⁰ y en Corleone (1596) que se leyese, al menos mensualmente, también *l'Instruzione deli confessori* en presencia de los confesores aprobados en la parroquia⁴⁵¹. Los exámenes propedéuticos a la consecución o a la renovación de las licencias de celebración, predicación y confesión, y la averiguación del cumplimiento del deber semanal de discusión de los casos de conciencia eran la señal de que las jerarquías diocesanas no subestimaban la cuestión del nivel de preparación del clero local. No por nada los visitantes vigilaban, entre otras cosas, sobre los libros en manos de la clerecía y daban instrucciones precisas sobre los textos que habían de poseer⁴⁵². El esfuerzo reformador de los obispos, entonces, pasaba también por la voluntad de elevar el nivel general de preparación de los “obreros de la viña”; copiosas, desde este punto de vista, fueron las disposiciones de Ludovico de Torres I sobre el deber de poseer volúmenes y

⁴⁴⁶ «Convenient ad lectionem casuum conscientiae in locis nostrae dioecesis a nobis institutam». *Decreta Synhodi Dioeceseanae Montis Regalis...*, fol. B2v.

⁴⁴⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 20v.

⁴⁴⁸ «si ordina ancora a tutti Reverendi Confessori o Sacerdoti che vadano tre volte la settimana alla scola di casi di coscienza». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. s.n.

⁴⁴⁹ «Esequirete quel che manca delle visite passate, et specialmente circa il congregarsi del Clero una volta la settimana per conferir casi di conscientia, che tanto importa, et tante volte s'è detto». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁵⁰ «Congregherete insieme nella Madre Chiesa ogni settimana un giorno, che vi sarà più comodo tutti li Parrini per conferir casi di conscientia, et legger alcuni capitoli del nostro sinodo procurando si eseguisca quel che anchora non è fatto». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 32.

⁴⁵¹ «si farà la conferenza dei casi fra tutti li sacerdoti communia; almeno una volta al mese si legga l'Instruzione deli confessori facendoli convenire li frati che confessano sotto pena di tari uno per quelli che mancheranno di applicarsi a la maramma della chiesa maggiore». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 224v; el mismo mandato lo encontramos en Bisacquino: ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁵² *Constitutiones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 49v–50r; en los decretos generales de la archidiócesis de Monreale (1596), por ejemplo, se prescribió que todos los sacerdotes poseyesen «l'instruzione de confessori data nel Sinodo dell'anno 1590». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 9v; sobre el sínodo de 1590 ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 1bis.

textos como los decretos conciliares tridentinos, las constituciones sinodales, el Catecismo romano y algunas sumas de teología moral:

«Mandavit, quod omnes Presbyterj de communia habeant infra mensem Concilium Tridentinum, Synhodum Diacesanam, Instructionem per nos datam, Cathechismum Romanum, et aliquam summam vel Navarrj, vel Armillam»⁴⁵³.

Al vicario de la ciudad de Bronte (1579), el arzobispo aseguró que pronto se enviarían el *Graduale Romanum* conforme al nuevo misal de 1570, el catecismo tridentino, los cánones conciliares de Trento y varias sumas *da distribuire tra li vostri preti*⁴⁵⁴. La acción del prelado, como se deduce de los mismos títulos de los libros, estaba orientada no sólo hacia la elevación cultural y espiritual del clero, sino también a afirmar el “espíritu” de Trento. Por su lado, Ludovico de Torres II llegó varias veces a amenazar con la suspensión a los clérigos que no hubiesen estado en posesión de los textos señalados: «fra termine di un mese tutti i preti habbiano li infrascritti libri: Bibbia, concilio di Trento, summa Armilla, et il cathechismo romano latino o volgare sotto pena di sospensione»⁴⁵⁵.

Durante las visitas del arzobispo Ludovico de Torres II a los lugares de la archidiócesis de Monreale solían ser redactados – por cada pueblo visitado – los “expedientes personales” del clero parroquial, lo que en nuestras fuentes se denomina como *Status personalis*. En dichas fichas se indicaban los datos personales de cada eclesiástico y se apuntaba cualquier información considerada relevante. Veamos a título de ejemplo la ficha del año 1596 sobre Tommaso Scarpinato, vicario de Corleone: aquí se anotan la edad del clérigo y su estado de salud, y se proporcionan informaciones sobre su familia, su carrera eclesiástica y su situación patrimonial; en consecuencia, sabemos que tenía cincuenta años, que no sufría de ninguna enfermedad, que vivía en casa con su madre y que era propietario de varias casas – algunas de ellas en alquiler – y de viñedos. Además, sabemos que no había tenido hasta entonces ninguna sanción disciplinaria – «non è stato mai prosequito per cosa alcuna»⁴⁵⁶ –, que poseía los libros recomendados para estudiar⁴⁵⁷ y que, en resumidas cuentas, era un

⁴⁵³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 20v.

⁴⁵⁴ «Vi si manderanno da Monreale il graduale del choro conforme al novo Messale, Cathechismi, Concilij di Trento, et somme da distribuire tra li vostri Preti». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 35.

⁴⁵⁵ Visita a Bisacquino de 1596, ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.; «Fareti che li preti se non hanno li infra[scripti] libri cioè bibbia, cathechismo, sacerdotale, concilio di Trento, et somma Armilla se li provedano fra tre mesi altrimenti li imponireti pena di suspenzione». Memorial de visita dejado al vicario de Bronte (1597), ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 174.

⁴⁵⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 235r.

⁴⁵⁷ «cioè la Summa Antonina, la Summa pacifica, il Cathechismo romano, il Concilio di Trento, la Summa sacrementor[um], et altri libri spirituali». *Ibid.*, fol. 235r-235v.

clérigo diligente: «Celebra ogni settimana dui messe in detta chiesa maggiore per obbligo della communia, et dui nella chiesa della Madalena [...]. *Nelli altri giorni celebra per sua devotione*»⁴⁵⁸. El análisis de las demás fichas relativas a los clérigos de la ciudad de Corleone nos devuelve un marco satisfactorio acerca del nivel de disciplina y moralidad: todos los beneficiados estaban en posesión de los libros requeridos y prácticamente ninguno de ellos había sido sometido a juicio⁴⁵⁹. Más en general, podemos afirmar que los *stati personalium* en las demás localidades de la archidiócesis de Monreale no difieren demasiado de la imagen que hemos descrito⁴⁶⁰.

Además del nivel de preparación cultural y teológica, los visitantes investigaban sobre la observancia de las obligaciones que implicaba el estado sacerdotal. Los clérigos tenían que celebrar las funciones, asistir al servicio en la iglesia cada día de precepto, durante las misas y en las vísperas. Los sacerdotes negligentes corrían el riesgo de ser castigados y, en los casos de faltas repetidas, de perder los privilegios clericales, como se subraya en un memorial de visita dejado al vicario de Bisacquino en el año 1596⁴⁶¹. En la villa de Motril (1605), el visitador lamenta el hecho de que los beneficiados no celebran la misa “de prima rezada”, con la consecuencia de que la «gente que acude a oyrla se buelven desconsolados»⁴⁶²; para poner remedio a esta situación se dio la orden de atenerse rigurosamente a lo dispuesto al respecto en las constituciones sinodales⁴⁶³. Conjuntamente, todos los clérigos estaban obligados a confesarse y a recibir la comunión cada tercer domingo del mes; huelga decir que los que no cumplían con dicha prescripción debían ser amonestados por el vicario y, en casos más graves, podían ser castigados: «quelli che [...] perseveranno nella dorezza senne dia aviso a Monreale che si provederà come conviene»⁴⁶⁴. Otra obligación consistía en el deber de participar en las escuelas de canto: el

⁴⁵⁸ *Ibid.*, fol. 235v. La cursiva es mía.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, fols. 235r-247v.

⁴⁶⁰ En cambio, resulta diferente la cantidad y la calidad de los libros poseídos por muchos de los beneficiados de Bronte. El clérigo Pietro Spitaleri, por poner un ejemplo, estaba en posesión de una considerable cantidad de textos: «La somma angelica, summa armilla, summa Antonina, Catechismus, Il Consiglio Tridentino, epitome sacramentorum, Legenda sanctorum, Il sinodo, Constitutiones synodales, Vocabulista ecclesiastico, Il funesto, Calepino, Terentio, Virgilio, Horatio, Ciceronis de officijs, Valerio maximo, Marco Tullio, Dispauterio, Arcadia, Pharaonio, Derectorio clericorum, Senica, Pantaleone, Sidicino, Rectorica, Toletto, Sermo Sancti Antoninij, Baptismale». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 202.

⁴⁶¹ «Fareti che tutti li sacerdote et chierici dela terra [de Bisacquino] si trovino ogni festa di precetto in Chiesa, alla messa, et al vespro, et nelle feste maggiori anco ai primi vesperi, che i sacerdote negligenti oltra le falti ni daretì conto al vicario generali, et ai chierici dopo la terza monitione no li lassareti piu godere i privilegij chiericali, et cini daretì conto quando veranno all'ordinationi». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁶² AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

⁴⁶³ *Ibid.*; *Constitutiones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 89v.

⁴⁶⁴ *Visitatio Brontis 8 maji 1584*. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 68.

vicario de la localidad de Bronte recibió la orden (1597) de “coaccionar” a los clérigos lugareños para que asistieran a dicha actividad: «costringereti tutti li sacerdoti, et clerici che attendano a la scola di cantare, et li chierici se non vorranno imparare non li lassireti portare habito»⁴⁶⁵; en Motril (1593), constatada la falta de asistencia de los acólitos a las clases de canto, el arzobispo Pedro de Castro mandó que a todos los que no participaban no se les diese ni ropa ni provisiones⁴⁶⁶. Entre las distintas prohibiciones dirigidas a los eclesiásticos suele aparecer ocasionalmente la de no celebrar misa u otras funciones religiosas fuera de las iglesias: en Bronte (1574), el arzobispo De Torres I «mandavit deinceps non celebrari missas in altaribus extra ecclesias, ut hactenus factum fuit»⁴⁶⁷; en la villa de Motril (1602) se dispuso que no se oficiaran misas de velaciones en el exterior de la iglesia so pena de sanciones severas: «que no se hagan velaciones fuera de la Iglesia parrochial so pena de treynta días de cárcel al que lo hiziera, y al que diese la licencia para ello»⁴⁶⁸.

Los sacristanes, por su parte, debían entre otras cosas tener cuidado tanto del estado material como de la limpieza de los templos. No era una tarea a la que verosíblemente se atenía Hernán Ruiz de Mercado, sacristán de Motril, dado que prácticamente todas las declaraciones del escrutinio secreto hecho en el curso de la visita de 1591 subrayan la falta de limpieza y de decoro de la iglesia motrileña y por dicha razón se sugirió que «se rremoviese [...], por ser suzio en el aseo de la yglesia y en sus palabras, y muy descompuesto»⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, fol. 172; en el mandato de visita de Corleone de 1655 se ordenó que «tutti li Canonici vadano alla scola di canto». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. s.n.

⁴⁶⁶ «Amonestese a Hernandez organista que cumpla con su obligación en dar lición de canto [...], hizose por auto. Respondió que los acolytos no yvan a lición aunque los llamava, que no faltava por él. Su señoría mandó [entonces] que a los acolytos de la yglesia que no vinieren a la lición de canto no les den çapatos ni de bestir, ni la sopas». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 65r.

⁴⁶⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 8; prohibición repetida también el año siguiente: «Missas extra ecclesias non celebrentur». *Ibid.*, fol. 18.

⁴⁶⁸ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.; las sinodales de Monreale (1575), por su parte, prohibían explícitamente la celebración de los bautismos *extra Ecclesias*. *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis...*, fol. A3v. Además, las sinodales de 1554 prohibían la celebración de los bautismos en los hogares privados. *Constitutiones Synodales Metropolitanæ Ecclesiæ Civitatis Montis Regalis...* (Monti Regali: Antonius Anay, 1554), fol. 5v.

⁴⁶⁹ AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 6v; el beneficiado Pedro Adriano «dixo que en lo que la iglesia tiene nescesidad es de rremover [al] sacristán llamado Mercado por hazer tan mal su officio y con tanta descompostura y poco aseo que no se puede sufrir». *Ibid.*, fol. 6r; el regidor Luis Patinó «en quanto a los sacristanes dixo que Aguilar lo tiene por hombre limpio y aseado en sus officios [...] pero que Mercado, otro sacristán, es muy suzio y desvergonçado y que no sirve bien». *Ibid.*, fol. 11r.

Otro ámbito en el que los visitantes insistían mucho era la vestidura y aspecto exterior del clero⁴⁷⁰. Se encuentran muchísimas prescripciones en tal sentido: en la ciudad de Corleone (1574), debido probablemente a cierta dejadez de los sacerdotes, el arzobispo quiso recordar a cada clérigo que estaba prohibido llevar «camisas lactucatas ad collum, vel manus»⁴⁷¹ y, por el contrario, que era obligatorio llevar la tonsura⁴⁷². De suma importancia era asegurarse que todos los clérigos vistiesen la indumentaria eclesiástica: en Piana dei Greci (1634), durante la visita de Ludovico Alfonso de los Cameros, se estableció una pena de dos onzas para todos los que llevasen puestos «berretti di seculari»⁴⁷³. En Bisacquino, mediante un edicto específico, fue ordenado a todos los eclesiásticos que tuviesen los bigotes cortados *more sacerdotali*⁴⁷⁴ y en la villa de Motril (1593), Pedro de Villarreal ordenó al beneficiado Jerónimo de Santisteban que se cortara «la barba conforme a la costumbre y constituciones deste Arçobispado y la trayga igual por delante y por los lados»⁴⁷⁵.

A la clerecía, por lo tanto, se requería sobriedad, limpieza, moderación; durante la visita a Piana dei Greci de 1592, el visitador – cuyo nombre no se menciona en el diario – recordó a los clérigos lugareños que su posición y rol necesitaba compostura y comedimiento, especialmente con ocasión de fiestas, bodas o bautismos. Era conveniente, por ejemplo, que en dichas ocasiones los sacerdotes no hiciesen brindis ni permitiesen que se hiciera otras cosas “indignas”:

⁴⁷⁰ Domingo González Lopo, “Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales,” en *Las religiones en la historia de Galicia*, ed. Marco Virgilio García Quintela (La Coruña: Universidade da Coruña, 1996), 415–16.

⁴⁷¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 9r.

⁴⁷² «deferant congruentes tonsuras». *Ibid.*; disposición reiterada en la visita de 1581: «che li preti portino la tonsura sotto pena d’un onza». *Ibid.*; «Li sacerdoti portino le cotte conforme alle instructione in synodo, chiusi senza collarini, et senza manichi aperte. Faretì che li sacerdoti vadano con berrette accossì in chiesa come per la terra, et non portino ca[p]pelli se non per necessità, et i cordoni de i cappelli siano senza fiochi, et habiano le suttane senza buttoni, ma solo sei o otto quanto bastino, et che si faccino le vesti con le maniche lunghe fra quattro mese, et non portino collari alti più che quattro dita, et le vesti lunghi talari [...]. Non si permetterà che li canonici portino capuccio di seta, et si fra un mesi non si haverano refatto di panno o altre drappi di lana non glieli lasserete portare [...] Intimareti a li rectori delli compagnie et cofratie che non portino cappotti né cappelli di seta, né di color cangiante, né guarniti di oro o argento sotto pena di exc[omunica]». Visita a Bronte de 1598, ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 246-249; cfr. las sinodales de 1623 y de 1638: *Synodus Dioeciesana...*, fol. 88; *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fols. 71–72.

⁴⁷³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.; en la visita de 1662 el visitador general Giacomo Jannuzzo dispuso que «da hoggi inante non habbiano né debbiano [los clérigos] portare li dui manichi fiascati». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 53, reg. 49, fol. 83v.

⁴⁷⁴ «per il presente editto ordiniamo et comandiamo a tutti sudetti personi ecclesiastici et precipe alli Reverendi sacerdoti che di hoggi innanzi habbiano et debbiano portare il mostaccio tagliato alli punti more sacerdotali». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. 52v.

⁴⁷⁵ AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 17r; cfr. *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 64r.

«Che nell'andare a mangiare in case di altri nelle occasioni di sposalitij, battismi o morti si portino con molta modestia et esempio benedicendo la mensa in principio et rendendole grazie a fine et non faccino brindis né accettino né permettano che si faccia in lor presenza cosa indegna et scurrilità»⁴⁷⁶.

Sin embargo, en varios casos constatamos una cierta propensión a riñas o a pependencias por parte de la clerecía local, tanto hacia los feligreses como entre ellos mismos. En la villa de Motril, en 1591, resultó que los clérigos se trataban «mal y con descortesía y esto pasa ansi muchas veces en la sacristía que lo oyen los de afuera del pueblo y entran a les poner en paz»⁴⁷⁷. Según los testimonios del sacristán Cristóbal de Aguilar y del maestro Francisco de Vargas, la conducta de Santisteban, Valverde y Adriano, otros beneficiados lugareños, ponía en peligro la “quietud y paz” en la villa: el beneficiado Valverde, al parecer, era un «hombre inquieto y rrisoso que con todos los demás beneficiados ha venido muchas veces a las manos y con otros muchos seglares»⁴⁷⁸; a Santisteban, por su parte, lo habían visto varias veces «dar de bofetadas a sacristanes y beneficiados»⁴⁷⁹, mientras que Adriano «levanta las pependencias [...] y son ocasiones estas para que un día se den de puñaladas o se maten unos con otros»⁴⁸⁰. Impactante el relato del sacristán Cristóbal de Aguilar:

«sabe ansimismo que el beneficiado Santistevan estando sentado en el vanco que está dentro de la sacristía de la yglesia entró el beneficiado Valverde en ella y le dixo a el dicho Santistevan que porque no yva a Pataura a dezir misa como beneficiado y se asieron en palabras y de ahí vinieron a las manos y se apuñearon y al beneficiado Santistevan salió rota la sotana por la delantera, y que entonces él salió con Francisco de Herrero clérigo difunto a metellos en paz, y halló a Diego Hernandes regidor que ya los estava metiendo en paz. [...] Y ansi mismo el dicho Valverde [h]a tenido pasión y pesadumbre en la dicha sacristía con el maestro Bargas [...] y con seglares en las calles y placa desta dicha villa. [...] El beneficiado Santistevan vino a las manos con el beneficiado Bargas el qual le dio una bofetada e desto pende pleyto en Granada ante el provisor»⁴⁸¹.

Por consiguiente, la visita se convierte en un momento de intervención “desde arriba” para solucionar la conflictividad intrínseca al clero local. Cualquier posible contienda entre los

⁴⁷⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol 87v.

⁴⁷⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 267r.

⁴⁷⁸ AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 7v; además, el dicho Valverde, según otros testimonios, solía andar de noche «en abito corto con un bordón y en el una espada». *Ibid.*, fol. 18r.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, fol. 8r.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*, fol. 15r-15v.

sacerdotes tenía que ser notificada puntualmente a la curia diocesana⁴⁸². Por lo que respecta al caso que acabamos de ver, nos consta que fueron tomadas unas medidas disciplinarias rigurosas: el beneficiado Santisteban, por ejemplo, fue encarcelado y luego enviado durante algún tiempo a la localidad de Pataura⁴⁸³. En la localidad de Iznalloz (1591), los dos beneficiados – Álvarez y Alúas – estaban en conflicto y «mandoseles fuesen amigos»⁴⁸⁴; en Bisacquino (1588) fueron amonestados muchos clérigos y «fu fatta pace generale fra tutti i sacerdoti et fra alcuni preti et secolari in particolare»⁴⁸⁵.

Ahora bien, el clero local, además de ser objeto de la acción moralizadora dirigida por las jerarquías diocesanas, tenía que ser, a su vez, el actor del disciplinamiento de los feligreses. Muchas y diversas tareas estaban encomendadas a la clerecía local en este ámbito. Uno de los cometidos más importantes residía en el deber de predicar y enseñar los principios de la doctrina cristiana a los laicos, especialmente a los niños⁴⁸⁶. Entre las varias disposiciones dejadas en el curso de la visita al vicario de Corleone (1583), estaba la de asegurar la predicación en la iglesia mayor todos los domingos y fiestas de guardar⁴⁸⁷, y dos veces al mes en los monasterios (1588)⁴⁸⁸. El arcipreste de Bisacquino, conforme al mandato de visita (1596), tenía que pronunciar los sermones al pueblo en los días de fiesta y, en el caso en que éste estuviese imposibilitado, los demás beneficiados debían asegurar la lectura del catecismo en lengua vulgar para los feligreses⁴⁸⁹. Los beneficiados de Bronte (1574), Paolo Pachia archidiacono, y los subdiáconos Filippo Capitio y Jacopo Birtino – según revela la documentación – debían ocuparse de la instrucción catequética cada domingo y cada día

⁴⁸² «Le risse che succedono fra Preti e Preti, o fra Preti e laici saranno avisati a Monreale, et mandate le informationi». *Decreti fatti da Monsignor Ill.mo et R.mo signor Arcivescovo di Monreale nella visita della terra di Bronti, a dì 6 d'ottobre 1598*, ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 59v.

⁴⁸³ «aviendo palabras con el maestro Vargas [...] dióle un bofetón y por ello estuvo preso [...] y desterrado a Pataura». AHAGr, legajo 127-F/5, fols. 15v-16r.

⁴⁸⁴ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 37r.

⁴⁸⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁸⁶ «Presbyteri, et clerici a nobis deputati cum confratribus doctrinae Christianae, in maioribus ecclesiis, singulis diebus dominicis, et festivis, statuta hora, iuxta libellum illis traditum, pueros fidei rudimenta doceat». *Decreta Synhodi Dioecessanae Montis Regalis...*, fol. A3; *Constitutiones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 10r-10v.

⁴⁸⁷ «ch'ogni domenica e festa comandata si predichi nella Madre Chiesa». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 47r; cfr. la visita de Bisacquino (1574): ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁴⁸⁸ «Farete ogni sforzo per che non manchi la predica ogni Domenica et festa nella Chiesa maggiore, et due volte il mese ne i monasteri». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 56r.

⁴⁸⁹ «l'archiprete ogni festa di precetto faccia un sermone al populo inter missarum solemnias, et quando sarà impedito dopo vespro si legga una carta del catechismo volgare». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.; disposiciones similares se prescribieron en Corleone (1589): «Si faccia in difetto della predica, leggere da un sacerdote ò dui foglij del Catechismo, ò qualche homilia vuolgare sopra l'Evangelio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 67r.

festivo, convocando los niños *ad sonum campanae*⁴⁹⁰. En Corleone (1588), los clérigos Francesco Guzzetta y Filippo Pellettieri fueron encargados de la enseñanza de la doctrina a los niños, «sonando prima la campana un pezzo per questo effetto»⁴⁹¹; paralelamente el vicario fue encargado de encontrar a una maestra “bien enseñada” para la instrucción de las niñas y de las mujeres⁴⁹². Los clérigos que no cumplieran con dicha obligación catequética podían ser sancionados con seis tarì de multa por cada vez que faltaban⁴⁹³.

En el mes de marzo de 1621, varios presbíteros granadinos⁴⁹⁴, por mandato de Bernardo de Alderete, provisor del arzobispado de Granada, efectuaron una visita a los maestros y a las maestras de las escuelas de niños y niñas de la ciudad. Durante dicha inspección se examinó tanto a los maestros como a los niños sobre el conocimiento de la doctrina cristiana, la calidad y la licitud de los libros poseídos y la organización de las clases. Los informes de los visitantes presentan un panorama plenamente positivo a tal respecto: los muchachos de la parroquia de San Matías, bajo la dirección del maestro Francisco Ramírez, por ejemplo, contestaron muy bien a las preguntas de los presbíteros acerca de los principios esenciales de la doctrina cristiana⁴⁹⁵; por su parte, la maestra Luisa de Cueto, cuya escuela estaba en la calle Horno del Moral, «tenía quatro o cinco muchachas [y] sabían bien la doctrina»⁴⁹⁶; lo mismo puede decirse de casi todas las escuelas visitadas, más de veinte. En la escuela de Antonio de la Torre, cerca de la calle de Lucena, los niños sabían «todas las oraciones hasta las obras de misericordia y pecados mortales [y] todos los misterios de la nuestra santa fe»⁴⁹⁷. La escuela situada en la parroquia de Nuestra Señora de las Angustias tenía más de cincuenta alumnos y éstos conocían «las oraciones y algunos

⁴⁹⁰ «ut omnibus diebus dominicis, et festivis dictus Don Paulus una cum Philippo Capitio et Jacobo Birtino subdiaconis rudimenta fidei doceat pueros convocandos ad sonum campanae, datique illi fuerunt libelli, quibus illa summatim continentur». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 39r.

⁴⁹¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 56r.

⁴⁹² «Procurarete di trovar una donna che sia ben instrutta della dottrina christiana per insegnarla alle donne nella chiesa di S. Pietro alla medesima hora, che si deve insegnare a gli huomini nella maggiore». *Ibid.*; en efecto, las clases de los niños y de las niñas debían estar separadas. Cfr. *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 7.

⁴⁹³ «Che tutti li curati siano obligati assistere ad insegnare li figlioli et li ignoranti la doctrina christiana le domeniche et feste comandati sotto pena di tarì sei per ogni volta che manchiranno senza legitima causa da applicarsi ad opere pie». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n., *Visitatio Busachini 25 octobris 1592*.

⁴⁹⁴ Luis Hurtado de Fuentes, Sebastián Hurtado de Fuentes, Sebastián de Tinco y Alonso Moreno.

⁴⁹⁵ «En esta Parrochía junto a la yglesia vive Francisco Ramírez maestro de escuela, tiene buena copia de muchachos, examinados algunos en la dotrina cristiana y la saben muy bien; miramos los libros que leen y materias que escriben y no ubo cosa que reprobar; encargosele la buena enseñanza y cuidado». AHAGr, legajo 220-F, pieza s.n., *1621 Visita realizada a los maestros y maestras de las escuelas de niños y niñas de la ciudad de Granada*, fol. s.n.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*

cassi toda la doctrina christiana»⁴⁹⁸. Durante la visita a las escuelas se inspeccionaban también los libros poseídos: en la mayoría de los casos no había “libros que reprobare”, pero no es infrecuente encontrar casos de confiscación de algunos textos⁴⁹⁹. En la iglesia del Sagrario fueron secuestrados «algunos libros romañeros y profanos y dixo no usaran más dellos»⁵⁰⁰. Lo mismo ocurrió en la iglesia de San Gil y en las escuelas de los maestros Pedro Molino y Alonso Gallego situadas respectivamente en la calle Puente del Carbón y en la calle del Pan. En la escuela presente en la iglesia de Nuestra Señora de las Angustias «se halló un libro intitulado Lucio Apulejo [y] exortosele que no se usse de aquel libro ni de ninguno que sean prophanos»⁵⁰¹. En la escuela situada en calle San Jerónimo, entre los varios textos secuestrados había «en particular un libro que es menester expurgar que se intitula *Passio duorum* [que] queda en nuestro poder»⁵⁰². En la parroquia de Santa Escolástica no había ningún libro ilícito «si bien [h]abia algunos *indiferentes* como de historia»⁵⁰³. Las visitas a los maestros y a las maestras de las escuelas de doctrina representan, como acabamos de ver, un momento de valoración de la eficacia de la catequesis y, a la vez, de control de la “ortodoxia” de la enseñanza⁵⁰⁴.

Además, los clérigos locales, particularmente los vicarios, tenían tareas de vigilancia y de control de la feligresía. En los decretos generales de la archidiócesis de Monreale de 1596, entre las numerosas obligaciones que se encomiendan a los vicarios, está la de escribir y actualizar continuamente una hoja informativa con los nombres de todas las personas “sospechosas”:

«Il Vicario facci di sua mano una nota: di quilli che hanno fama di mali christiani, licentiosi nel parlari della Religioni, et de Religiosi. Di pubblici biastimatori, detrattori, usurarij, concubinarij et suspitti di questi et altri vitij. Dilli personi suspitti de supirstizioni, malifitij, et malie. Di gli inconfissi, et che non si sono communicati la presenti Pascha. Inimicitie.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ «No les consientan [a los niños...] leer ni estudiar en libros deshonestos, profanos, o de cavallerias, que son en gran destruction de sus costumbres». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fol. 103r.

⁵⁰⁰ AHAGr, legajo 220-F, pieza s.n., 1621 *Visita realizada a los maestros y maestras de las escuelas de niños y niñas de la ciudad de Granada*, fol. s.n.

⁵⁰¹ El maestro Blas López «prometió de hacer lo que se le manda con mucho amor y cuidado como se bera». *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.* La cursiva es mía.

⁵⁰⁴ «a todos los dichos maestros y maestras encargamos enseñasen con cuidado la doctrina y buenas costumbres y no consintiesen traer libros profanos para enseñarse a leer los muchachos y que todos los sabados por la tarde a cada uno de los niños en particular le pregunte todas las oraciones o articulos, mandamientos de la ley de Dios y de la yglesia y sacramentos y misterios de nuestra santa fe». *Ibid.*; cfr. *Constituciones synodales del arçobispado de Granada...*, fols. 102v-103r.

Siparationi di mariti et mogli. Se vi fossi qualch'uno ch'impedisci la libertà del Matrimonio, casi di giuoco, et di quilli chi giuocano a giuochi prohibiti. Vagabondi, et otiosi, et tutti quilli chi hanno mali costumij, et sono scandalosi, et pernitiosis al publico»⁵⁰⁵.

El incumplimiento de esos deberes podía dar lugar a procedimientos sancionadores por parte de los funcionarios en visita. En la villa de Motril, en el año 1603, el arzobispo Pedro de Castro amenazó a los curas del lugar con tomar medidas severas por no haber visitado sus parroquias y no haber señalado la presencia de nuevos residentes en la villa:

«ordenose la visita passada del año seiscientos y dos que los curas visitasen la parrochia cada principio de mes para que los que de nuevo vienen a esta villa se sepa quién son y cómo viven [...]. [H]a auido descuydo en los curas, adviértaseles que lo hagan con diligencia porque faltando en ello serán castigados»⁵⁰⁶.

Las instrucciones dejadas por Ludovico de Torres II a la clerecía de Piana dei Greci durante la visita del año 1588 representan un típico ejemplo de la voluntad de disciplinamiento de las costumbres de los fieles promovidas por las jerarquías diocesanas; los clérigos de Piana, en efecto, estaban llamados a enseñar la doctrina al pueblo cada noche, pronunciar sermones en los que tenían que reprochar a los pecadores, en particular todos los que no guardaban las fiestas, que jugaban o que creían en supersticiones o cosas similares:

«S'insegni la dottrina christiana ogni sera innanzi il vespero. Si faccia un breve sermone ogni sera al popolo, nel quale si riprendano principalmente quelli che non osservano le feste, facendo contratti, bandiando bestiami, non odendo la messa [...] o non la facendo udire da i lor garzoni. Item quelli che dormono in chiesa, et [...] di quelli che giocano. Item quelli che attendono a sogni, superstitioni, magari con ossa de morti. [...] Riprenderete quelli che non osservano le vigilie et quadragesime»⁵⁰⁷.

Veamos ahora más detalladamente algunas *informaciones de moribus* referentes a los clérigos, registradas en las visitas de las archidiócesis de Granada y Monreale. A través de las preguntas preparadas en los cuestionarios los visitantes inquirían sobre varios aspectos

⁵⁰⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 22r; sobre la importancia de las funciones de los vicarios a efectos del disciplinamiento eclesiástico *vid.* Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996), 323.

⁵⁰⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁵⁰⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 48v.

de la vida religiosa local: si se respetaban las ordenanzas diocesanas, si había contiendas entre los clérigos, si se acudía diligentemente a las funciones religiosas, si había alguna “deshonestidad” en el clero, si se perseguían los pecados de los feligreses, etcétera⁵⁰⁸.

En el ámbito de la visita general de la archidiócesis de Granada del año 1591, el visitador Pedro de Villarreal fue encargado de llevar a cabo la “visita secreta” en los lugares de las Gabias, Alhendín, Cogollos, Colomera e Iznalloz. La recopilación de datos e informaciones sobre las costumbres de los clérigos llevó, por ejemplo, a abrir un expediente en contra del maestro Gutiérrez, en la localidad de Colomera⁵⁰⁹. Los testimonios recogidos por Villarreal arrojan luz sobre las fechorías de dicho beneficiado: incumplimiento de los deberes de confesor – habían fallecido unos feligreses sin recibir el sacramento –, falta de moderación en el consumo de los bienes eclesiásticos – «es disipador [...] y gasta demasiadamente sin ser necesario»⁵¹⁰ –, irregularidades en la gestión de las limosnas, fraudes en perjuicio de los feligreses⁵¹¹, comportamientos violentos⁵¹², asistencia a bailes y fiestas⁵¹³. En resumen, un conjunto de actitudes «las cuales por ser sacerdote y beneficiado no avia de hacer ni cometer por ser cosas de que le [h]an deshonorado su persona y dado mal exemplo de su officio y persona especialmente siendo predicador»⁵¹⁴. La *información de moribus*, entonces, permitía al visitador conocer la realidad local, y una vez aclarados los hechos, cuando proceda, incoar los procedimientos correspondientes⁵¹⁵.

Entre los pecados más escandalosos del clero estaba ciertamente la convivencia *more uxorio* de los clérigos. Cuando el delito se hacía público se procedía con los castigos. En la localidad de Cogollos, en 1596, tras una larga investigación sobre el tema, el beneficiado Juan de Caverta «fue condenado en quatro cientos maravedís»⁵¹⁶; en Alhendín, en el

⁵⁰⁸ Un ejemplo de interrogatorio de los clérigos está presente en los documentos de visita a la ciudad de Corleone por parte de don Bernardo da Pisticce (1581). ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fols. 35r-36r.

⁵⁰⁹ AHAGr, legajo 127-F/35.

⁵¹⁰ AHAGr, legajo 127-F/33, fols. s.n.

⁵¹¹ Por ejemplo a Francisco de Ávila, «viexo de más de ochenta años le quitó una viña por engaño diciendo le daría de comer y bestir si le vendía la viña [y él] se la dio en mucho menos precio de lo que valía» con el resultado, sin embargo, de que el vecino se «muere de hambre». Aparte de eso, a otros vecinos de Colomera «los metió en un trampa o mohatra de cien ducados». *Ibid.*

⁵¹² “Dio de palos” a una guardia del campo, agredió físicamente a Juan de Córdova, cura del lugar, y «le dixo de judío». *Ibid.*

⁵¹³ «y por dar fin a esta materia tan larga pa[ra] que le conste de cosas tan insolentes y tan fuera de su officio, en nuestra señora de la cabeça bayló públicamente en presencia de muchos del pueblo con mujeres». *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Véase AHAGr, legajo 127-F/35.

⁵¹⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1596 *Visita a Cogollos*, fol. s.n.

mismo año y por la misma razón, el clérigo Francisco Cortés fue sancionado con una multa de seiscientos maravedís⁵¹⁷.

Otro pecado que encontramos ocasionalmente es el del juego. En la villa de Motril (1591), el beneficiado Santisteban, según la información aparecida en el testimonio del maestro Francisco de Vargas, solía tener «tablaje de juego en su casa dando naypes»⁵¹⁸; asimismo, «dícese por muy cierto que juegan Salvatierra clérigo y el vicario»⁵¹⁹. En Quéntar (1596), Luis Sánchez, vecino del pueblo interrogado por el visitador Pedro de Villarreal, dijo que el beneficiado Andrés Mono «da mal exemplo en el lugar porque se pone a jugar a los naypes con quatro carboneros [...] y jura y vota a Dios como cualquiera dellos»⁵²⁰.

Menos frecuente, pero grave, era la participación de los clérigos a los bailes y a las fiestas: en la localidad de Huétor Vega (1600), había un beneficiado, el maestro Valenzuela, que según los testimonios de varios feligreses lugareños solía organizar «muchos bayles y cosas profanas en su casa»⁵²¹. Además, uno de los declarantes, Bartolomé del Puerto, agregó otro “exceso” atribuible al maestro Valenzuela: «este testigo oyó decir públicamente que el dicho beneficiado una noche de san Juan fue al rrio con unas moriscas»⁵²². La fuente no revela si fueron tomadas medidas al respecto, pero resulta que se trataba de un beneficiado ya previamente condenado por un caso de amancebamiento⁵²³.

Como podemos ver, el canal privilegiado para conseguir informaciones se basaba en la delación. Veamos algunos ejemplos: en Alhendín (1591), el franciscano Francisco Conde dejó una declaración escrita ante el visitador Pedro de Villarreal, en la que afirmaba que otro fraile de su orden, de nombre Cristóbal, solía confesar a los laicos pidiendo como contrapartida “trigo y cebada”⁵²⁴. Dichas acusaciones fueron confirmadas también por otros testigos de diferentes pueblos, principalmente de Cogollos, de modo que el visitador optó por quitar «la licencia que para confessar tiene»⁵²⁵ advirtiéndole, al mismo tiempo, de

⁵¹⁷ AHAGr, legajo 127-F/29, fols. s.n.

⁵¹⁸ AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 8r.

⁵¹⁹ *Ibid.*, fol. 2v; es interesante señalar que por lo que respecta a este caso concreto aparece un primer comentario escrito y borrado en el que el visitador afirma “yo no lo [h]e visto”, y un segundo comentario en el que dice “yo lo [h]e visto algunas veces pero pocas”, como si no quisiera contar todo. De todos modos, la adición al juego por parte del vicario Cristóbal Rubio parece un hecho irrefutable, confirmado en muchas declaraciones: «[el] vicario desta dicha villa juega en qualquiera parte que ay junta de juego de naypes largamente de lo qual resulta murmuración en esta dicha villa». *Ibid.*, fol. 6r; Alonso de Córdova, escudero, dijo que «el vicario desta dicha villa sabe que juega a la primera [un particular juego de naipes] en cantidad que ay mucho escándalo». *Ibid.*, fol. 18v.

⁵²⁰ AHAGr, legajo 127-F/28, fol. s.n.

⁵²¹ «en su casa hacen grandes fiestas». AHAGr, legajo 127-F/7, fol. s.n.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ «[el] maestro Valenzuela beneficiado [h]a sido castigado por aver estado amancevado». *Ibid.*

⁵²⁴ AHAGr, legajo 127-F/33, fols. s.n.

⁵²⁵ *Ibid.*

no volver a administrar el sacramento de la penitencia bajo la pena de «descomunion mayor»⁵²⁶.

De todos modos, la delación era una práctica que requería extremo cuidado. En efecto, múltiples razones, y no todas edificantes, podían llevar a acusar al cura, al vecino, al pariente, al colega, etc. En el edicto de pecados públicos promulgado en Bronte en 1595, se invitaron a los feligreses a delatar exclusivamente por «zelo et charità christiana»⁵²⁷ y no impulsados por «passione o odio o altro interesse»⁵²⁸. El documento de visita de Bisacquino de 1596, reporta que el vicario y canónigo de la iglesia mayor Andrea Vacante había sido interrogado por el Santo Oficio a causa de una falsa acusación y que, una vez descubierto el engaño, fue detenido el acusador en su lugar⁵²⁹. En Corleone (1633), el maestro Nicola di Venezia fue encarcelado por falso testimonio contra el sacerdote Francesco Mangione, injustamente acusado de amancebamiento⁵³⁰. Emblemática, en este sentido, la “resulta” de la “visita secreta” en la parroquia de San Ildefonso de Granada (1643):

«pusose particular cuidado y solicitud en la aberiguacion de un memorial que dio un eclesiástico por su persona contra otro imputándole que tenía en su casa servicio una muger de que resultaba ofensa de Dios y mucho escándalo, y fue tan al contrario que no se halló quien digese, sino es mucho bien de los culpados por dicho memorial que según pareció no hubo otro motibo para darlo sino el bengarse porque no le avian contribuydo y regalado aviendo ayudado al dicho culpado en cierta pretensión quel consiguió y assi conviene al servicio de Dios que estas materias se examinen con toda vigilancia para que no padezca el inocente»⁵³¹.

Se trata de un paso bastante significativo al menos por dos razones: por un lado atestigua – como hemos podido comprobar también en otras visitas – cierta conflictividad interna al clero parroquial, por el otro el hecho de que este “uso impropio” de la delación obligaba a los visitantes a prestar especial atención sobre los motivos verdaderos de las declaraciones.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 103.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ «fu persequito per lo sancto officio, et liberato, et in sua vece penitentiato l'accusatore». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁵³⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 35, fols. 35r-37v.

⁵³¹ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parroquial de San Ildefonso*, fol. 7v.

Pero no siempre dicha tarea resultaba sencilla. Un ejemplo de “escrutinio secreto” bastante “enredado” fue ciertamente el del clero de la villa de Motril del año 1593. En esa ocasión, el visitador Pedro de Villarreal tuvo que abordar y gestionar numerosos testimonios – muchos en contradicción entre ellos – en los que cada beneficiado acusaba a los demás de comportamientos ilícitos y transgresiones, y de los que se desprende una imagen poco nítida y bastante desalentadora acerca del estilo de vida de la clerecía motrileña. De las declaraciones del vicario Lorenzo Criado de Salcedo, por ejemplo, resultaba que el beneficiado Jerónimo de Santisteban tenía intención de matar al bachiller Bartolomé de Valverde⁵³², que uno de los clérigos, Pedro Adriano, no cumplía con sus tareas de sacerdote⁵³³, que los frailes del Convento de Nuestra Señora de la Victoria pedían dinero a los feligreses para escuchar las confesiones⁵³⁴ y que, en el fondo, hubiese sido mejor tener solamente a dos beneficiados en la iglesia de Motril «porque aviendo quatro no ay servicio y uno se remite a otro»⁵³⁵. El bachiller Cristóbal Rubio, a su vez, afirmó que los curas no acudían «a la yglesia en el tiempo de las confessiones como es en la quaresma, y vísperas de pascuas, y días de nuestra señora que es quando más se frequentan los sacramentos»⁵³⁶, que no se celebraban las misas en las capellanías y que el beneficiado Bartolomé de Valverde «estaba indiciado, de amancebado con doña Ysabel»⁵³⁷; por último, nuestro testigo añadió que Jerónimo de Santisteban solía tener en su hogar «una moça que le sirve, de hasta veynte años de edad, que anda con bestido galán [...] que causa sospecha»⁵³⁸. Santisteban, por su parte, acusó al vicario Criado de Salcedo de “amistad” con una mujer casada⁵³⁹ y de fraudes en detrimento de la Iglesia⁵⁴⁰, mientras que Bartolomé de Valverde,

⁵³² «Santistevan beneficiado es peligroso, y ocasionado para qualquier discordia, y en presencia deste declarante se [h]a mostrado muy atrevido, y ocasionado, y que dixo abra dos meses que no quería ser beneficiado, sino que avia de matar a un clérigo, y assi lo dizo con juramento, que jurava a tal que avia de matar un beneficiado y cree que lo dice por el beneficiado Valverde, y que teme que [h]a de suceder alguna desgracia si no se reforma el dicho beneficiado Santistevan de mudar de aquí». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 4r.

⁵³³ «El beneficiado Adriano acude poco a la yglesia y dice missa pocas vezes». *Ibid.*

⁵³⁴ «Este testigo sabe que les piden dineros, y los dichos frayles los reciben, y si el penitente no los tiene los sale a pedir a su amo que le de quatro o seys reales para dar a su confessor, y en tanto si no se lo dan, no los absuelven, y esto se remediaría con que los frayles confessores no confessassen dentro de la casa, ni en las celdas, sino públicamente en la yglesia». *Ibid.*, fol. 4v.

⁵³⁵ *Ibid.*, fol. 4r

⁵³⁶ *Ibid.*, fols. 5v-6r.

⁵³⁷ «que entra y sale en su casa a todas oras de día y de noche sin ningún recato por lo qual causa mucha murmuración en el pueblo y en la plaça». Además, al parecer, dicha mujer huyó de la villa de Motril justo antes de que empezara la visita. *Ibid.*, fol. 6r.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ «ha oydo dezir que el licenciado Criado Vicario desta Villa está infamado en que tiene amistad con una muger casada y este testigo le [h]a visto entrar y salir muchas vezes en casa della, y alguna vezes a las siete y

por su parte, confirmó las acusaciones contra los beneficiados Adriano y Santisteban hechas por los demás testigos⁵⁴¹. Ante esta situación, el visitador Pedro de Villarreal, una vez aclarado los hechos, tomó – y notificó mediante autos – varias medidas disciplinarias: exigió que Jerónimo de Santisteban echase de su casa la “moça que tiene sospechosa” y que se pacificase con sus compañeros⁵⁴²; al bachiller Bartolomé de Valverde prohibió, so pena de veinte ducados y de cuatro años de destierro, cualquier tipo de comunicación o contacto con doña Isabel de Villalobos⁵⁴³; a los frailes del Convento de la Victoria quitó las licencias de confesión, salvo a tres de ellos⁵⁴⁴. En cambio, por lo que respecta al vicario Lorenzo Criado de Salcedo, no fueron emprendidas acciones disciplinarias, probablemente porque se trataba de acusaciones infundadas. La *información de moribus* de la villa de Motril manifiesta no sólo la rápida actuación del visitador en tomar las medidas disciplinarias, sino también la capacidad de ejecutarlas, como podemos verificar en el memorial “de respuesta” enviado poco tiempo después de la visita: «Santistevan [h]a echado la muger de casa [...]; en lo que toca a Valverde beneficiado echó la amiga de casa y del pueblo [...]; no confiesan en la Victoria más que los tres que tienen licencia»⁵⁴⁵.

ocho de noche, con una capa de mezela y sombrero y espada, y que en este habito le [h]a visto dos otras noches [...] y que assi a oydo públicamente murmurar a muchos deste lugar». *Ibid.*, fol. 8r.

⁵⁴⁰ «el Vicario, muchas condenaciones que [h]a hecho, y penas que [h]a llevado no las [h]a asentado en el libro sino que las reparten en tres partes entre sí, fiscal y alguacil». *Ibid.*, fol. 8v.

⁵⁴¹ *Ibid.*, fol. 7r.

⁵⁴² «El licenciado Pedro de Villarreal Visitador por su Señoría Reverendísima aviendo hecho información secreta de la vida y costumbres de los clérigos y legos della, y visto lo que residía probeyó los capítulos y cosas siguientes: Primeramente dixo que mandava y mandó al bachiller Hieronymo de Santistevan beneficiado desta Villa, que heche luego de su casa una moça que tiene sospechosa que anda galana [...] lo qual cumpla dentro de un día natural de como este auto le fuere notificado, so pena de veynte ducados aplicados por obras pías a distribución de su señoría y que procederá contra él con todo rigor de derecho». *Ibid.*, fol. 17r.

⁵⁴³ «mandó al bachiller Bartolomé de Valverde [...] que no trate ni se junte de aquí en adelante con doña Ysabel de Villalobos, ni hable ni communique con esta, ni con su madre en público ni en secreto, ni entre en su casa en ningún tiempo de día, ni de noche, ni consienta que las susodichas entren en la suya ni las embie recados, o los reciba dellas, so pena de veynte ducados [...] y de quatro años de destierro precisos desta Villa y su partido y de la Ciudad de Granada, en lo qual todo no lo cumpliendo y guardando assi se [h]a por condenado desde luego, y lo mandara executar sin más processo». *Ibid.*; el dicho Bartolomé de Valverde obedeció a la orden del visitador aunque quiso subrayar que «el entrar en casa de la dicha doña Ysabel de Villalobos lo [h]a hecho sin ningún mal, ni offensa de Dios, desde pequeño por aver tenido amistad y comunicacion el suso dicho y sus padres con los de la suso dicha». *Ibid.*, fol. 19r.

⁵⁴⁴ «Tendrá cuydado el Vicario si confiessan más religiosos de la Victoria de los aprobados [...] y en ninguna manera confiesse fr. Juan del Castillo. Los aprobados son fr. Juan de Medina, corrector, fr. Francisco del Campo, fr. Pedro de la Fuente». *Ibid.*, fol. 47r; resulta irónico que entre las razones que llevaron a fundar el Convento de la Victoria en la villa de Motril estaba exactamente la de ayudar a la clerecía secular en la administración del sacramento de la penitencia. *Información sobre la fundación del convento de la Victoria de Motril*, AHAGr, legajo 127-F/21, *passim*.

⁵⁴⁵ AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 48r; cfr. AHAGr, legajo 127-F/32.

Sin embargo, lo normal era que los beneficiados no hablasen mal de los demás eclesiásticos, bien porque en muchos casos no había faltas que reprender, bien porque a lo mejor podían entrar en juego mecanismos de “defensa corporativa”. En Gabia la Grande (1591), el licenciado Juan Ruiz declaró que los demás clérigos del lugar «viven bien y son buenos eclesiásticos»⁵⁴⁶, y Antonio Lasso, otro beneficiado, dijo que son «honrados y con diligencia y cuidado de administrar los sacramentos»⁵⁴⁷. Cabe decir que en este caso concreto, dichas evaluaciones positivas fueron confirmadas también por los laicos⁵⁴⁸.

En segundo lugar, a veces, podían verificarse situaciones de complicidad entre los feligreses y la clerecía local en la voluntad de no revelar a los visitantes diocesanos los “pecados públicos”. De hecho, no siempre las comunidades locales estaban dispuestas a ayudar en las investigaciones; parece éste el caso, por ejemplo, de las visitas de Diego Ramírez de Tejada a varios lugares de la vega granadina y de la Alpujarra (1600). En tal ocasión, en efecto, la gran mayoría de los inquiridos, principalmente legos, se mostraron reticentes: en Ogíjar la Baja, los vecinos interrogados afirmaron no saber “cosa ninguna” en cuanto a los pecados públicos del lugar⁵⁴⁹; lo mismo sucedió en Gójar⁵⁵⁰ y en La Zubia⁵⁵¹. Miguel Ruiz, vecino de Huétor Santillán, dijo que no había «pecados públicos que rremediar y [que] el beneficiado acude a las cosas de su oficio con mucha puntualidad»⁵⁵²; las demás declaraciones recogidas fueron del mismo tenor⁵⁵³.

De todos modos, es preciso subrayar que los escrutinios secretos nos devuelven con frecuencia situaciones en las que, con respecto a la conducta del clero, no había prácticamente nada que corregirse. Dicho de otro modo, en distintas realidades locales la clerecía cumplía con su deber, era fiable y eficiente. Es el caso, por ejemplo, de la localidad de Moclín (1605); aquí, los interrogatorios de los fieles realizados durante la visita del canónigo Gerónimo de Montoya, ofrecen una imagen reconfortante de toda la clerecía local:

⁵⁴⁶ AHAGr, legajo 127-F/33, fols. s.n.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Pedro Díaz Cerezo, «vezino deste lugar dixo que de diez y nueve años a esta parte que [h]a que reside en este dicho lugar, conoce a los vezinos del, e los beneficiados desta yglesia del dicho lugar y que en cuanto a los beneficiados sabe que son hombres honrados e que administran los sacramentos con diligencia». Lo mismo afirmaron otros vecinos. *Ibid.*, *passim*.

⁵⁴⁹ Juan López, por ejemplo, afirmó que «no save cosa ninguna». Otro vecino «dixo que no tiene que decir cosa alguna». AHAGr, legajo 127-F/8, fols. s.n.

⁵⁵⁰ AHAGr, legajo 127-F/9, fols. s.n., *passim*.

⁵⁵¹ AHAGr, legajo 127-F/17, fols. s.n., *passim*.

⁵⁵² AHAGr, legajo 127-F/10, 1600 *Visita del lugar de Huétor Santillán*, fols. s.n.

⁵⁵³ *Ibid.*, *passim*.

«[Bartolomé Ruiz, vecino del lugar] dijo que el licenciado Serrano beneficiado desta villa es hombre de mucha virtud y de buen exemplo y hombre de mucha charidad y que haze muchas limosnas en esta villa y dice missa y vísperas cantadas todos los domingos y fiestas de el año y acude a la administración de los sacramentos quando ay necesidad con todo cuidado y el maestro Giron y el licenciado Mohedano curas de esta villa y de San Marcos son hombres virtuosos y de buena vida y exemplo y acuden a la administración de los sanctos sacramentos con cuidado y diligencia y por descuido de ninguno de ellos no se [h]a muerto persona sin confesión ni otro sacramento y el sacristán es limpio, tiene la yglesia aseada y ayuda en lo que es su officio a los beneficiados y curas con cuidado y diligencia»⁵⁵⁴.

Durante las visitas era una práctica bastante común presentar peticiones al obispo o a su delegado, por las más diversas razones. Algunas de esas peticiones eran presentadas por parte de los clérigos con el objetivo de obtener el indulto en relación con condenas previas; en la mayoría de los casos, por lo que hemos podido comprobar, dichas solicitudes se aceptaban a cambio del pago de cierta suma de dinero. En la ciudad de Corleone (1633), los sacerdotes Ippolito Paladino y Paolo Di Michele, acusados de «contraventione di editto di haver giocato»⁵⁵⁵ pidieron la gracia a Ludovico Alfonso de los Cameros, y fue concedida tras el pago de una onza⁵⁵⁶.

Entre los varios mandatos a los que debía atenerse la clerecía estaban las prohibiciones de comerciar⁵⁵⁷ y de llevar armas⁵⁵⁸. En Bisacquino (1655) se prescribió, a través de un edicto promulgado en el curso de la visita, que nadie “se atreviese” a llevar armas sin una específica licencia de la curia diocesana, so pena de veinticinco onzas de multa⁵⁵⁹; paralelamente, mediante otro edicto se ordenó a los notarios de la ciudad que presentaran

⁵⁵⁴ Declaraciones confirmadas también por los demás vecinos. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1605 *Visita a Moclín*, fols. s.n.

⁵⁵⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.

⁵⁵⁶ «solvendo unc. una de reliquis habeat gratia». *Ibid.*

⁵⁵⁷ «Ab illicitis negotiationibus se abstineant, et mercaturas nec per se, nec per interpositas personas exercent. Non fruges, oleum et alios terrae fructos, vel alia mercium genera per se, vel per alios emanant, ut pluris vendant». *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 74; cfr. Gaetano Greco, “Fra disciplina e sacerdozio : il clero secolare nella società italiana dal cinquecento al settecento,” en *Clero e società nell’Italia moderna*, ed. Mario Rosa (Roma-Bari: Laterza, 1995), 68.

⁵⁵⁸ «Armas cuiusvis generis, vel offensiva, vel defensiva, et etiam ad venandum parata, neque interdiu, neque noctu ullo modo deferant». *Ibid.*, fol. 72; cfr. *Synodus Dioecesis...*, fol. 89.

⁵⁵⁹ «ordiniamo e comandiamo che nessuna persona ecclesiastica di qualsivoglia stato, grado et conditione che siano, nemine exenti, di hoggi innazi ardisca né presuma portare né tenere in casa nessuna sorta di armi offensivi né difensivi senza nostra espressa licenza. Item si annullano per il presente editto tutti et qualsivoglia licenze di dette armi concessi da noi come da nostri predecessori sotto pena di onze vinti cinque». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. 52r-52v.

una nota con todos los autos de compraventas relativos a los clérigos⁵⁶⁰. En la información secreta de la villa de Motril de 1591 se informó al visitador de que el beneficiado Adriano estaba involucrado en negocios especulativos: «compra y trata en azeyte y en cevada comprándolo todo antes del tiempo para vendello después y de presente tiene una bodega de azeyte en Pinos, y el año pasado compro mill fanegas de cevada»⁵⁶¹. Con todo, en algunos casos determinados, constatamos la concesión de la *licentia negotiandi* y, por motivos de seguridad, incluso de la licencia *arma apportandi*, como consta, por ejemplo, en Piana dei Greci (1648), donde fue permitido a los sacerdotes Francesco Vivaldo, Vincenzo Brancato y Francesco Constantino poder negociar por motivos de sustento⁵⁶².

Por último, antes de pasar a analizar el escrutinio y el disciplinamiento de las conductas de los laicos, cabe señalar que queda confirmada en nuestras fuentes la ósmosis entre las visitas pastorales y los sínodos diocesanos o, mejor dicho, entre lo dispuesto en las constituciones sinodales y lo realmente ejecutado en la realidad local. Los clérigos tenían que confrontarse con el obispo en visita sobre la aplicación de los decretos sinodales y el prelado debía vigilar escrupulosamente sobre el cumplimiento de las normas. En Motril (1605), por ejemplo, el visitador recordó a los beneficiados que tenían la «obligación *conforme al synodo* de dezir missa de prima rezada cada día»⁵⁶³; Ludovico de Torres I, en su cuarta visita a Corleone, el 24 de septiembre de 1578, «visitavit omnes presbiteros, et discurrens per decreta diocesanae synhodi»⁵⁶⁴. El año siguiente, 27 de abril de 1579, tras haber examinado los clérigos *singulatim et in communia* decidió castigar todos los que «reciperit negligentes circa observationem decretorum synhodi»⁵⁶⁵. Si las pautas generales para la conducción de las visitas pastorales habían sido definidas por el Concilio de Trento,

⁵⁶⁰ «Ordiniamo ancora a tutti notarij di questa terra che fra termine di un giorno da contarsi di hoggi innanti habbiano et debbiano presentarci nota di tutti atti che li detti personi ecclesiastici di questa terra hanno attigiato in negotiationij cioè di comprari et vendere cosi comestibili et potabili, et di altri negotiationi simili a questo». *Ibid.*, fol. 52v; además, todas las personas eclesiásticas tenían que “revelar” al visitador las cantidades de trigo, cebada y productos similares poseídos, so pena de cien ducados de sanción para los infractores: «Convenendo al servitio di Dio nostro Signore [...] il sapersi le quantità di formenti che tengono le persone ecclesiastici della nostra diocesi per obbiare et remediare a qualche frode che porria succedere pertanto in virtù del presente editto ordinamo et comandamo a tutti et qualsivoglia persona ecclesiastica sogetta alla nostra giurisdittione [...] che fra termino di due giornj di hoggi innanti da contarsi habbia et debbia rivelare et haver revelato per l’atti del nostro tribunale della visita in questa terra di Bisacquino tutta quella quantità di formento cossi forti come roccoli et orgio che hanno et tenno in loro potere cossi in questa preditta terra di Bisacquino come fori di essa et questo sotto pena di perdere li ditti formenti non revelati et di onzi cento per ogni contraventione». *Ibid.*, fol. 57r-57v.

⁵⁶¹ AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 8r.

⁵⁶² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, *passim*.

⁵⁶³ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n. La cursiva es mía.

⁵⁶⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 20v.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, fol. 24r.

también es cierto que correspondía a los sínodos diocesanos aplicarlas localmente⁵⁶⁶. Es más, puede decirse que existe una relación de interdependencia entre concilio, sínodo y visita pastoral si consideramos que el sínodo “calibra” los principios conciliares en la realidad diocesana, mientras que a través de las visitas pastorales se aplican las prescripciones sinodales en las situaciones locales⁵⁶⁷. Dicha “interdependencia” queda explícitamente corroborada en el proemio del primer sínodo celebrado por el arzobispo Ludovico de Torres I en el año 1575:

«Ut Concilio Tridentino pareremus, cum primum Dioecesis visitationem absolvimus, synhodum habuimus»⁵⁶⁸.

3.3.5 *Visitatio hominum: los fieles*

Cabe examinar ahora las inquisiciones llevadas a cabo durante las visitas pastorales sobre las conductas y las prácticas religiosas de los laicos. Podemos distinguir tres directrices principales que reflejan los objetivos perseguidos por los visitantes: corrección de las costumbres de los seglares, obligación de asistir a los oficios sagrados y de cumplir con los preceptos eclesiásticos, reglamentación de las manifestaciones de piedad pública, tanto laicas como sagradas⁵⁶⁹.

A semejanza de lo observado más arriba, también por lo que respecta a la moral y a los comportamientos de los feligreses los visitantes podían contar con un pequeño grupo de parroquianos “fidedignos”: en Corleone (1578), por poner un ejemplo, «*fuerunt per suam dominationem aliquot graves viri de civitate interrogati super inimicitijs et delictis publicis*»⁵⁷⁰. El otro sistema, como ya sabemos, se basaba en las delaciones de quienes denunciaban los pecados públicos.

La primera y más frecuente transgresión reside ciertamente en las relaciones “ilícitas” entre hombres y mujeres y en el incumplimiento de los deberes matrimoniales. Las fuentes revelan un sinnúmero de casos de amancebamientos: Miguel de Martos, vecino del lugar de

⁵⁶⁶ José Jesús García Hourcade y Antonio Irigoyen López, “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la edad moderna,” *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 15 (2006): 294; Marcos Martín, “Religión «predicada» y Religión «vívida»...,” 49.

⁵⁶⁷ Mandalà, *Il vescovo e la chiesa locale...*, 54; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 393–95; José Antonio Fuentes Caballero, “El sínodo diocesano: breve recorrido a su actuación y evolución histórica,” *Ius Canonicum* 21, no. 42 (1981): 543–66.

⁵⁶⁸ *Decreta Synhodi Dioecesanae Montis Regalis...*, fol. A2v.

⁵⁶⁹ Hernández Bermejo, “La moralización en el siglo XVIII...,” 327–30; Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral...,” 386.

⁵⁷⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 21r. La cursiva es mía.

Cogollos (1591) «[h]a muchos años que está amancevado con una muger casada»⁵⁷¹; Pedro Martín, guarda de campo de Gabia Grande (1591) estaba amancebado con una «muger casada cuyo marido está ausente»⁵⁷²; Jerónimo de León, calderero de Motril (1602), «trata con una muger casada»⁵⁷³, y muchos otros hechos de este tipo. Frente a estas situaciones los visitadores reaccionan habitualmente con sanciones y reprimendas: «castigué algunos peccados públicos y dejé algunas monitorias y dejé copia al vicario para que tenga cuidado si reincidieran de hacer cabeça de proceso y de remitir al Provvisor»⁵⁷⁴. Del memorial de visita a la villa de Motril (1591) resulta que un tal Diego de Vega fue encarcelado por amancebamiento con una mujer con la que, además, tuvo hijos⁵⁷⁵. En la visita de 1593, Pedro de Villarreal prohibió taxativamente y bajo la amenaza de sanciones muy severas cualquier tipo de comunicación entre Catalina del Campillo y Baltasar de Raya Barbero, dos vecinos de Motril:

«El licenciado Pedro de Villarreal visitador deste Arçobispado aviendo hecho información secreta de la vida y costumbres de los clérigos y legos de la dicha villa, y visto lo que dello resulta dixo que mandava y manda a Cathalina del Campillo que no trate ni communique en público ni en secreto con Baltasar de Raya Barbero, con el qual [h]a estado y está amancebada ni se junte más con él ni le consienta entrar en su casa en ningún tiempo de día ni de noche, so pena de diez ducados para obras pías a distribución de su señoría, y de quatro años de destierro desta villa y de la Ciudad de Granada en lo qual todo no lo cumpliendo y guardando assi la [h]a por condenada desde luego y lo mandara executar sin más processo y assi lo probeyó y mandó y firmó de su nombre»⁵⁷⁶.

En Bisacquino (1574), «facta insuper diligenti inquisitione de concubinarijs»⁵⁷⁷ se ordenó a cuatro habitantes del lugar a que se abstuvieran «a conversatione cuiusdam mulieris»⁵⁷⁸. En Corleone (1582), se ordenó a Jacopo La Rocca y a Jacopo La Veca hacer “vida

⁵⁷¹ AHAGr, legajo 127-F/25, fol. s.n.

⁵⁷² AHAGr, legajo 127-F/33, fol. s.n.

⁵⁷³ AHAGr, legajo 127-F/4, fol. 1r.

⁵⁷⁴ Es lo que afirma el visitador Diego Ramírez de Tejada en el curso de la visita a los lugares de Guadahortuna e Iznalloz (1600), AHAGr, legajo 127-F/10, fol. s.n.

⁵⁷⁵ AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 1r.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, fol. s.n.

⁵⁷⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 33v.

⁵⁷⁸ *Ibid.*; en particular, «iniunxit Alexandro Picciolo ut abstineat a conversatione cuiusdam mulieris sub poena onze 20 applicanda sacristiae M[ontis] R[egalis]». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

maridable” con sus mujeres⁵⁷⁹; en la misma ciudad, el año siguiente, se dictó una orden de *non conversando* para Mariano Ardizzone y Elena La Coletta, so pena de una multa pecuniaria para él y el castigo corporal (azote) para ella⁵⁸⁰. En Bronte (1598), un tal Agostino Scaracino fue enviado a la prisión y se mandó que no saliese de la cárcel hasta que no hubiese vuelto a vivir con su mujer⁵⁸¹; al mismo tiempo se ordenó a Michele Portaro y a Giovanni Cosimano, otros dos habitantes del lugar, que hiciesen vida maridable «sotto la pena che al Vicario parrà»⁵⁸². Los exiguos casos de amancebamientos descubiertos durante la visita a la parroquia de Santa Ana, en Granada (1643), fueron remitidos al provisor arzobispal para que los examinase y tomase las medidas necesarias⁵⁸³, mientras que la relación “escandalosa” entre un parroquiano de la iglesia de San José y una mujer “de mala vida” fue solucionada directamente por el visitador:

«De la aberiguacion secreta resulto contra un parrochiano de dicha Iglesia ser comprehendido en culpa escandalosa por haber tenido en su compañía y casa una muger de mala vida, al qual se le mandó que luego la echase y obedeció y agradeció con muchas lágrimas y sentimientos la correccion que se le hizo, diciendo que le pesaba de haber sido su mala vida ocasión de escándalo»⁵⁸⁴.

Cabe observar que cada visita se convierte en un instrumento de inspección sobre el cumplimiento de los mandatos de las visitas precedentes: en Bronte (1575), por citar un ejemplo, «Antonius Sparacogna adhuc no duxit in uxorem Malitia eius concubinam»⁵⁸⁵, mientras que «Cola Magno duxit Angelillam iuxta mandatum»⁵⁸⁶.

⁵⁷⁹ «Procuri che [...] faccia[no] vita con la moglie [...] procedendo con monitioni et iniunctioni bisognando». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 40r.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, fol. 47r.

⁵⁸¹ «Si mandi in carcere Agostino Saracino e non si scarceri finché non torni a vivere con la moglie». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 59v.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ «De la diligencia particular que se hizo inquiriendo si avia en dicha Parroquia de santa Ana peccados de escándalo o secretos resulto el haberse hallado estar amancebado un hombre casado con una muger soltera de cuyos nombres varios y casas en que viven se dio raçon y memoria al Probisor del Arçobispado. Assimysmo se aberiguo estar amancebados dos soltero y soltera de cuyos nombres y apellidos barrio y casas en que viven se dio quenta al Probisor de dicho Arçobispado. También resulto de la inquisición de la secreta estar amancebados dos solteros con muchissima nota y escándalo por ser la culpa muy de atrás. Diose quenta al Probisor deste Arcobispado y se le pidió que con todo cuidado se atendiese a esta causa para extinguir del todo este pecado y se le dio raçon de los nombres y apellidos barrio y casas en donde viven». AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de Santa Ana*, fol. 3v.

⁵⁸⁴ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia Parrochial de San Joseph*, fol. s.n.

⁵⁸⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 20.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

Durante la información *de moribus* del lugar de Quéntar (1595), el beneficiado Bartolomé de Ávila declaró al visitador Pedro de Villarreal que un tal Miguel Romero tenía mujer e hijos en un lugar de La Rioja cerca de Logroño y que, al vivir en Quéntar, no hacía “vida maridable”. Dicho hombre, convocado por el visitador, fue amonestado y obligado a vivir con su familia bajo la amenaza de una multa y de la expulsión del territorio arzobispal:

«vaya a hazer vida con su muger o la trayga a este lugar por vivir juntos y hazer vida maridable so pena de diez ducados para obras pías y de quatro años de destierro deste arçobispado»⁵⁸⁷.

Muchísimos son los casos de delaciones en el curso de las visitas. Dichas denuncias se convierten, por lo tanto, en un instrumento esencial para poder intervenir en las diversas situaciones locales: Ana Rodríguez, habitante de la villa de Motril (1605), por ejemplo, vino a declarar que «Francisco de Molina armador, vezino desta villa, viudo, trata y está amancebado con una muger casada»⁵⁸⁸, y que ésta «se va de noche a dormir con él y con tan poca verguença se desnuda y acuesta con él como si fuera su marido y ella es tan desonesta que no tiene recato»⁵⁸⁹. En el ámbito de la misma visita, otra testigo, Ana de Moya, denunció el amancebamiento entre María Giménez y Juan Fernández «porque los [h]a visto tratarse como marido y muger [...] y estar a pan y manteles como dizen»⁵⁹⁰.

En la misma villa, un caso de amancebamiento muy añoso – entre Domingo Naso y Mari López – y denunciado por muchísimos testigos en el curso de la “información secreta”⁵⁹¹, fue solucionado por el visitador Pedro de Villarreal (1593) con el envío a prisión y el orden de «cumularle todos los procesos»⁵⁹². El vicario Cristóbal Rubio, algún tiempo después, informó a la curia de que «el amancebamiento de Domingo Naso [h]a estado muy a la mira y que no ay reyncidencia ni nada y va bien por agora»⁵⁹³. A Hernán Ruiz de Mercado, acusado de amancebamiento con Marina de Peral, el visitador mandó que no conviviese con la dicha mujer bajo la amenaza de veinte ducados de multa y de seis años de “destierro”⁵⁹⁴. Sin embargo en este caso, según lo que informa el vicario de Motril, Hernán

⁵⁸⁷ AHAGr, legajo 127-F/28, fol. s.n.

⁵⁸⁸ AHAGr, legajo 127-F/3, fol. 3v.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*, fol. 5r.

⁵⁹¹ AHAGr, legajo 127-F/2, *passim*.

⁵⁹² *Ibid.*, fol. 64v. AHAGr, legajo 127-F/5, fol. 8v.

⁵⁹³ AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 67v.

⁵⁹⁴ «mandó a Hernán Ruiz de Mercado procurador en esta Villa que no trate ni se junte con Marina de Peral Viuda con quien está amancebado y vive en su casa della, y que se salga luego de la dicha casa y no viva más

Ruiz de Mercado había «vuelto a reynadir después que fue amonestado por su señoría en la Visita»⁵⁹⁵ y por lo tanto se le mandó presentarse en Granada «ante el provisor para un día después de Quasimodo, y si no lo cumpliere assi le podrá denunciar por publico excommulgado y le pondrá en la tablilla»⁵⁹⁶. Para Andrés de Almanchez, amancebado con Ana Ruiz y reincidente⁵⁹⁷, Pedro de Villarreal decidió emitir un mandamiento de prisión: «Almanchez se prenda por amancebado [...] y juntesele los processos passados»⁵⁹⁸. Francisca de Venere, vecina del lugar de Motril, «por temor de las censuras puestas por su señoría en la Visita»⁵⁹⁹, denunció el concubinato entre Catalina González y Juan Núñez⁶⁰⁰; a causa de dicha delación el visitador pudo amonestar a los dos y “remediar” la supuesta infracción⁶⁰¹.

Para los “reincidentes”, solía imponerse la detención. Pedro de Villarreal, en el curso de su visita a la costa, procedió “criminalmente” contra Jerónimo Pérez, labrador, y contra “fulana” Rodríguez, ordenando ponerlos en la cárcel por amancebados y relapsos⁶⁰².

Durante la visita a Motril de 1602, tras haber escuchado varias delaciones de concubinato en contra de Pedro Navarro y Juan Fernández⁶⁰³, solicitó la colaboración del alcalde del lugar para que ordenara a los alguaciles encarcelarlos:

con ella [...] y que no entre en su casa en ningún tiempo, ni hable ni communique con ella so pena de veynte ducados [...] y de seys años de destierro». *Ibid.*, fol. 17r.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, fol. 55r.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ «está amancevado con Anna Ruiz, muger soltera [...] y sabe esta testigo que la suso dicha Anna Ruiz [h]a parido dos o tres vezes por averse hallado en los partos y quando assi se hallava en los partos la decía a esta testigo la dicha Anna Ruiz que se avia hecho preñada del dicho Andrés de Almanchez y que aquellos hijos eran suyos». *Ibid.*, fol. 13v.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, fol. 65r.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, fol. 14v.

⁶⁰⁰ «declara que Joan Núñez soltero, soldado en esta Villa, es público y notorio que está amancevado con Cathalina Gonçalez, muger casada y que tiene hijos en ella, y esta testigo le [h]a visto entrar y salir muchas vezes assi de día como de noche [...] y [h]a oydo decir muchas vezes, que dice el dicho Joan Núñez que desea mucho ver libre a la dicha Cathalina Gonçalez para casarse con ella». *Ibid.*

⁶⁰¹ *Ibid.*, fol. 18v; AHAGr, legajo 127-F/2, fol. s.n.

⁶⁰² «El licenciado Pedro de Villarreal Visitador General deste Arçobispado de Granada por su señoría de don Pedro de Castro y Quiñones mi señor Arçobispo de Granada del consejo de su Magestad [...] hago saber al Alcalde mayor desta Villa de Motril, como yo procedo criminalmente contra Hieronymo Pérez labrador, y contra fulana Rodríguez, y al servicio de Dios nuestro, se conviene prender a los susodichos, y ponerlos en la cárcel desta Villa». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 21r. Sobre la eficacia de la acción represiva de las “transgresiones sexuales” llevada a cabo por la Iglesia véase el trabajo de Oscar Di Simplicio, *Peccato, penitenza, perdono, Siena 1575-1800: La formazione della coscienza nell'Italia moderna* (Milano: FrancoAngeli, 1994).

⁶⁰³ El panadero Juan de Herrera, por ejemplo, «siendo preguntado por el tenor del edicto» declaró que Pedro Navarro «está públicamente amancebado de dos años a esta parte con una muger casada» y que «es público y notorio que Juan Fernández, moço soltero está amancebado con una muger casada [y además] les [h]a visto muchas vezes encerrarse solos en casa de la dicha muger casada de día y de noche en ausencia del marido». AHAGr, legajo 127-F/4, fol. 1r. Por su parte Pedro de Mendoza, otro vecino de Motril, «dixo que ay

«A Vm. el Alcalde mayor de la villa de Motril hago saber que procedo criminalmente contra Pedro Naharro moço soltero, y contra Juan Fernández [...] por públicos amancebados y porque conviene al servicio de Dios que los suso dichos sean castigados. A Vm. pido y [...] requiero me dé su auxilio, y mande a uno de sus alguaziles prenda los suso dichos y los ponga en la cárcel pública desta villa y que della no sean sueltos hasta tanto que por mí se provee otra cosa»⁶⁰⁴.

En la ciudad de Bronte (1593), gracias a las revelaciones de *persone zelanti*, fue emitido un requerimiento contra Marco Galvagno, hombre casado, por frecuentar una joven soltera⁶⁰⁵, y contra Annibale Spampinato por *prattica dishonesta* con Margarita la Muscia; esta última fue castigada con la fustigación⁶⁰⁶. Un tal Giovanni Politi fue “corregido” «per pratica con la vedova di Antonino Adornetto»⁶⁰⁷, mientras que Pietro Saitta fue reprendido por maltratar a su padre⁶⁰⁸. En las delaciones presentadas durante la visita de 1595 fueron revelados casos de amancebamientos y de adulterios: «Andrea Puglisi non habita con sua moglie ma con Agatuzza sua cogina con la quale ha fatto un figlio. Antonio Pagano sta in pubblico concubinato con Angila Cernaro. Michele Portaro sta separato con sua moglie»⁶⁰⁹. Por lo que respecta al caso de Andrea Puglisi y de su prima fue luego dada la orden, en el año 1597, de encarcelar a los dos⁶¹⁰; lo mismo fue establecido por Michele Portaro si dentro de cuatro días no hubiese vuelto a vivir con su mujer⁶¹¹.

En la villa de Motril (1602), Marcos Narváez, “blanqueador de azúcar”, después de haber sido acusado por muchos vecinos de amancebamiento con María de Mendoza, fue

murmuración en el varrio donde vive este testigo de que Pedro Navarro moço soltero trata y está amancevado con una muger casada, cuyo nombre dixo al señor Visitador y no se pone aquí por su honestidad, y este testigo le [h]a visto muchas vezes entrar en casa de la dicha muger casada de día. Assimismo [h]a oydo murmurar y decir con publicidad que Juan Fernández soldado está amancevado con una muger casada cuyo nombre dixo al señor Visitador y no se pone aquí por su honestidad. Este testigo le [h]a visto entrar en casa de la dicha muger casada dos o tres vezes no estando el marido en casa y que esto es lo que save». *Ibid.*, fol. 2r-2v.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, fol. s.n.

⁶⁰⁵ «fu rivelato che Marco Galvagno congiugato tenea dishonesta Prattica con una giovane soluta, se li fecero le monitorie e finalmente si ci fece ingiuncione di onze 25 de non conversando». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 86.

⁶⁰⁶ «Annibale Spampinato congiugato di Adernò habitatore in questa terra, fu rivelato haver Prattica dishonesta con Margarita la Muscia, si fece l'ingiuncione ad esso di onze 25 et a detta Margarita della frusta». *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ «Si fece la correcciona a Pietro Saytta, che fu rivelato maltrattare ad Antonio Saytta suo Padre». *Ibid.*, fol. 87.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, fol. 107.

⁶¹⁰ «Fareti diligenza di havere per li mano ad Andria Puglisi, et Agatha sua coggina, et li carcerireti». *Ibid.*, fol. 172.

⁶¹¹ «Fare forzo che Micheli Portaro habiti con la moglie, et si fra quattro giorni non sono insieme, procedereti a carcere contro cui sarà il defetto, et non si excarceri se non dia securtà di stare insieme». *Ibid.*

interrogado directamente por Pedro de Villarreal y admitió que había «conocido y tratado carnalmente»⁶¹² con la sobredicha. Una vez aclarados los hechos, el visitador dictaminó el castigo que debía imponerse:

«En la Villa de Motril a seys días del mes de febrero de mill y seyscientos y dos años el señor Don Pedro de Villa Real, visitador deste Arçobispado, vistos los autos desta causa y la culpa que della resulta contra Marcos Narváez, moco soltero, y vezino desta villa y contra Mariana de Mendoça, soltera, dixo que les devia amonestar y le mandó que de aquí adelante no trate, ni communique en público ni secreto con Mariana de Mendoça, muger soltera, so pena de diez años de destierro desta villa y de seys mill maravedís para obras pías en que les da por condenado no lo cumpliendo. Y por la culpa presente les condenó en seyscientos maravedis y en las costas desta causa [otros 1070 maravedís]»⁶¹³.

El mecanismo de la delación convertía a todos los vecinos en potenciales controladores, en “gendarmes” al servicio de la estrategia de disciplinamiento requerida por las autoridades eclesiásticas. En Motril (1602), un tal Sebastián refirió al visitador que la mujer de Pedro Hernández, «no confesa ni cumple con la Iglesia, ni va a missa»⁶¹⁴ y que él había prestado mucha atención «por ver si va a missa, [pero] nunca le [h]a visto»⁶¹⁵, añadiendo en conclusión que «se passavan los términos que la Iglesia da y [...] ella no avia confessado»⁶¹⁶. Además, nuestro diligente testigo reveló que un tal Pedro de Robles estaba amancebado con una mujer casada, «cuyo marido anda ausente mucho tiempo y lo sabe este testigo porque en Almuñécar les conoció, viven juntos y tratanse como si fueren casados»⁶¹⁷. Isabel Ruiz, mujer de la villa de Motril, denunció un caso de concubinato entre Martín López y Catalina Gutiérrez y lo sabía por cierto porque «entre el aposento desta testigo y el de la dicha Catalina Gutiérrez no ay más de una pared rota y vieja desde donde se oye todo»⁶¹⁸. Otro testigo, Martín Cobo, les había visto «salir de madrugada y entrar a medianoche»⁶¹⁹. Un deponente bastante locuaz fue Gaspar de Alarcón, que denunció más de ocho casos de amancebamiento y sugirió encima que «sería bien reprender a Juan Pérez de Mera, viejo de ochenta años, porque entra muy de ordinario en

⁶¹² AHAGr, legajo 127-F/4, fol. s.n.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.*, fol. 17v.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ *Ibid.*, fol. 12r.

⁶¹⁹ *Ibid.*, fol. 8v.

casa de [una] criada»⁶²⁰. En ese mundo hecho de “susurros” y “murmuraciones”, los visitantes conseguían, como acabamos de ver, informaciones valiosas para corregir los abusos y castigar a los culpables.

Cabe señalar que solamente en muy pocos casos encontramos procedimientos por “blasfemia”. En Bisacquino (1581), por ejemplo, se dio orden al vicario lugareño de recopilar informaciones contra un tal Antonio de Nicolosi, acusado de haber expresado palabras injuriosas⁶²¹, mientras que en Bronte (1598) Francesco Calato, habitante del lugar, fue condenado a asistir a la misa con una vela encendida en las manos «per le biasteme»⁶²² proferidas. Durante la visita a la parroquia de San Cecilio, en Granada (1643), «se amonestó y exortó a un parrochiano della que daba mal exemplo con juramentos y maldiciones a todas oras que se enmendase y no diese lugar a que se procediese al castigo»⁶²³. En Piana dei Greci (1592), se estableció que quienes blasfemaban por primera vez tuviesen que pagar una multa de quince carlinos, mientras que a partir de la segunda tenían que ser encarcelados. En los casos más graves había que enviar los “sacrílegos” a Monreale para ser penitenciados:

«A chi fa santo il demonio per la prima volta carlini quindici. La 2a sette giorni di carcere, et per la terza volta mandarlo a Monreale a i superiori per darli la penitentia [...] Chi biastemmia in qualsivoglia altro modo si mandi a Monreale [...]. Chi giura per il sangue, per il corpo, per l'anima di Dio [...] si mandi a Monreale ut supra»⁶²⁴.

En la villa de Motril (1593), tras haber recopilado distintas informaciones y testimonios, el visitador Pedro de Villarreal amonestó a los oficiales del cuerpo de guardia por jugar a los naipes, a las bolas y a otros varios juegos⁶²⁵. En este contexto de represión y disciplinamiento de las costumbres de los fieles, cierta atención se dirige también al comportamiento que toda persona debía adoptar dentro de la iglesia; comprensiblemente estaba vedado charlar, hacer tratos o jugar en los templos, así como tener animales cerca del edificio sagrado tal y como refiere la visita a Piana dei Greci de 1574: «non fieri in ecclesia parlamenta, confabulationes, negotia, ludos, sub poena pro prima vice unius unc.,

⁶²⁰ *Ibid.*, fol. 15r.

⁶²¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶²² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 239.

⁶²³ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de San Cecilio*, fol. 4v.

⁶²⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 85r.

⁶²⁵ «de ordinario ay juego en el cuerpo de guardia». AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 8v; AHAGr, legajo 127-F/32, fol. s.n.

pro secunda quattuor applicandarum fabricae [...]. Item a nenime teneri iuxta ecclesias animalia»⁶²⁶.

Otro ámbito estrictamente controlado era el de las limosnas. Muy a menudo se disponen sanciones en contra de los que piden limosnas sin autorización de la curia metropolitana: en Piana dei Greci (1582), el arzobispo De Torres II ordenó al vicario que no permitiese a los peregrinos que estuviesen sin licencia arzobispal «andar domandando per l'Aere con immagini o altro»⁶²⁷; en Bronte (1597), el visitador general Jacobo Gotto decretó que «nella chiesa maggiore, et altre non si cerchi limosina da persona nissuna»⁶²⁸ so pena de perder las limosnas y de ser encarcelado. Además, algunos años antes, debido a varias infracciones, fue establecido que nadie pudiese pedir limosna en la tierra de Bronte sin la licencia del vicario⁶²⁹.

Mediante la lectura de los documentos de la visita es posible percatarse del esfuerzo realizado por las autoridades eclesiásticas para suprimir no sólo todos los rituales “mágicos y supersticiosos”, sino también cualquier tipo de rito no conforme o juzgado inconveniente. Durante la visita a Motril de 1602, un tal Valentín Rosales enseñó al visitador Pedro de Villarreal los ensalmos que solía recitar para sanar heridas y llagas con el fin de que fuese evaluada su licitud⁶³⁰; sin embargo el visitador, una vez constatada la disconformidad de dichos ensalmos, mediante auto específico, notificó y obligó al dicho

⁶²⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 3v.

⁶²⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 35v.

⁶²⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 170.

⁶²⁹ «D'alcuni tempi in qua s'ha conosciuto quanto personi ricercano la elemosina forse che non con tanta loro necessità percìo per ovviare ad alcuni inconvenienti che potriano succedere si ordina che d'hoggi inanzi nessuno citatino o forastiero di qualsivoglia stato, grado e condicione che sia habbia né presuma ricercare né domandare elemosina per detta terra, e suo territorio senza espressa licenza in scriptis del Vicario, e facendosi il contrario che si possino carcerare». *Ibid.*, fol. 82.

⁶³⁰ «Pareció un hombre que se dixo llamar Valentín Rosales, hombre soltero. Viene a declarar como este declarante haze un ensalmo para heridas y llagas para que el dicho Visitador lo examine y le mande lo que ha de hazer [...] y que el ensalmo es como se sigue. Nombre de Jesús + Jesús + María Jesús + (esto lo dize tres vezes). Dize luego tres padre nuestros y tres avemaría, y haze que la bendiga si hay mucho peligro la herida a por nombre de la santissima Trinidad. El luego dize sangre tente en ti' como mi señor Jesu Christo se tuvo en si'. Sangre tente en tus venas, como mi señor Jesu Christo se tuvo en sus venas. Sangre tente fuerte, como mi señor Jesu Christo se tuvo al tiempo de la muerte. Bendita santa Elisabet que parió a s. Juan Baptista, y benditissima santa Ana que parió a la virgen María. La virgen María parió al buen Jesús Nazareno en el portal de Belén para remedio de todo el pueblo humano. Como estas palabras son verdad, y yo la creo [h]oy lo confieso que por misterio de estas sanctissimas palabras, vos mi señor Divino Jesu Christo seays servido de hazer sana y salva esta herida, e la querrays guardar de fuego, frialdad, [...] y a vos mi señor Jesu Christo os ruego que vollays sanar desta mano esta herida de donde yo saco la mía. En nombre de Jesús + Jesús + María Jesús +. Esta bendición se haze tres vezes como a principio, y si es llaga o herida le nombra como es, y si es llaga y tiene cáncer se nombra para atajar el cáncer, y antes de començar el ensalmo bendize el vino»; además, los vendajes y la herida los bendicía así: «En nombre de Jesús + Jesús María + Jesús + la mano de Dios padre + y del hijo + y del spiritu sancto + trinidad entera. Padre y hijo y spiritus sancto tres personas y un solo Dios verdadero. Te bendigo vino, vendas y herida». AHAGr, legajo 127-F/4, fols. 3v-4r.

Rosales a renunciar⁶³¹. En 1598, en Bronte, el arzobispo Ludovico de Torres II «penitentìò Margarita Carantia con una candela accesa a la messa per la persecutione de malefitijs»⁶³². Durante la visita a Piana dei Greci de 1576, el arzobispo Ludovico de Torres I recordó al vicario lugareño, don Demetrio Bulgaro, que la facultad de absolver de los pecados *di magaria e di superstitioni* correspondía al obispo⁶³³.

Un ejemplo extraordinariamente interesante reside en el intento de erradicar la práctica de la “reputazione” de los difuntos, o sea de los llantos, de los gritos y de los gemidos que algunas mujeres – remuneradas a tal fin – solían hacer durante los velatorios y los entierros⁶³⁴.

Dicha práctica, muy difundida en los lugares de la archidiócesis de Monreale, especialmente en la ciudad de Bronte, no podía tolerarse en cuanto contrariaba la esperanza cristiana de la vida eterna⁶³⁵; por este motivo abundan en los mandatos de visita de Monreale las disposiciones en contra de tal costumbre. A los vicarios de Bronte y de Bisacquino (1574) se les mandó que por ninguna razón permitiesen a las plañideras – en Sicilia llamadas “reputatrici” – poder llorar los muertos en la iglesia:

«reputatrices in ecclesijs in posterum nullo pacto permitti sub poena pro prima vice unc. una, pro secunda unc. quattuor applicandarum fabricae et sacristiae matris ecclesiae»⁶³⁶.

En el memorial de visita de Bronte de 1575 se ordenó adoptar sanciones rigurosas⁶³⁷ y en la de 1577 se exhortó nuevamente al vicario a castigar a las plañideras y a todas las que enseñaban a “reputare”⁶³⁸. Lo mismo pasó en Piana dei Greci (1590)⁶³⁹. En varias visitas a

⁶³¹ *Ibid.*, fol. 3v.

⁶³² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 239.

⁶³³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 11v.

⁶³⁴ Salvatore Salomone Marino, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, (Palermo: Il Vespro, 1979) [ed. orig. 1886]; José Manuel Sutil Pérez, “Los autos de visita del obispo y las costumbres populares,” *Memoria Ecclesiae*, no. 15 (1999): 378. «Insuper ad aures nostras pervenit, quod mulieres nostrae iurisdictionis, cum mortui ad sepulturam deferuntur, ipsae more Gentilium mortuos associantes clamoribus, et ululatus potius exequias impediunt, quam aliquid pietatis opus exercere videntur. Immò quod peius est, in sepulturam descendunt mortuos deplorantes, quod fieri omninò non est permittendum». *Synodus dioecesis...*, fols. 81–82.

⁶³⁵ Mandalà, *Il vescovo e la chiesa locale...*, 125ss.

⁶³⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 8; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶³⁷ «Reputatrices adhuc de nocte, et secreto audiuntur aliquando, contra non nullas, contra quas inquit, mandavit quod cum rigore procedatur ad poena». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 19.

⁶³⁸ «Che proceda alle pene contra le reputatrici, et contra quelle che insegneranno a reputare, facendogliene quando bisognasse ingiuntione, et non permetta che Donna niuna descenda nelle carnarre sotto pena di scomunica, se non a chi tocca sepelire». *Ibid.*, fol. 26.

⁶³⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 54r y 67r.

Bisacquino fueron establecidas penas de una onza «contra li Reputatrici»⁶⁴⁰, en consonancia con lo dispuesto en las sinodales de 1575: «Preficae, quas in hoc Regno Reputatrices vocant, nulla ratione permittantur, et quoties deliquerit poena unius unciae plectantur»⁶⁴¹. Con el paso de los años las sanciones en contra de las plañideras se volvieron cada vez más estrictas, llegando a contemplar el destierro, la fustigación – «Reputatrices, quae in funeralibus, more Gentilium, lugubribus cantiunculis defunctos deplorant, poena fustigationis, seu perpetui exilij plecti statuitur»⁶⁴² – e incluso la excomunión:

«Si facci tre ammonitioni in tre domeniche sequenti sotto pena di scomunica contro le donne che reputeranno morti, et che entreranno nelle sepulture, et occorrendo il caso che reputeranno, o entriranno in dette sepulture constando per dui testimonij si proceda contro loro come scomunicati et se li interdica l'uso della Chiesa»⁶⁴³.

Pese a estas reiteradas reprensiones progresivamente más severas, contenidas tanto en los mandatos de visita como en las constituciones sinodales⁶⁴⁴, la práctica de “reputare” los difuntos continuó estando muy presente en los pueblos de la archidiócesis de Monreale. Se trataba de una dificultad objetiva que hay que poner de manifiesto a la hora de analizar la capacidad de las autoridades eclesiásticas en extirpar prácticas y costumbres extremadamente arraigadas a nivel popular⁶⁴⁵.

Conjuntamente a la cuestión de las “lloronas” se condena también la costumbre, femenina, de *acconciare li corpi de defonti*, o sea de engalanar a los muertos:

«E poiché fra gli altri errori che in discorso di visita in questa terra di Bronte si habbia inteso, è il disordine causato dalle donne ch'entrano nelle sepulture per acconciare li corpi de defonti, per lo che oltra lo errore ni ponno seguire alcuni inconvenienti, perciò da parte di detto signor Visitatore si ordina che de cetero nissuna persona nobile, o ignobile che fosse di qualsivoglia stato, sesso, grado, o condicione presuma intrare in dette sepulture sotto pena di onze cinco, applicandi ad opere pie»⁶⁴⁶.

⁶⁴⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶⁴¹ *Decreta Synhodi Dioecesanæ Montis Regalis...*, fol. B1r.

⁶⁴² *Decreta Diocaesanae synodi Montis regalis. Anno Domini 1595 celebratae*. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 4, fol. 2r.

⁶⁴³ Visita a Bronte de 1597. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 170.

⁶⁴⁴ *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 63.

⁶⁴⁵ Cleto Corrain y Pierluigi Zampini, “Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani della Sicilia, della Sardegna, della Corsica,” *Palestra del clero*, 1967, 28–31.

⁶⁴⁶ Visita a Bronte de 1593. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 81.

Paralelamente, se reprueban todos los usos y las creencias “supersticiosas” relacionadas con los difuntos, como por ejemplo las de colocar amuletos en el féretro o de conservar pedazos de ropa del fallecido o de tierra de la sepultura⁶⁴⁷.

Otro ámbito objeto de especial atención por parte de los visitantes residía en la observancia de los preceptos eclesiásticos, particularmente aquellos inherentes a la obligación de “guardar las fiestas”. La “resulta de visita” de la ciudad de Bronte de 1575, en tal sentido, nos informa de que habían sido suministradas las sanciones previstas para los que habían contravenido dicho deber: «poena violantium festa applicatur et erogantur iuxta decretum»⁶⁴⁸. En Altofonte (1607) fue dada la instrucción de encarcelar a los “vagabundos” y a los “jugadores” porque por sus adicciones no iban a oír misa⁶⁴⁹ y en Piana dei Greci (1574) de imponer penas económicas para los transgresores⁶⁵⁰. En la misma localidad, en 1579, el arzobispo De Torres I ordenó a los notarios que no redactasen contratos en los días de precepto⁶⁵¹, en 1581 «ordinò che il Vicario Foraneo habbia gran cura in far osservare le feste esigendo le pene con ogni rigore»⁶⁵² y su sucesor, en 1592, vedó a los carniceros vender carne durante la cuaresma⁶⁵³.

Las actividades laborales durante los días de fiesta representaban un problema recurrente en las villas de Motril y de Almuñécar; aquí, la mayoría de las ocupaciones estaba vinculada a las actividades pesqueras y a los ingenios de azúcar. Durante las distintas inspecciones llevadas a cabo en el curso de las visitas resultaba que a menudo los trabajadores de esos sectores no paraban sus labores en los días de precepto⁶⁵⁴, de ahí que los visitantes empezaran a ser más estrictos a la hora de conceder las derogaciones para

⁶⁴⁷ «Mandamus etiam parochis ut auctoritate nostra excommunicationis etiam proposita poena, prohibeant ne imprudentes foeminae, aut viri, in defunctorum manibus, vel feretro quidquam superstitionisè deponant; nec in foveam, in qua defunctus sepeliendus est, descendant; nec aliquid de vestibus defuncti, vel de terra sepulturae extrahant; nec tandem alia huiusmodi faciant, quae simplicium hominum animas a vera pietate ad inanes cultus, et superstitiones deflectant: prout hactenus in aliquibus nostrae Dioecesis locis factum esse ad aures nostras pervenit». *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fols. 62–63.

⁶⁴⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 20.

⁶⁴⁹ «Contra li vagabondi, et giocatori, chi per giuocar lasciano di sentir la missa li domminichi, et festi di precetto si proceda con carcirationi, et si ni dia aviso a Monreali». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 51v.

⁶⁵⁰ «Item violantes festa expignoruri in carolinis quindicem». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 3v.

⁶⁵¹ «praecipit notaijs ne contractus diebus festis celebrent». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 29r.

⁶⁵² *Ibid.*, fol. 33r.

⁶⁵³ «Che li Bucceri sotto pena di onzi quattro da applicarsi a luoghi et opre pie non possano ne debbano vender carne nelli sopra detti tempi quadragesimali». *Ibid.*, fol. 85v.

⁶⁵⁴ El vecino Juan Pérez, de Motril, «en quanto a la guarda de las fiestas dixo que en los yngenios de açucar en dia de fiesta [...] suelen trabajar». AHAGr, legajo 127-F/3, fol. 12v.

poder trabajar. El vicario de Motril, Cristóbal Rubio, fue regañado por el arzobispo Pedro de Castro (1593) por la “desenvoltura” con la que otorgaba las licencias para poder trabajar «de lo qual resulta que los pescadores y mucha gente del lugar se quedan sin oyr missa y la yglesia está sola sin gente»⁶⁵⁵; por consiguiente, a partir de entonces el arzobispo pretendió ser informado sobre la cuestión y que el vicario tuviese «un libro numerado y que registre en él todas las licencias [...] sin faltar ninguna»⁶⁵⁶. En Almuñécar (1603), se recomendó al vicario que al facilitar las licencias «para pescar, y para los ingenios vaya siempre conforme a los autos que su señoría tiene proveydo cerca desto»⁶⁵⁷, y en el curso de la visita a Motril de 1605 el arzobispo Pedro de Castro mandó al vicario de la parroquia que no concediese licencias en esos días sin el consentimiento de la curia metropolitana⁶⁵⁸. En la misma localidad (1603), por lo demás, mucha gente no acudía a la misa con ocasión de los *naranjazos*, una fiesta celebrada por los habitantes de la villa en la que solían pasar, según lo que revela nuestra fuente, “muchos desconciertos”⁶⁵⁹.

Las averiguaciones sobre el cumplimiento del deber anual de confesión representaban indiscutiblemente un paso obligado. En la visita a Bronte de 1584 se exhortó al vicario lugareño de hacer la “búsqueda” de todos los que no se hubiesen confesado y comulgado⁶⁶⁰; éstos, tenían que ser amonestados, y si persistían en el “error” incurrían en la excomunión: «Fareti diligenza di trovare quelle persone che no si sia confessato et comunicato la pasca, farni nota, admonirle et non si confessando darli per excommunicati et interdetti»⁶⁶¹. En Bisacquino (1592) se estableció dividir en seis partes el territorio de la parroquia y encomendar cada “porción” a un curato para que se ocupase de la “descripción

⁶⁵⁵ AHAGr, legajo 127-F/2, fol. 60r.

⁶⁵⁶ «y advertid al notario que si en esto faltare mandaré castigarle con rigor y procederá también contra vos porque esto a de correr por buestra cuenta». *Ibid.*, fol. 60r-60v. El beneficiado Valverde de Motril, por su parte, en una carta enviada al arzobispo en el año 1602, reportó los inconvenientes y las quejas de los armadores y pescadores al respecto: «Los Armadores y gente de la mar tienen por riguroso el auto de vuestra señoría porque dicen que la pesquería es de noche y los mejores lances al Alba y de no pescarlas en los días de fiesta se pierden por el mucho gasto que tienen. El inconveniente que ay en dar las licencia para hazer las albas es que aviendo travajado toda la noche hasta el día mal podrán venir a oyr missa». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1602 Visita a Motril*, fol. s.n.

⁶⁵⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁶⁵⁸ «que a los armadores, laudereros, gente de la mar, y de los Ingenios, no de licencia para trabajar los días de fiesta». AHAGr, legajo 127-F/3, fol. s.n.

⁶⁵⁹ «dixo missa su señoría y a la tarde tuvo una plática el padre Hernando Rodríguez con que se escusó mucha gente de asistir a los naranjaços [...] y la gente de la Villa celebró su fiesta de naranjas, uvo muchos desconciertos y en diferentes partes muchas pendencies de cuchilladas. No sucedió desgracia notable, la Gloria a Dios». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1603 Visita de la costa*, fol. s.n.

⁶⁶⁰ «Passato dominica si faccia la cerca [...] di quelli che non fussino confessati et comunicati». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 71.

⁶⁶¹ Visita a Bronte de 1598, *Ibid.*, fol. 243.

de las almas” y sobre todo para que pudiese tomar medidas rápidas contra los que no se hubiesen confesado o comulgado en el periodo de la Pascua:

«Che la terra si divida in sei equali parti o reggioni et ogniuna delle sei parti si assegni ad uno delli sei curati il quale sia obligato fare la descrizione delle anime che sono nella parte ad esso toccante per poterse provvedere a quelli che non si comunicano nella Pasca»⁶⁶².

Otro aspecto que los visitadores tenían en cuenta durante las inspecciones era la averiguación y el consiguiente castigo de todas las especulaciones usurarias. El vicario de Bronte (1582), fue encargado de recopilar informaciones sobre los negocios en «suspitione di usura»⁶⁶³ y de enviarlas a la curia de Monreale⁶⁶⁴. En Piana dei Greci (1634), un tal Nicola Casesi informó al visitador Ludovico Alfonso de los Cameros que Paolo Micheli y Giuseppe Matranga, dos habitantes del lugar, desde hacía tiempo estaban implicados en negocios usurarios, mediante los que «hanno oppresso, e depaupertato la maggior parte del Populo di quella terra facendo ordinariamente negotij illiciti»⁶⁶⁵, como por ejemplo tener «a pretij alti li frumenti in ditta terra vendendoli ordinariamente a prezzi exorbitanti et alti assai più del prezzo comune e corrente»⁶⁶⁶. No obstante eso, el visitador – debido a la escasez de tiempo que le impedía quedarse largamente y pretendiendo al mismo tiempo «che li peccati pubblici non restino impuniti»⁶⁶⁷ – delegó al vicario lugareño la recopilación de informaciones adicionales a enviar luego a Monreale para ser debidamente evaluadas⁶⁶⁸.

La visita pastoral servía asimismo para allanar las discordias intestinas a la comunidad. En la localidad de Bisacquino (1574), el arzobispo De Torres I, tras haber hecho la inquisición *de inimicitii* «persuasit Antonino de Bonis [...] et Antonino de Perronis, ut fierent amici et sie in eius presentia ad invicem se fuerunt amplexati»⁶⁶⁹. Unos años más tarde (1596), el

⁶⁶² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.; dicha disposición fue luego recomendada también en los decretos generales de la archidiócesis de Monreale (1596): «La città, o Terra dilla Diocesi si divida in curati in equali parte, o quartiri quanti sono li curati di esse, et a ogn'uno s'assigni la sua parte per fare la descrizione dell'anime. [...] La descrizione dell'anime si rinovi ogn'anno la Quaresima acciò più facilmente si veda chi è mancato di comunicarsi nella Pascha». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 9r-9v.

⁶⁶³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 56.

⁶⁶⁴ «ne pigli informazioni et quelle mandi alla corte metropolitana di Monreale». *Ibid.*

⁶⁶⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ «prendireti li debiti informazioni [y las] mandireti a noi e nostra Gran Corte Metropolitana per providersi quello sarà di giustitia». *Ibid.*

⁶⁶⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 33v.

arzobispo De Torres II «fece ratificare la pace per li Fiorini, Bona, et Plaia»⁶⁷⁰. Lo mismo se hizo en Piana dei Greci, en el año 1574, entre los notarios Jura Dolce y Giovanni D'Orsa y, sobre todo, entre las familias Matranga y Guzzotti «interquos erant graves inimicitia propter homicidium commisum in persona Petri Matranga»⁶⁷¹. En la misma localidad, en 1583, se ordenó al vicario del lugar que enviase a Monreale, una vez terminada la visita, las familias Mostacci y Mandalà «per trattare la pace»⁶⁷².

Si la retirada o la denegación de las licencias representaba el instrumento más utilizado para atemorizar o castigar al clero indisciplinado, por lo que respecta a los laicos los visitantes solían proceder generalmente con la imposición de sanciones económicas o con la amenaza de la excomunión. En los casos de concubinato, por ejemplo, los reos se enfrentaban a la excomunión después de tres públicas admoniciones, tal y como se refleja en la documentación de la archidiócesis de Monreale:

«Facciansi tre canoniche monitioni a concubinarij in presentia de testimonij et non emendandosi canonicamente si dichiarino per escommunicati conforme al decreto del Concilio Tridentino sess. 24 cap. 8 dandone aviso alla Corte Arcivescovile di Monreale, non absolvendoli senza ordine di quella»⁶⁷³.

En algunas situaciones los visitantes no dudan en imponer el destierro. Es el caso de Antonino Spitaleri, que fue inhibido del acceso a la ciudad de Bronte «quod eodem tempore duabus in uxores ducere promiserat»⁶⁷⁴.

Como hemos podido comprobar con ocasión de la *visitatio clericorum*, también por lo que respecta a los seglares constatamos la concesión de indultos a cambio del pago de una determinada cantidad de dinero; Pietro di Latino, molinero de Corleone, condenado previamente por adulterio obtuvo la gracia previo pago de cuatro onzas: «solvendo unc. quatuor de reliquis habeat gratia»⁶⁷⁵.

Ahora bien, en distintas ocasiones los resultados de las investigaciones llevadas a cabo eran, a los ojos de los visitantes, muy satisfactorios. Así, por ejemplo, refiere el informe sobre la parroquia de San Cecilio, en Granada (1643):

⁶⁷⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶⁷¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 4r.

⁶⁷² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 39v.

⁶⁷³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 60r-60v.

⁶⁷⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 40v.

⁶⁷⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.

«todo se halló con limpieza y aseo y aunque dicha parrochia es muy pobre la debocion de los feligreses della es grande y con grande edificación y exemplo acuden todos los domingos a rezar el Rosario de Nuestra Señora; agracediosele y alabosele mucho mandando que lo continuasen»⁶⁷⁶.

En la parroquia de San Cristóbal, en el ámbito de la misma visita, «no se halló cosa que necesitase de remedio tocante a las buenas costumbres y exemplo de los parrochianos»⁶⁷⁷. Lo mismo puede decirse de la iglesia de San Nicolás: «no se halló cosa que al presente necesitase de remedio en quanto a costumbres, solo se mandó al sacristán que no admitiese en dicha iglesia retraídos por quanto salían de noche y se juntaban con ellos gente inquieta»⁶⁷⁸. Durante la visita de Ludovico de Torres I a Piana dei Greci (1574), el prelado no encontró ningún caso de concubinato que sancionar y remediar: «facta insuper diligenti inquisitione de concubinarijs nullos reperit»⁶⁷⁹.

La visita pastoral representaba una oportunidad para comprobar la implementación de los dictámenes conciliares en materia sacramental. En particular, el alineamiento del matrimonio con la normativa tridentina fue objeto de análisis minuciosos por parte de los visitantes. En Bronte (1574), la inspección encomendada por Ludovico de Torres I a Sallustio Taurisio, juez ordinario del arzobispado, «ut caperet diligentem informationem de aliquibus quos audierat in gradu prohibito contraxisse»⁶⁸⁰ produjo la detección de varias situaciones de irregularidad, aunque cabe decir que la mayoría de los matrimonios con el grado de parentesco disconforme había sido celebrada antes del Concilio de Trento⁶⁸¹.

El año siguiente, gracias a los interrogatorios de la “información secreta”, el prelado descubrió que otro habitante de Bronte había contraído matrimonio en grado prohibido y que un tal Francesco Imenio pretendía casarse con una mujer con la que estaba

⁶⁷⁶ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parroquial de San Cecilio*, fol. s.n.

⁶⁷⁷ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parroquial de San Cristóbal*, fol. s.n.

⁶⁷⁸ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parroquial de San Nicolás*, fol. 6v.

⁶⁷⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 4r

⁶⁸⁰ *Ibid.*, fol. 40r.

⁶⁸¹ «Magistrum Dominicum Longitanum cum Jaima de Amato affines in 1° et 3° affinitatis gradu ignoranter, et ante concilium matrimonium contraxisse, ex quo filias quattuor procreaverant.

Jo[sephum] Colam Saitam cum Antonina Capitia affines in quarto affinitatis gradu ignoranter, et ante concilium matrimonium contraxisse, ex quo filios procreaverant.

Petrum Saittam cum Noram Hospitalieri in quarto consanguinitatis gradu coniunctos ignoranter et ante concilium matrimonium contraxisse ex quo sobolem procreaverant.

Baptistam Lo Castro cum Dominica Montileoni in quarto consanguinitatis gradu coniunctos ignoranter, et ante concilium matrimonium contraxisse ex quo sobolem procreaverant.

Philippum Medulam cum Laurentia Ranso affines in quarto consanguinitatis gradu ignoranter post Concilium, dum in ecclesia monitiones fiebant, matrimonium contrahere volentes tamque vir et uxor se carnaliter coniunxerunt, seque huiusque etiam post scientiam perseverasse, absque alia sacerdotis coniunctione et benedictione». *Ibid.*, fol. 40r-40v.

emparentado⁶⁸². Por cierto, los vicarios estaban obligados a recoger informaciones a tal respecto y a tramitarlas a la curia metropolitana⁶⁸³.

Durante la visita a Piana dei Greci del año 1576, el visitador quiso subrayar que cada fiel tenía la obligación revelar al vicario del lugar cualquier información inherente a matrimonios “ilícitos” so pena de pecado mortal⁶⁸⁴; paralelamente concedió al vicario, Don Demetrio Bulgaro, la facultad de impedir el acceso a la iglesia, durante la celebración de las misas, a todos los que se hubiesen casado en “grado prohibido”⁶⁸⁵. Dos años más tarde, el arzobispo De Torres I ordenó a dicho vicario que no permitiese «in modo alcuno che per l'avvenire si facciano matrimonij tra congiunti in quarto grado»⁶⁸⁶. En Bisacquino (1581), el visitador mandó que se impidiera el matrimonio entre Filippo Porcaro y una mujer, de la que no menciona el nombre, por estar en grado prohibido⁶⁸⁷. En la misma localidad, algunos años antes (1574), el prelado había dictado que se prestara atención al caso de Ludovico Anselmi «accusatum quod filiam susceperit ex Olympia Cannella, cognata in 3° gradu»⁶⁸⁸.

Ahora bien, por lo que respecta a los matrimonios ya celebrados es preciso decir que normalmente solía ser concedido – a cambio del pago de un canon – una especie de “indulto” que regularizaba la situación, tal y como parece indicar el memorial de visita para el vicario de Bronte del año 1579:

«Farete una nota di quelli che si trovano congiunti in grado prohibito, narrando con verità tutti il caso, et la potestà o ricchezza delle parti, et ce la manderete quanto prima, acciò si possan procurar le dispensationi. Et fra tanto con ingiuntione ordinarete che non praticino insieme carnalmente»⁶⁸⁹.

⁶⁸² «Fuit detectum Joannellum Comintinum contraxisse in gradu prohibito prout in informationibus quae transmittuntur. Et quia Franciscus Himenius intendit in uxore ducere Claram Vitalem eius affinem». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 20.

⁶⁸³ «Vicarius accipiat informationes, et transmittat ad curiam metropolitanam». *Ibid.*, fol. 30.

⁶⁸⁴ «che ogn'uno che sapera che tra quelli che contratteranno li matrimonij ci sia parentela o pur qualche altro legitimo impedimento è obligato a rivelarlo sottopena di peccato mortale». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 11v.

⁶⁸⁵ «Avvertirà molto bene che tutti quelli che [...] contrattaranno matrimonio in gradu prohibito, o d'affinità o di consanguineità et eorum habitaranno insieme li può prohibir che non entrano in chiesa al tempo della celebratione della messa». *Ibid.*, fol. 11r.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, fol. 25r.

⁶⁸⁷ «Prohibirete il commercio di Filippo Porcaro con una donna con che tratta matrimonio essendo in grado prohibito». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 32.

Alinear el matrimonio a la normativa tridentina significaba también prohibir la convivencia entre los prometidos antes de las publicaciones canónicas y de la bendición nupcial⁶⁹⁰. En Piana dei Greci (1582), el prelado en visita ordenó al vicario del lugar hacer «iniunctione a ziti [a los novios] de non conversando finché non saranno congiunti in facia ecclesia sotto pena di once dieci»⁶⁹¹. Las penas contra los infractores podían ser muy severas, como atestigua un memorial de Bronte de 1582 que preveía para los hombres desobedientes una multa de diez onzas y la cárcel⁶⁹². En Granada, en la parroquia de Santa Ana (1643):

«Hizose escrutinio para saber los que no están velados de que resultó hallarse que no avian cumplido con esta obligación 30 de lo qual se dio noticia al Provisor dándole memoria de las personas por sus nombres y apellidos hombres y mugeres y en qué barrios y casas viven de dicha Parrochia de santa Ana»⁶⁹³.

Durante las visitas a la localidad de Bronte se condenan repetidamente algunos comportamientos relacionados con el matrimonio, como por ejemplo la costumbre que tenían algunos hombres casados de prometer a otras mujeres de volverse a casar una vez que la cónyuge hubiese fallecido. Dicha trasgresión, si descubierta, suponía la excomunió⁶⁹⁴. También en estos casos, la delación constituía un arma poderosa para el disciplinamiento de las conductas y la represión de las infracciones. Durante la visita de 1593, gracias a algunas *revelazioni* obtenidas por *persone zelanti* fue desenmascarado un tal Antonino Minissale, culpable de haber prometido matrimonio a Angela di Grigola, estando todavía casado: «fu revelato Antonino Minissale di Antonino di trattare

⁶⁹⁰ Daniela Lombardi, *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi* (Bologna: Il Mulino, 2008), 97ss; Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento: una introducción histórica* (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008), 115; Josué Fonseca Montes, “La práctica sacramental en tiempos de la confesionalización: Cantabria, siglos XVII y XVIII,” *Espacio, tiempo y forma*, Serie IV, Historia Moderna 21 (2008): 59–62.

⁶⁹¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 35v.

⁶⁹² «sapendo alcuni conversar con le moglie senza esser sposati dalla chiesa il Reverendo vicario ne pigli informatione et quelli carceri per potersi esquire contra di loro la pena di onze 10». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 54.

⁶⁹³ AHAGr, legajo 122-F(A)/2, *Visita de la iglesia parrochial de Santa Ana*, fol. 2v.

⁶⁹⁴ «E più per evitare il gran disordine di quelli che vivente prima uxore pretendono donne con conditione che morendo la prima farano con essi matrimonio si voglia pubblicare et affissare nelli lochi publici, soliti e consueti di detta terra copia dello editto che de cetero tutte quelle persone che campando la prima moglie prenderano donne vergine o vedove o d'altra qualità che fossero, con speranza di futuro matrimonio, sequendo la morte di dette prime mogli, oltre le pene stabilite da sacri canoni incorrano nella pena d'onze deci per ogni contraveniente e di escomunicacione». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 81. Visita de 1593.

dishonestamente con Angila di Grigola alla quale ha promesso di prendere per sua moglie morendoli la sua prima moglie»⁶⁹⁵.

En cambio, estrechamente relacionada con el sacramento del bautismo era la cuestión de la instrucción de las parteras, “mammane” en las fuentes sicilianas. Éstas, en situaciones de emergencia, tenían que ser capaces de bautizar correctamente a los neonatos, de ahí que tanto las sinodales como los mandatos de visita contuviesen prescripciones y exhortaciones al respecto: «Obstetrices saepe infra annum a vicarijs examinentur an formam sacramenti Baptismi, et alia quae ad eiusdem sacramenti rectam administrationem necessario requiruntur probe teneant»⁶⁹⁶.

El examen de las parteras durante las visitas pastorales constituía una práctica que casi siempre se menciona en nuestras fuentes: el notario de la visita a Bisacquino de 1596, por ejemplo, refiere que «nel progresso della visita [...] si hanno esaminate, et instrutte le mammane»⁶⁹⁷; lo mismo en Montefrío (1591): «examinaronse las parteras, visitarons e ystruieronse»⁶⁹⁸. En la localidad de Íllora había tres comadronas, «Maria de Arce, y la Balienta y otra. Examinaronse, dieron buena quenta la primera y postrera y advirtioseles como habrán de bautizar»⁶⁹⁹. Sin embargo, de los testimonios de las parteras de Íllora resulta que el vicario «Juan de Mayo siempre rebaptiza sub condicione aunque la partera le uviesse bautizado en la caveça porque dudava en la yntencion, forma y otras cosas»⁷⁰⁰, incluso cuando no era necesario. Durante la visita a Bronte de 1581 el beneficiado Antonino Castronovo fue encargado de enseñar «alle mammane del modo che han di tenere nel battizzari li fanciulli in caso di pericolo»⁷⁰¹ y en la de 1598 fueron otorgadas licencias «d’essercitar l’officio di mammana a Disiata Scalfiti [...] et a Barbara Cosio»⁷⁰². En los mandatos de visita dejados al vicario de Piana dei Greci en 1582, el arzobispo De Torres I ordenó que en situaciones de partos complejos la comadrona tenía que pronunciar únicamente las palabras del bautismo; luego, en el caso en que el neonato hubiese

⁶⁹⁵ *Ibid.*, fol. 83.

⁶⁹⁶ *Decreta Diocaesanae synodi Montis regalis. Anno Domini 1595 celebratae*. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 4, fol. 1v; cfr. el sínodo de 1606. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 7, fol. 10v; sobre el tema de las parteras véanse Manuel Jesús García Martínez, “El oficio de partera entre los siglos XV al XVIII: fuentes documentales para su estudio,” *Cultura de los cuidados: revista de enfermería y humanidades*, no. 32 (2012): 88–95; Wolfram Aichinger, “El Siglo de Oro de la comadre: testimonios de Inés de Ayala,” *Memoria y Civilización* 21 (2018): 11–41.

⁶⁹⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁶⁹⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 80v.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, fol. 82v.

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 50.

⁷⁰² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 59r.

sobrevivido, el sacerdote debía pronunciar todas las demás fórmulas⁷⁰³. El sucesor del prelado malagueño, en la visita del año 1588 ordenó al vicario foráneo que no consintiese a las parteras que no conocían la forma del bautismo poder ejercer su profesión⁷⁰⁴.

Un aspecto que llama la atención es la cantidad de mandatos dirigidos a asegurar una estricta separación entre laicos y clérigos, y entre hombres y mujeres. En Corleone, por ejemplo, se repite a menudo la prohibición para los laicos de sentarse en el coro de la iglesia⁷⁰⁵. En las instrucciones para el vicario de Motril (1602) se determinó que las mujeres «después de que [h]an ido a la oración, no acompañen el sanctissimo sacramento»⁷⁰⁶ en cuanto, al parecer, «de acompañar de noche las mujeres el smo. sacramento resultan muchos desconciertos con offensa de Dios»⁷⁰⁷. El arcipreste de Bisacquino (1655) fue encargado de mantener separados los hombres y las mujeres durante las prédicas y las comuniones en el periodo de la Cuaresma⁷⁰⁸. En el memorial dejado al vicario de Bronte en el año 1584, se recomendó que durante la Pascua y en las demás ocasiones de “comunió general”, hombres y mujeres comulgaran en dos altares diferentes a fin de evitar «confusione et qualche scandolo»⁷⁰⁹. Asimismo, la adoración de la Cruz con ocasión del Viernes Santo debía ser efectuada siguiendo una secuencia muy precisa que

⁷⁰³ «Quando alcuna donna bazzarà il figliulo in caso di necessità usi le parole che usa il sacerdote quando lo bagna nel acqua del bazzesimo, et campando il figliulo si porti in chiesa et faccia il sacerdote tutte le altre cerimonie». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 35v.

⁷⁰⁴ «Non permetterete che le mammane esercitino l'officio loro se non sanno la forma del bazzesimo». *Ibid.*, fol. 48r.

⁷⁰⁵ En Corleone (1574) se estableció que «in decem prioribus sedibus utriusque chori laicos non sedere». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 9r; aún más estricta la disposición del año 1588: «Distinguerete in choro le sedie piccole per li chierici, non permettendo in modo alcuno, che in quelle sedano i laici sotto pena di scomunica. Sotto la medesima pena impedirete alle donne che non entrino in choro la quaresima, alla messa ne alla predica». *Ibid.*, fol. 56v.

⁷⁰⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1603 *Visita de la costa*, fol. s.n.

⁷⁰⁷ *Ibid.*; «Y porque la desverguença de muchos malos christianos [h]a llegado a profanar las iglesias, procesiones jubileos, y otras estaciones y perdones, hablando en ellas a mugeres, y haziendoles señas y otras deshonestidades, incitando con sus malas costumbres y tratos, a diversas offensas de nuestro Señor, mandamos que en las yglesias no anden, ni esten los hombres entre las mugeres, y en las demas processiones no esten en las calles parados, ni les vayan haziendo señas o diziendo otras deshonestidades, y nuestros juezes pongan en el cumplimiento desto mucho cuydado y diligencia». *Constituciones synodales del arçobispado de Granada* (Granada: Hugo de Mena, 1573), fol. 100r.

⁷⁰⁸ «che il Reverendo Archiprete habbia cura per la proxima quaresima far fare li tele et intavolato nella maggiore chiesa affinché nelle prediche li donne stiano separate dalli homini [...]. Item che il Reverendo Archiprete nel Giovedì Sancto, Sabato Sancto et Domenica di Pascua tenghi la comunione in due Altari separati uno del altro». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. s.n.; «Viri, quantum fieri potest, praecipue Paschae tempore a mulieribus separatim communicent diversis prorsus Altaribus & Capellis». *Synodus dioecisana...*, fol. 52.

⁷⁰⁹ «Il giorno di pasqua et di giubilei, quando si faranno la comunione generale, si comunichino tutti li homini all'altar maggiore della madre chiesa, et tutte le donne si comunichino all'altare del monte della pietà in piedi della chiesa, et questo per evitare la confusione et qualche scandolo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fols. 68-69.

preveía primeramente el clero, en segundo lugar los oficiales y los notables locales, luego los hombres y por último las mujeres:

«Il Venerdì santo si faccia la adorazione della Croce [en] mezo la chiesa mettendo con coxini la Croce allo scalino del mezo et vadino ad adorare prima secondo la procedentia a dui a dui tutto il clero, poi li offitiali, poi li gentilhomini et li altri del popolo et finiti li homini vadino le donne, proibendo la confusione»⁷¹⁰.

A menudo aparecen disposiciones específicas para las cofradías, especialmente en lo que concierne a su organización interna y a las cuestiones relativas a las procesiones⁷¹¹. Por lo que atañe a este último aspecto en la ciudad de Bronte (1574) se prescribió que las cofradías procedieran según un orden de antigüedad, excepto durante la octava de Pascua, periodo en el que la cofradía del santísimo sacramento tenía que desfilar primera⁷¹². En la visita a Bronte de 1584 se estableció que en la procesión del Corpus Christi desfilaran todas las cofradías con sus propios estandartes – según el orden de antigüedad – y que en el caso de que algunas de éstas no participaran en la procesión, los sacerdotes lugareños «non vadino più a servire la confratía che haverà mancato di venire»⁷¹³. Asimismo, los visitantes precisaban frecuentemente cómo tenía que estructurarse el recorrido de las procesiones y si había que aportar algunas modificaciones a los caminos habituales⁷¹⁴.

⁷¹⁰ *Ibid.*, fol. 69.

⁷¹¹ Sobre el control de la religiosidad popular en España véase Inmaculada Arias de Saavedra Alías y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII* (Granada: Universidad de Granada, 2002); sobre el panorama historiográfico de los últimos años en torno al tema de las cofradías y de la religiosidad popular cfr. Inmaculada Arias de Saavedra Alías, “Las cofradías españolas en la edad moderna desde una óptica social: Tres décadas de avance historiográfico,” *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 27 (2017): 11–50.

⁷¹² «mandavit a dictis confraternitatibus ordinem antiquitatis in processionibus servari, excepto tempore octavae sollemnitatis s.mi corporis Christi, quo illius societas praecedit». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 38r; disposición reiterada también en al año siguiente: «Inter vos in processionibus servatur ordo antiquitatis, et in festivitate s.mi Corporis Christi prout fuit mandatum servabitur». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 13, fol. 18.

⁷¹³ «Alli processioni del corpus domini vadino tutte le confratie con le loro stindardi et inmagini conforme all’ordine dato da Sua Signoria Illustrissima et i luochi secondo la antiquità come per il passato. Et mancando alcuna di venire facendosili intendere la sera avanti a tutte il Vicario faccia iniuntione alli sacerdoti et altri del clero che non vadino più a servire la confratía che haverà mancato di venire». *Ibid.*, fol. 69.

⁷¹⁴ Bronte, 1584: «Le tre processioni delle rogationi si faccino di qua avanti in questo modo. Il lunedì vada per il corso il palio et passi per la fornace a sancto Vito, dove si fermerà il sacerdote avanti la porta et dirà le orationi che di Monreale si manderanno ordinate, le quali finiti, sequirà di camminare la processioni per la strata a s.to Joanne et senne tornerà alla madre chiesa. Il Martedì vada per la strata ordinaria a san Silvestro, dove inanti la porta si fermerà il sacerdote et dirà le orationi come di sopra, le quali finiti sequirà la processioni per la strata a san Brandaro et al Soccorso et senne tornerà alla madre chiesa. Il Mercoledì per la via della chiacza cali al Soccorso et sequiti alla Nontiatà dove si fermirà et dirà le orationi il sacerdote come di sopra et detta senne tornerà la processione per la strata dritta alla madre chiesa. Le altre processioni si

En cuanto a la organización y a la vida interna de las cofradías, observamos varias intervenciones de los obispos en visita: a las cofradías de Bronte y de Bisacquino se les recomendó que adoptaran un patrón de constituciones y de organización parecido al de las cofradías de Monreale⁷¹⁵. La cofradía de Nuestra Señora de la Concepción de Adra (1591) fue obligada a formular sus propias constituciones y a presentarlas en un plazo de dos meses a la curia metropolitana para su aprobación⁷¹⁶. En Montefrío, la cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza no tenía reglas ni constituciones y por lo tanto «mandose no usen de la dicha cofradía so pena de excommunication maior»⁷¹⁷. Por último, a raíz de la visita pastoral a Íllora (1600), se impuso a la cofradía de las Ánimas del Purgatorio la elección de nuevos oficiales⁷¹⁸.

3.3.6 La dialéctica con el poder político

En las visitas consultadas hemos encontrado muy pocas referencias a las relaciones con las autoridades seculares. Sin embargo, las escasas informaciones que las fuentes proporcionan merecen ser tomadas cuidadosamente en consideración. En la mayoría de los casos, sobre todo en las fuentes sicilianas, se encuentran avisos y recomendaciones dirigidos a los clérigos sobre algunos aspectos concretos de los contactos con dichas autoridades.

En la visita a Bisacquino de 1592, por ejemplo, el visitador general Carlo Agostino ordenó – a instancia de los clérigos lugareños – que por ninguna razón los eclesiásticos fuesen sometidos a *gabelle* y aranceles. Era evidentemente la señal de que existía una tensión latente entre las distintas autoridades sobre este asunto:

«Ad instantia del clero del Bisacchino fu provisto et ordinato in discursu di visita per il signor don Carlo di Augustino visitatore generale che a li clerici che vanno in habitu et

faccino al solito». *Ibid.*; Monreale, 1607: «La processione di Santo Castro esca per la porta grande della maggiore ecclesia, et vada dritto a Santo Castro et entri per la porta grande di detto Santo Castro, et eschi per la medesima porta, et torni per Santo Francesco al Monte della pietà, et al Colleggio, et entri per la midesima porta grande. Il medesimo s'ordina della processione del s.mo sacramento, et della spina. La sera eschi per la detta porta grande, et vada insino al spetiale Busacca, et giri per il Carmino, et l'Istria, et entri per la midesima porta». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fols. 17v-18r.

⁷¹⁵ «Item dedit dictis confraternitatibus exemplum capitulorum, quibus utuntur confraternitates M[ontis] R[egalis] ex praescripto suae dominationis reverendissimae cum idem sit institutum omnium illarum et ea deinceps observari iussit». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 38r; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁷¹⁶ «No tienen constituciones. Mandoseles que dentro de dos meses las muestren en Granada». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 29r.

⁷¹⁷ *Ibid.*, fol. 82r.

⁷¹⁸ AHAGr, legajo 127-F/23.

tonsura et che actu inserviunt ecclesie non si deroghi alla immunità ecclesiastica sicche directe nec indirecte detti clerici siano obligati a niuna sorte di gabelle datij o gravezze che siano ne molestati per qualsivoglia modo»⁷¹⁹.

En la villa de Bronte, en 1579, el arzobispo Ludovico de Torres I ordenó al vicario parroquial que no consintiese que los clérigos del lugar fuesen “maltratados” por los capitanes o cualquier otro oficial público, llegando incluso a permitirle el uso de las armas para defenderse: «Non permetterete che alcuno del Clero sia maltrattato dal Capitano o da qualsivoglia altro ministro di giustitia, valendovi in ciò dell’armi che havete»⁷²⁰. Pocos años después, en 1582, el vicario lugareño fue instado a defender con el máximo esfuerzo la “libertad eclesiástica” «contra tutti li offitali spagnoli»⁷²¹ y a prohibir la tortura y las ejecuciones capitales en la plaza frente a la iglesia de Santa María de la Cadena, amenazando a los capitanes de excomunió en caso contrario:

«Item che il Reverendo vicario non permetta che si dia tortura dinanzi santa Maria la Catena, né in quel loco si facci forza, ma che vi stia la croce come è stata posta adesso et se alcun capitano d’arme avesse ardimento farla levar per dar tortura segli faccia ingiontione sotto pena di scomunica»⁷²².

En el mismo año fue ordenado a los jurados de la villa que no se entrometiesen en asuntos eclesiásticos y que mostrasen respeto a los sacerdotes: «non s’intricassero nelle robbe de chiese, né molestassero sacerdoti, né clerici in liti, in gabelle [...] ma li portassero ogni rispetto»⁷²³. El vicario, en cambio, según la visión del arzobispo, podía inmiscuirse «in tutte le cose di giurisditione come causi civili, e criminali»⁷²⁴.

En la ciudad de Corleone (1639), el visitador Jacinto Collisano reivindicó la exclusiva competencia eclesiástica en las causas que involucraban a los clérigos en relación con cuestiones de inmunidad o de aranceles: «che li sacerdoti e clerici non si sottomettano a giudici o altri officiali secolari nella cause di immunità et osservatione di gabelle dovendo quelle decidere e determinare il giudice ecclesiastico»⁷²⁵.

⁷¹⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 12, fol. s.n.

⁷²⁰ *Ibid.*, fol. 32.

⁷²¹ *Ibid.*, fol. 54.

⁷²² *Ibid.*, fol. 55.

⁷²³ *Ibid.*, fol. 56.

⁷²⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 63r. Visita a Bronte de 1598.

⁷²⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 39, fols. 32v-33r.

A veces, además, la incorrecta o inapropiada actuación de los oficiales públicos podía menoscabar la credibilidad de las instituciones tanto seculares como espirituales, y la acción de disciplinamiento de los fieles. Es el caso, por ejemplo, de la villa de Guadahortuna (1600), en la que el visitador, tras su inspección, denunció la falta de iniciativa de los alcaldes en castigar los pecados públicos y el obstruccionismo de éstos hacia los jueces eclesiásticos a la hora de perseguir a los reos:

«Los vecinos de esta Villa viben con demasiada libertad por tener como tienen los Alcaldes Ordinarios Jurisdiccion Civil y criminal y ser todos deudos, amigos y conocidos a cuia causa no se castigan los peccados públicos antes algunos Alcaldes [h]acen caveça de proceso y nunca sentencian [...] y pretenden que el Iuez ecclesiastico no castig[u]e. Ay necesidad que el Vicario de aquella Iglesia sea hombre de valor y Gobierno para que enfrene esta libertad»⁷²⁶.

Un caso muy interesante es el de Almería, diócesis sufragánea de Granada. En el año 1629, el clérigo Jerónimo de Molina, «en nombre de todos los demás beneficiados y estado eclesiástico»⁷²⁷ almeriense, envió una carta al rey Felipe IV en la que se denunciaban varios abusos y arbitrariedades en el gobierno de la diócesis. Al parecer, algunos beneficiados – en particular el doctor Trujillo, el fraile Marcos de Cascarrabias y el provisor Zaragoza – aprovechando la edad avanzada del obispo Juan de Portocarrero, se “apoderaron” de la administración diocesana para consolidar sus posiciones y defender sus propios intereses⁷²⁸. Específicamente el doctor Trujillo, secretario del obispo, logró ser designado visitador y juez de testamentos, con lo cual «con estos officios se señorearon del obispado y de la voluntad del obispo dándole a entender procedían con iustificacion y satisfacion del obispado»⁷²⁹. En un largo memorial anexo a la carta, el dicho Jerónimo de Molina desveló las transgresiones y los abusos cumplidos por dichos beneficiados: amancebamientos⁷³⁰, fraudes durante las visitas⁷³¹, iniquidades y corrupción en la

⁷²⁶ AHAGr, legajo 127-F/10, *Visita de las villas de 1600*, fol. s.n.

⁷²⁷ AHAGr, legajo 122(A)-F/17, fol. s.n.

⁷²⁸ «Señor, el obispo de aquella ciudad siempre [h]a sido persona de buena intención y deseoso de azertar en lo que le toca a esta desgracia que en esto [h]a tenido él y los de aquel obispado es encontrar con criados que no la tengan y que no desean el servicio de Dios [...] sino solo mirando a su aprovechamiento y daño de aquel obispado». *Ibid.*

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ «1. Habrá diez y seis años poco más o menos que siendo el dicho Doctor Truxillo secretario del dicho obispo y yéndole sirviéndolo a la Villa de Vélez el Blanco se aficiono de doña María de Aguino Donzella principal Vezina della hija de padres nobles a la qual solicitó de Amores y no pudiéndola reducir a su pretensión para conseguir su intento la trajo de casa con un hermano suyo de padre y madre que se llama Francisco de Trujillo y se desposaron por palabras de presente y aunque algunas vezes durmieron juntos

repartición de los beneficios⁷³², etc. Los autores de esta misiva, por lo tanto, decidieron dirigirse al rey para que viniese en conocimiento de «las vejaciones que estos ministros con tiranía les hacen»⁷³³ y para que «Vuestra Magestad más bien enterado de todo ponga el remedio que conbiene y enbie a aquel obispado un coadjutor o gobernador y quite la tiranía destos ministros de que están apoderados»⁷³⁴.

Frente a tales graves acusaciones, el rey decidió enviar una carta al cardenal Agustín de Spínola, arzobispo de Granada y miembro del Consejo Real⁷³⁵, para que – en cuanto

después el dicho Doctor Trujillo no dava lugar a que el dicho Francisco Trujillo su hermano durmiese con su muger y se amancebo con ella y lo estubo más tiempo de siete años de cuyo trato y amistad tubo más de quatro hijos en ella Varones y hembras [...] de que se causó grandísimo escándalo en todo el obispado y fue tan público que obligo a la Justicia eclesiástica y secular de la dicha Villa a hazer caveza de proceso y sumaria información sobre ello aunque nunca [h]a sido por ello castigado por haver sido siempre favorecido del dicho obispo demás de lo qual se consumió su dote y hazienda a la dicha doña María que [h]a quedado pobre y necesitada. 2. [...] Se aficionó tanvien a otra muger cassada que por serlo no se declara el nombre y para vivir con mas livertad con ella le persuadió que pues tenía pendiente pleito de divorcio contra su marido[...] que el la apartaría mandando hazer reparación del matrimonio como en efeto lo hizo pronunciando sentencias de divorcio y vivió con ella amanzevado más de quatro años con grande escándalo teniéndola dentro de su casa y porque el marido apeló de la dicha sentencia de divorcio para el metropolitano de Granada, dio orden y dineros para seguir contra él la causa y porque el marido se quexava de tan grandes sin razones el dicho Doctor Truxillo le mandó prender y estubo preso algunos días y después viéndose afrentado se ausentó del lugar donde vivía». *Ibid.*

⁷³¹ «4. que el dicho doctor Truxillo como Juez de testamentos en las vissitas que [h]a hecho dellos en la dicha ciudad de Almería y su obispado [h]a recebido y entrado en su poder las limosnas de más de 30U misas sin haver entregado en la colecturía general de la santa Iglesia de la dicha ciudad más de 3U poco más o menos defraudando a las animas de purgatorio destos sacrificios como consta del libro de la dicha colecturía de que ay grande murmuración en todo el obispado de suerte que muchos se escusan de mandarlos dezir en su testamentos porque públicamente se dize que el dicho doctor Trujillo se queda con ellas. [...] 5. Que yendo a Visita a la Villa de Vélez el Rubio como Visitador de aquel partido se aficiono de una mula [de un beneficiado lugareño] y le pidió se la vendiese, el qual por temor de que no le hiziese algún agravio aunque valía más de cien ducados se la vendió por sesenta». *Ibid.*; además, contrariamente a lo que establecían el tridentino y las sinodales en relación con la parsimonia de los visitadores durante los recorridos por las parroquias, «en las Visitas que haze se va a comer en casa de los beneficiados y lleva consigo seis o siete personas y mulas». *Ibid.*

⁷³² «6. con todos los que sirven beneficio se conierta que cada uno le [h]a de dar la mitad del pontifical cada un año como lo azen y asimismo le acuden con otros regalos [...] 8. Que quando se tratan de proveher los beneficios en propiedad de los lugares del obispado y se ponen edictos para ellos acude a todos los opositores y les dize que ya saven la mano que él y el Padre fray Marcos compañero del dicho obispo tienen con él y que regalándoles les [h]ará poner en primer lugar pero que estas cosas es bien que se satisfagan y assi recibio 2U M[aravedís] de don Francisco de Andújar y setenta anegas de trigo porque le pusiese en primer lugar para el beneficio de Pechina [...] y el licenciado Faxardo pretendiendo el beneficio de Vera no teniendo el dinero que darle por ser pobre le dio dos vacas y un novillo, y el licenciado Aznar beneficiado de las Cuebas le dio más de 2U Reales porque le pusiese en el dicho Beneficio, y don Francisco de Morallo pretendiendo el beneficio de Vacares le dio otros dos mil Reales en dinero y algunas cargas de vino y otros regalos». *Ibid.*

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ Según Bartolomé Bennassar, la presencia de varios prelados en sectores de la administración del Estado es una de las características más peculiares de la confesionalización española. Bartolomé Bennassar, «Confesionalización» de la Monarquía e Inquisición en la época de Felipe II: dos estudios (Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2009).

“metropolitano” – enviase un visitador “de confianza” a la diócesis de Almería a fin de averiguar la veracidad de las denuncias presentadas en el memorial. Éste, con *disimulación* tenía que recopilar informaciones y remitir una relación pormenorizada sobre el estado de la diócesis almeriense “con toda brevedad y secreto”:

«Don Philipe por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Hierusalem, de Portugal, de Navarra y de las Indias. Muy Reverendo en Christo padre cardenal Espinola Arçobispo de Granada de mi consejo, mi muy charo y muy amado amigo. Haseme dado el memorial cuya copia se os remitirá con esta firmada de Antonio Alosa mi secretario cerca de la falta de salud que padece el obispo de Almería y la que por esta causa y su mucha edad ay en el gobierno de aquel obispado y administración de la Justicia, y los excesos y mal modo de proceder de los ministros que tiene y persona que le asisten, y habiendose visto en mi Consejo desta camara. Portanto al servicio Dios y mío y descargo de mi conciencia y de la buestra como Metropolitano, os ruego y encargo muy afectuosamente embieys luego persona de mucha satisfacion vea al dicho obispo y se entere del estado de su enfermedad y capacidad y con mucho secreto se informe si esta para poder gobernar su Iglesia y diócesis por su persona o por su impedimento están apoderados del gobierno las personas que refiere el dicho memorial y como an usado de la mano que para ello les ha dado o se [h]an tomado, y si han cometido los delitos y excesos que se les imputa o algunos dellos, y que es lo que convenga proveer para poner remedio en todo, y de los que se hallase me embiareys relación cumplida con buestro parecer con toda brevedad y secreto a manos del dicho mi secretario para que vista mande proveer lo que más convenga. De Madrid a 14 de Março de 1629»⁷³⁶.

El arzobispo en unas semanas respondió a las solicitudes del soberano y encargó dicha tarea de investigación al visitador Diego Lope de Huarte, ex secretario particular del arzobispo Galcerán Albanell⁷³⁷. El visitador, sobre la base de un extenso memorial

⁷³⁶ AHAGr, legajo 122(A)-F/17, fol. s.n.

⁷³⁷ «Don Agustín Spinola por la misericordia divina Diacono Cardenal de la Iglesia de Roma de s. Cosma y s. Damián, Arçobispo de Granada, del Consejo de su Magestad ett. Por quanto a Nos como Metropolitano de esta dicha Iglesia de Granada y de las de Almería, Guadix y Baça sus suffraganeas pertenece poner remedio en la mala administración de la juridicion de los dichos suffraganeos y de los ministros y oficiales que en ellos ay, y por que somos informados que en esta parte ha habido de algunos años a esta parte muchas faltas en la Diócesis de Almería, y que conviene al servicio de Dios nuestro señor, y a la buena administración de la justicia, y descargo de nuestra conciencia averiguar y remediar lo susodicho, por tanto confiando de la rectitud, letras y prudencia del Doctor Diego Lope de Huarte Presbytero, nuestro Visitador en este Arçobispado, y que christiana y fielmente hará lo que por Nos le fuere cometido y encargado, por la presente le cometemos y encargamos que vaya personalmente a la Ciudad de Almería y lugares de su Diócesis, y a qualquiera otra parte de nuestra Metròpoli donde fuere necessario, para que inquiera y haga información por ante el Maestro Agustín Martínez de Bustos Notario secretario, como han usado, y exercido sus officios las

articulado en 45 puntos, llevó a cabo, en cuarenta días, una profunda inquisición de los beneficiados y de todas las personas directa o indirectamente relacionadas con los acontecimientos en cuestión. El trabajo de inspección realizado por Diego Lope de Huarte confirmó esencialmente las acusaciones contra los tres eclesiásticos mencionados⁷³⁸. En consecuencia, en una segunda misiva enviada por el arzobispo Agustín de Spínola a Felipe IV, además de presentar una relación detallada sobre cada punto del memorial, el prelado aconsejó al soberano que alejara a los culpables y enviara unos eclesiásticos muchos más idóneos para el gobierno de la diócesis almeriense:

«aviendo considerado con la atención que conviene el estado de las cosas de la Iglesia de Almería, lo que se ofrece decir a Vuestra Magestad es que el obispo es un Prelado muy pio, y de sana y recta intención y todo lo que [h]a padecido la Iglesia de Almería en el gobierno destos años es por falta de ministros, que asisten a su lado, los cuales porque él no está para gobernar gobiernan absolutamente el obispado y assi el remedio, que esto puede tener y lo que yo en mi consciencia juzgo que se debe hacer es que Vuestra Magestad se sirva de dar orden como el obispo de Almería tenga un Provisor de virtud y letra y autoridad y que le dexé libremente gobernar; y por que esto se tiene por imposible mientras assistieron al obispo el Doctor Truxillo y el Padre Fr. Marcos, convendría en primer lugar que Vuestra

personas y ministros en quien ha estado y está el gobierno y jurisdicción de la dicha Diócesis, y el ejercicio y administración della, y los excessos y defectos que hubiesen cometido en el usso de sus officios, ò en lo a ellos en qualquier manera concerniente, y si han hecho algunos agravios, o causado nota y escandalo con su modo de vivir, examinando los testigos que para ello pareciere convenir, haciéndoles las preguntas y repreguntas necessarias al tenor de un Memorial de capítulos, que le entregamos con esta para averiguación de la verdad, que para todo lo dicho y lo a ello anexo y dependiente le damos comission y forma, quan bastante de derecho se requiere, con poder y facultad para excomulgar y absolver y proceder a prission y por todo rigor de derecho contra los inobedientes y los que en algunos momentos le pusieren o pretendieren poner impedimento en la averiguación de lo susodicho. Y hecha la dicha información la traería ante Nos para que vista proveamos lo que más convenga al servicio de Dios nuestro señor, por descargo de nuestra conciencia y buen gobierno de dicho Obispado. En fee de lo qual mandamos despachar la presente firmada de nuestra mano y refrendada de nuestro Secretario infrascripto. Data en nuestro Palacio Arçobispal de Granada en diez y seis días del mes de Abril de mil seiscientos y veinte y nueve años». *Ibid.*; sobre Lope de Huarte, Miguel A. López, *Los arzobispos de Granada...*, 129.

⁷³⁸ «Lo que [h]a resultado destas diligencias es que el obispo de Almería tiene cerca de noventa años de edad, y [h]a seis que está impedido de las manos de suerte que no puede decir missa ni exercer los Pontificales, si bien [h]a ordenado algunos de ordenes menores con dificultad, y hecho la bendición de los ramos, ceniça y candelas, y assiste en su Iglesia los días de fiesta principales. Está algo sordo y la memoria enflaquecida, y aunque tiene el juicio sano, concuerdan todos que no está en disposición para atender por si al gobierno; por que la mucha edad y los achaques le tienen fuerte devilitado el sujeto, que no tiene voluntad propia ni tiene firmeça o consistencia alguna en lo que debe hacer y se an hecho dueños de su voluntad y de todo el gobierno el Padre Fray Marcos de Cassarruvias su compañero y el Doctor Truxillo su secretario y Provisor. Los quales parece que no an ussado bien de la mano que les [h]a dado y assi padece grandemente el gobierno ecclesiastico de aquella Iglesia y están todos desconsolados». AHAGr, legajo 122(A)-F/17, fol. s.n.

Magestad dicesse orden desde luego como se apartassen del lado del obispo, por que se an hecho tan dueños de su voluntad, que es cierto nunca le dexaran obrar libremente»⁷³⁹.

Al final de la carta el arzobispo añadió que, si bien las inspecciones del visitador enviado a la diócesis de Almería confirmaban muchas de las acusaciones presentadas en el memorial, había decidido no incoar procedimientos en contra del doctor Trujillo sino simplemente detenerle en Granada en espera de «ver lo que Vuestra Magestad se sirve de mandar, y la resolución que toma en este negocio»⁷⁴⁰, delegando, de hecho, las decisiones finales sobre este asunto al soberano. Este último aspecto, y más en general esta cuestión “almeriense”, nos confirman que existía también una dialéctica “positiva” en las relaciones entre los dos poderes, ambos capaces de hacer frente – cuando procedía – a malas gestiones, irregularidades y fraudes.

3.4 “*Servetur perpetua clausura*”: las visitas a los monasterios femeninos de la archidiócesis de Monreale

Entre el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, debido a un conjunto de causas económicas y sociales (crecimiento demográfico, aumento de las dotes matrimoniales, etc.) en la península italiana, el monacato femenino tuvo una gran expansión, atestiguada por el incremento, en términos numéricos, de la población femenina en los monasterios y por la institución de nuevos claustros⁷⁴¹.

El elemento que con toda probabilidad constituía un factor de diferencia sustancial con respecto a la época sucesiva, era la existencia, antes del Concilio de Trento, de monasterios “abiertos”, que ya no cumplían (o incluso nunca habían cumplido) con el deber de la clausura y donde generalmente se permitía el contacto con el “mundo exterior”, con el ambiente social. Las monjas, de hecho, en aquel entonces, podían mantener relaciones con

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Gaetano Greco, “Le chiese locali,” en *Storia degli antichi stati italiani*, ed. Gaetano Greco y Mario Rosa (Roma-Bari: Laterza, 1996), 196–97; Gabriella Zarri, *Recinti : donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2000), 43–56. Véanse también Mario Sensi, “Monachesimo femminile nell’Italia centrale (sec. XV),” en *Il monachesimo femminile in Italia dall’alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l’oggi*, ed. Gabriella Zarri (Verona: Gabrielli editori, 1997), 135–68 y Gemma Colesanti et al., eds., *Il monachesimo femminile nel mezzogiorno peninsulare e insulare (XI-XVI secolo): fondazioni, ordini, riti, committenza* (Cagliari: CNR- Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea, 2018).

sus familias así como recibir visitas de los parientes⁷⁴². Además, debido al absentismo de los obispos que caracterizó la vida de varios territorios en los años precedentes al Concilio tridentino, muchos monasterios femeninos “dependían” de la influencia, de las instrucciones y de los consejos espirituales de la rama masculina de la misma orden religiosa, de ahí que entre las jerarquías eclesiásticas empezaran – a partir de las primeras décadas del siglo XVI – a surgir preocupaciones acerca de los posibles “fermentos” reformadores que los regulares podían llevar a los claustros femeninos: ideas de reforma disciplinaria, especulaciones teológicas, críticas y comentarios contra el lujo de la curia romana, etc.⁷⁴³

Ahora bien, el Concilio tridentino marcó un cambio significativo tanto a nivel institucional como de reglamentación interna también por lo que atañe al gobierno de los monasterios⁷⁴⁴; en primer lugar fue reafirmada la obligación de una estricta clausura para los conventos femeninos que ya la preveían a partir de su fundación (*sessio* XXV, cap. V), y luego dicha medida fue extendida a todos los monasterios con la constitución *Circa pastoralis* de Pio V del año 1566⁷⁴⁵:

«Renovando el santo Concilio la constitución de Bonifacio VIII que principia: *Periculoso* : manda a todos los Obispos, poniéndoles por testigo la divina justicia, y amenazándoles con la maldición eterna, que procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las monjas en donde estuviere quebrantada, y conservarla donde se observe, en todos los monasterios que les estén sujetos con su autoridad ordinaria, y en los que no lo estén con la autoridad de la sede Apostólica; refrenando a los inobedientes, y a los que se opongan, con censuras eclesiásticas y otras penas, sin cuidar de ninguna apelación, e implorando también para esto el auxilio del brazo secular, si fuere necesario»⁷⁴⁶.

⁷⁴² Greco, “Le chiese locali,” 197–98; Elisa Novi Chavarría, “Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI-XVII,” en *Il monachesimo femminile in Italia dall’alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l’oggi*, ed. Gabriella Zarri (Verona: Il Segno dei Gabrielli, 1997), 39–367.

⁷⁴³ Greco, “Le chiese locali,” 198–99; véanse Adriano Prosperi, “L’umanità di Cristo tra devozione ed eresia (due monasteri femminili nell’Italia della seconda metà del ’500),” en *Antitrinitarianism in the Second Half of 16th Century*, ed. Robert Dán y Antal Pirnát (Budapest, 1982), 192–202; Giovanna Paolin, “L’eterodossia nel monastero delle clarisse di Udine nella seconda metà del ’500,” *Collectanea Franciscana* 50 (1980): 107–67.

⁷⁴⁴ Zarri, *Recinti...*, 44; Gabriella Zarri, “Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII),” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 257–78; Raimondo Creytens, “La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini,” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina* (Roma: Herder, 1965), 45–83.

⁷⁴⁵ Greco, “Le chiese locali,” 200; Zarri, *Recinti...*, 100–103.

⁷⁴⁶ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, 337. «Bonifatii VIII constitutionem, quae incipit *Periculoso*, renovans, sancta synodus universis episcopis sub obtestatione divini iudicii et interminatione maledictionis aeternae praecipit, ut in omnibus monasteriis sibi subiectis ordinaria, in aliis

Por consiguiente, la adopción de una severa vida claustral se convirtió en una de las pocas formas posibles de subsistencia y mantenimiento de las comunidades religiosas femeninas en el marco del catolicismo⁷⁴⁷. En segundo lugar se decidió “urbanizar” las instituciones eclesiásticas femeninas mediante la supresión de los conventos *extra-moenia* y, elemento muy significativo, se produjo un esfuerzo para someter progresivamente los monasterios al control y a la jurisdicción de los obispos y de los vicarios generales, en detrimento de las órdenes religiosas masculinas⁷⁴⁸:

«en el caso en que la jurisdicción de un monasterio se confíe al obispo, la pertenencia a la orden o la obediencia a una regla se convierte en un elemento secundario comparado con la obligación de observar las constituciones y las disposiciones dirigidas indiferentemente a todos los monasterios. El gobierno episcopal, al reducir cada vez más los vínculos de pertenencia a una orden, acentúa el carácter local de la institución, cuya observancia está garantizada, y condicionada, por el diferente nivel de autoridad, poder jurisdiccional, atención a la cura de almas de los obispos que se suceden en las distintas diócesis»⁷⁴⁹.

vero sedis apostolicae auctoritate clausuram sanctimonialium, ubi violata fuerit, diligenter restitui, et, ubi inviolata est, conservari maxime procurant, inobedientes atque contradictores per censuras ecclesiasticas aliasque poenas, quacumque appellatione postposita, compescentes, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis». *Concilium Tridentinum*, sessio XXV, c. VI, COD, 777–78.

⁷⁴⁷ Una excepción importante está representada por el fenómeno de las “semi-religiosas”. A tal respecto véanse Gabriella Zarri, “Il terzo stato,” en *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, ed. Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, y Thomas Kuehn (Bologna: Il Mulino, 1999), 311–34, y el sexto volumen de *Chiesa e storia-Rivista dell'associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, dedicado al tema.

⁷⁴⁸ Zarri, *Recinti...*, 77; según el historiador italiano Mario Rosa, por lo que respecta a España, las órdenes religiosas masculinas lograron mantener el control sobre los monasterios femeninos gracias al respaldo de la corona y del poder político. Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna* (Roma-Bari: Laterza, 2006), 105. Por lo que respecta al monacato femenino en España resulta interesante la lectura de Blanca Garí, ed., *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)* (Roma: Viella, 2013), de José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja, eds., *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval* (Aguilar de Campo: Fundación Santa María la Real, 2017) y de Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino. Siglos XVI-XVIII* (Fundación San Millán de la Cogolla, 2018); “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... todavía con Felipe IV,” *Hispania* 74, no. 248 (2014): 807–34; cfr. también Ofelia Rey Castelao, “Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?,” *Manuscrits: Revista d'història Moderna* 27 (2009): 59–76; para el caso de Portugal vid. Maria Marta Lobo de Araújo, “Mulheres, honra e clausura em Portugal (século XVIII),” en *Instituições y centros de reclusión colectiva: Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI-XX)*, ed. Laureano M. Rubio Pérez (León: Universidad de León, 2012), 77–98; Maria Marta Lobo de Araújo, “O silêncio das margens: Vidas femininas em instituições de clausura na Braga moderna,” en *Os marginais (séculos XVI-XIX)*, ed. Maria Marta Lobo de Araújo y Alfredo Martín García (Braga: Edições Húmus, 2018), 127–45.

⁷⁴⁹ Zarri, *Recinti...*, 44–45 (traducido del italiano).

Las visitas pastorales a los monasterios reflejan, consiguientemente, este esfuerzo de imposición de una rígida condición claustral, por un lado, y de intervención jurisdiccional diocesana en la vida conventual, por otro⁷⁵⁰. También por lo que respecta a las visitas a los monasterios femeninos de la archidiócesis de Monreale, sobre todo en los años inmediatamente siguientes al Concilio, podemos apreciar una creciente voluntad de intervención de los arzobispos – en particular durante los arzobispados de Ludovico de Torres I y Ludovico de Torres II – en la organización de los monasterios mediante un conjunto de medidas y prescripciones dirigidas a la creación de un “modelo carcelario”⁷⁵¹ de vida monástica.

En el curso de la visita al monasterio de Santa Maria Maddalena en Corleone (1574)⁷⁵², por ejemplo, el arzobispo Ludovico de Torres I, tras haber inspeccionado el convento y examinado «particolarmente tutte le monache ad una ad una»⁷⁵³, ordenó un conjunto de capítulos que observar incondicionalmente; la naturaleza de estas disposiciones se enmarca en ese empeño “tridentino” para endurecer la clausura⁷⁵⁴. En las visitas a los monasterios que hemos consultado, en efecto, la *visitatio rerum* refleja dicho afán: los edificios y los objetos presentes se evalúan a la luz de la condición de aislamiento y de “reclusión” de las monjas. Pues entonces había que levantar, por ejemplo, los muros externos y fabricar las ventanas de una forma tal que «non siano viste le monache di fuori»⁷⁵⁵, controlar la dimensión de los agujeros de las rejillas, vigilar sobre la disposición de los locutorios, es decir un conjunto de medidas concretas dirigidas a la realización de una completa clausura: «s’alsi il muro del baglio grande, et s’accomodino li finestri che non si possa guardar dentro»⁷⁵⁶.

⁷⁵⁰ «Inquirat etiam, an in Monasterijs monialium servetur perpetua clausura, iuxta Constitutionem Pij V». *Synodus dioecesisana...*, fol. 138.

⁷⁵¹ Mario Rosa, “La religiosa,” en *L’uomo barocco*, ed. Rosario Villari (Roma-Bari: Laterza, 1991), 222; Greco, “Le chiese locali,” 201; Zarri, *Recinti...*, 106.

⁷⁵² Véase apéndice IV.

⁷⁵³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 54r. En las instrucciones sobre las visitas a los monasterios de la archidiócesis de Monreale leemos que «havendosi di visitare qualchi monasterio di Monriali, il prelato ci intimi prima di esser visitati la confessione e communione mandandoci alcuni confessori straordinarij, e finita la comunione vada il prelato al parlatorio, et ivi congregate li capitulo delli monache a son di campane, si farà o farà fari un breve ragionamento, il che fatto li faccia tutti inginocchiari. [...] Il prelato [luego] visiterà le monache ad una ad una, scrivendo ogni cosa [...] per remediare secretamenti li disordini, l’andirà domandando et esaminando di alcuni domandi generali et particolari». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fol. 135r.

⁷⁵⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fols. 53r-56r.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, fol. 65v. Visita al monasterio de San Niccolò de Bisacquino (1574).

⁷⁵⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 2r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1574).

Entre las “preguntas generales y particulares” que cada visitador debía formular a las monjas durante las inspecciones, estaba la de averiguar si «le monache parlano per la porta grande con secolari»⁷⁵⁷ o con regulares «contro lo decreto del sommo Pontefice, e sacra congregatione»⁷⁵⁸. Los contactos con el mundo exterior, como hemos dicho, tenían que ser muy limitados y en los casos en los que ocurrían debían realizarse en presencia de la abadesa o de la *ascoltatrice*, una religiosa anciana encargada de escuchar las conversaciones de las demás monjas⁷⁵⁹: «che non posa niuna monacha parlare a persona secolare [...] senza la presentia della Madre Abbadessa, o dell’Ascoltatrice»⁷⁶⁰. Las monjas, encima, no podían asomarse a los muros del claustro, ni tampoco a las ventanas: «che nessuna monaca si possa affacciare delli mura della clausura eccettuando in qualche necessità [y que] nessuna monaca possa parlare dalle fenestre del Monasterio»⁷⁶¹.

En los conventos la posibilidad de conversar con parientes estaba supeditada a una específica licencia *in scriptis*, concedida caso por caso: «non si permetta che monaca nissuna possi parlare con parenti né con altri alli gradi senza licenza in scriptis»⁷⁶². En la visita al monasterio de San Niccolò de Bisacquino de 1575, el arzobispo De Torres I impuso disposiciones muy estrictas sobre este asunto, ordenando sanciones considerablemente severas – básicamente años de penitencias – para cada monja que hubiese hablado con algún seglar sin la licencia otorgada por la abadesa:

«che niuna monacha possa parlare a persona alcuna secolare, ancorché sia parente senza licentia dell’Abbadessa, et quando non sia parente in secondo grado, senza l’ascoltatrice, ordinando che da qui inanzi tenghi l’Abbadessa le chiavi de parlatorij, le quali debbia dare a chi dara licentia, nominando l’ascoltatrice, che li parerà delle deputate da noi, et trovandosi che alcuna habbia avuto ardire di parlare senza dette licentia, o che havendola domandato per parlare a pare[n]ti parlasse con alcuna altra persona, sia priva di voce attiva e passiva per tre

⁷⁵⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 51v. Visita al monasterio de San Castro de Monreale (1574).

⁷⁵⁸ *Ibid.*, fol. 52r.

⁷⁵⁹ Vid. Francesco Figlia, *Presenze religiose nelle Madonie (sec. XIV-XIX)* (Palermo: Grifo, 1999), 87; Zarri, *Recinti...*, 120.

⁷⁶⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 54v. Visita al monasterio de San Castro de Monreale (1574); «Che nessuna monaca possa parlare con nessuna persona secolare». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 32, fol. 1v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1631); «colloquiis auscultatrix semper intersit». *Synodus dioecesana...*, fol. 106; cfr. *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 199.

⁷⁶¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 32, fol. 1v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1631).

⁷⁶² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 14, fol. 14r. Visita al monasterio de San Castro de Monreale (1598).

anni et incorrendosi tal fallo la seconda volta oltre la detta pena sia priva del velo negro per altri tre anni»⁷⁶³.

Las únicas personas autorizadas a entrar a los monasterios eran el confesor con su acompañante – los cuales, sin embargo, no podían ni dormir ni comer en el convento⁷⁶⁴ –, el médico, el cirujano, el barbero, el arriero, los maestros de obras y, en caso de necesidad, el procurador⁷⁶⁵. Sin embargo, cuando estas personas entraban al monasterio, las monjas estaban obligadas a “retirarse” para no ser vistas: «quando questi intraranno, le monache si ritirino»⁷⁶⁶. En el caso en que eso no fuese posible, tenían que cubrirse la cara con el velo: «quando entra il medico o altri per necessità del monasterio le monache, che si retrovano per donde passa caleranno il velo sopra la faccia acciò non siano viste»⁷⁶⁷.

Una disposición en la que se insiste mucho, y que podemos enmarcar en la voluntad de las autoridades diocesana de cortar los lazos familiares y afectivos de las monjas, consistía en la prohibición categórica de llevar luto por los parientes durante más de tres días⁷⁶⁸:

«che non portino le monache visito de’ morti loro, e che vadano al choro passati i tre dì, et alla mensa i nove, sotto pena di privatione dell’offitio havendolo, e d’invalidità di poterlo havere per quattro anni»⁷⁶⁹.

De hecho, tal y como aclaran también las sinodales del arzobispado de Monreale del año 1638, era necesario “apartar” a las monjas del “apego desordenado” hacia sus propias familias: «[el confesor] procuri di staccarle da un certo affetto disordinato verso i parenti, e non permetta ch’alcune di esse ricorrano a essi o ad amici per favore»⁷⁷⁰.

⁷⁶³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 7r.

⁷⁶⁴ «questi non possono ne dormire, ne magnare dentro il monasterio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 51v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1589).

⁷⁶⁵ «Item che non entri nel monasterio donna alcuna secolare ne altri, che ’l Medico, il confessore, il Bordonaro, et i maschi in tempo di bisogno et accompagnati da alcuna religiosa più anticha». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 54v. Visita al monasterio de la Maddalena de Corleone (1574).

⁷⁶⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 51v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1589); «Permitterite che il Bordonaro, et Molinaro portino dentro la ligna, et la farina con la compagnia della Portara, et una decana, et che quando intrano non stia nel baglio nissuna monacha». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 23v. Visita al monasterio de San Niccolò de Bisacquino (1581).

⁷⁶⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 40r.

⁷⁶⁸ Figlia, *Presenze religiose nelle Madonie (sec. XIV-XIX)*, 93.

⁷⁶⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 54v. Visita al monasterio de Santa Maria Maddalena de Corleone (1574); «Si prohibisce ancora che nessuna delle Reverende monache di detto monasterio possi tenere visito delli loro parenti o morti più di giorni tre». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. s.n. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1655).

⁷⁷⁰ *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 199.

Además, a través de la lectura de los documentos nos percatamos de la progresiva sustitución del sistema “individual” en “celdas” – que había caracterizado la vida monástica hasta aquel entonces – con un modelo de convivencia mucho más “comunitario” y disciplinado⁷⁷¹. Uno de los efectos más significativos fue la pérdida de todos aquellos espacios más “privados” e “íntimos” que antes solían ser permitidos dentro de los muros del convento. Así pues, el fortalecimiento de los aspectos comunitarios implicó la prohibición de preparar y comer los alimentos en las celdas: «le monache non habiano più la parte ma mangino in comune di quello che provide il monasterio»⁷⁷²; de esta manera, quienes desobedecían dicha norma estaban sujetas a penas humillantes, como la de comer en el suelo frente a todas las demás: «Item che debbiano tutte le monache mangiare insieme nel refettorio all'hore consuete, e non più nelle camere come s'è fatto fin qui, se non saranno ammalate, altrimenti *mangiare in terra tante volte quanto mancheranno*»⁷⁷³. El refectorio se convirtió, por lo tanto, en un lugar ineludible y central en la dimensión conventual⁷⁷⁴, y ninguna monja podía abandonar la sala si todas las demás no hubiesen terminado de comer: «non si faccia segno di levarsi da tavola si non haviranno finito di mangiar tutte»⁷⁷⁵. La dieta de las religiosas, además, era controlada estrictamente, con la indicación pormenorizada de los alimentos que comer⁷⁷⁶.

⁷⁷¹ Greco, “Le chiese locali,” 201; Zarri, *Recinti...*, 82–100.

⁷⁷² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 14, fol. 15r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1598).

⁷⁷³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 61v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone. La cursiva es mía.

⁷⁷⁴ «Tutte le monache vadino a magnar in refettorio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 51v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1589).

⁷⁷⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 18v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1579).

⁷⁷⁶ Así, por ejemplo, en la visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1578): «Ordine circa il Vitto delle Monache: Domenica, Martedì, et Giovedì di carne di porco à ragione di otto oncie per una, d'altra carne à ragione di dodici onze per una. Frutti quando ci siano. Cascavallo, et caso d'ordinario in tavola. Quando non si trovi la carne, la vivanda. La sera: insalata, ò frutti. Un'ovo per una. Lunedì et Mercordì due ova per una, minestra. La sera: insalata, ò frutti. Un'ovo. Venerdì, sabbato, et giorni di digiuno: Insalata, ò frutti. Pesce fresco à ragione di sei oncie per una o tonina à ragione di due oncie per una o sarde due per una. Menestra di legumi. La sera per collatione: pesce, ò fechi, ò olive, ò noci, ò nocella, ò altra cosa simile». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 23r-23v; «Circa il vitto delle Monache serbarete per quanto si potrà l'ordine infrascritto, dando loro. Tutte le Domeniche: diece rotola di carne di bovi, o otto di porco. Lunedì: Insalata et radici. Martedì: Quando una minestra, quando un'altra. Mercordì: Tonnina, o sarde, et herbe. Giovedì: Vivanda, et la sira ova. Venerdì: Tonnina, o sarde, o quando virrà, pisci fresco et una minestra di ceci, o favi. Sabbato: Sarde, o tonnina». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 15v. Visita al monasterio de San Niccolò de Bisacquino (1578). El visitador del monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1582), ordenó secretamente al procurador del convento que fuese más parco con la comida porque, en su opinión, las monjas “se estaban poniendo gordas”: «al procuratore secretamente ordinai che nella spesa de cascio et dell'olio fusse un poco avaro perche le monache andavano troppo grasse». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 36v. Cfr. María Ángeles Pérez Samper, “Mujeres en ayunas: El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna,” *Contrastes: Revista de Historia* 260

Otro ambiente comunitario objeto de particular atención era el dormitorio. Aquí, según cuanto leemos en los mandatos de visita, había que mantener las luces encendidas toda la noche para evitar el “peligro” de que nacieran “amistades particulares” entre las monjas: «la lampada stia tutta la notte accessa nel dormitorio»⁷⁷⁷; algo que estaba puesto de relieve también en las sinodales de la archidiócesis: «lampas in dormitorio semper de nocte ardeat»⁷⁷⁸. Aún más explícito el mandato de visita para el monasterio de la Maddalena de Corleone (1579): «niuna Monacha o Giacona ardisca sotto pena di scomunica dormire in compagnia d'altra senza nostra licenza»⁷⁷⁹.

Una consecuencia relevante de este proceso de “despersonalización”⁷⁸⁰ de las monjas fue la prohibición de poseer dinero, objetos de valor, animales o comida a título individual: «Omnes in primis communiter vivant, et nihil proprium habeant, nihilque privatim, aut separatim possideant»⁷⁸¹. Los visitantes de los monasterios de la archidiócesis de Monreale, de hecho, amenazaron en varias ocasiones con sanciones durísimas a tal respecto, llegando a ordenar que a la muerte de cualquier monja había que registrar sus pertenencias y en el caso en que se hubiese encontrado dinero u otros bienes vedados, la monja en cuestión debía ser sepultada en el *monnezzaro*, o sea en el basurero: «sucedendo il caso di morte d'alcuna monacha si cerchi se fra le robbe che teneva ci erano denari, che avesse senza licenza de superiori et trovandosi sia sepelita nel mondezzaro»⁷⁸².

Como hemos dicho en el segundo capítulo, por lo que atañe a la confesión de las monjas, que debía efectuarse como mínimo una vez al mes⁷⁸³, se estableció un mecanismo de control de la conducta del confesor ordinario a través de la existencia de confesores extraordinarios. Durante la visita al monasterio de la Maddalena de Corleone (1574), por ejemplo, se confirmó como confesor ordinario al canónigo don Giacomo lo Tauro y

Moderna 11 (1998): 33–88; de la misma autora *vid.* también *Mesas y cocinas en la España del siglo XVIII* (Gijón: Somonte-Cenero, 2011), 227–88.

⁷⁷⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 54v. Visita al monasterio de la Maddalena de Corleone (1574).

⁷⁷⁸ *Decreta synhodi dioeceseanae Montis Regalis...*, fol. B4v.

⁷⁷⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 11, fol. s.n.; cfr. *Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fol. 199.

⁷⁸⁰ Greco, “Le chiese locali,” 201.

⁷⁸¹ *Synodus dioeceseana...*, fol. 103; así pues, por ejemplo, «le monache non tengano galline in particolare ma in comune» y «l'ova del gallinaro si partischino egualmente». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 14, fol. 14v y fol. 38v. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco.

⁷⁸² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 7r. Visita al monasterio de San Niccolò de Bisacquino (1579). La misma prescripción la encontramos también en la visita al monasterio de la Maddalena de Corleone del mismo año. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 11, fol. s.n.

⁷⁸³ «si confissarano et communicarano ogni prima Dominica del mese, le feste principalj, et tutte le Domeniche dell'Avvento et Quaresima». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 14r.

paralelamente se nombraron a dos confesores extraordinarios para cualquier otra necesidad:

«Si conferma per confessore, e cappellano Don Giacomo lo Tauro canonico della Madre Chiesa di detta città, et si deputano per confessori straordinarij Don Batista Franca canonico, e 'l Padre Frate Agostino de Notho Prior di santa Maria di Savona de Carmelitani quando alcuna li voglia»⁷⁸⁴.

El confesor de las monjas desempeñaba un papel importante en la repetitiva y rígida vida monástica. Tal importancia se refleja también en el hecho de que los confesores solían acompañar al obispo durante las visitas a los monasterios⁷⁸⁵. El confesor, de hecho, junto a la abadesa, era una figura clave para las religiosas, era el que tenía, o supuestamente debía tener, una visión general de la situación en el monasterio, y por eso cuando dicho sacerdote no estaba a la altura de su tarea la vida monástica se veía afectada. Durante el interrogatorio a las religiosas del monasterio del SS. Salvatore de Corleone, llevado a cabo por el visitador Bernardo da Pisticce (1581), por ejemplo, resultó que el confesor asignado no era adecuado para “gobernar” las conciencias de las monjas: «non ha discorso e non è buono da governar monache»⁷⁸⁶. El testimonio de la madre priora del convento, por ejemplo, es bastante revelador de los desacuerdos existentes: «Il confessore quattro anni fa doveva essere levato, perch'ha poco senno, parla troppo, non mi par'huomo da governo per monache, a me non piace. Vorrei una persona da bene, e quieta»⁷⁸⁷. Sor Ninfa, una de las monjas del convento, si bien sin mencionar acontecimientos concretos, declaró que el confesor no le gustaba y que no quería volver a confesarse con él⁷⁸⁸. También los demás testimonios parecen indicar los efectos negativos de los contrastes entre el confesor y las

⁷⁸⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fols. 55r-56r; durante la visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1574) se confirmó «per confessore, cappellano e Procuratore don Giacomo Xurtino e si deputa per confessore straordinario il Padre Frate Eliseo dell'Annuntiata quando alcuna lo voglia». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 3v.

⁷⁸⁵ Así por ejemplo, durante la visita de Ludovico de Torres I al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1577): «L' Ill.mo er R.mo Monsignor Don Luigi de Torres Arcivescovo di Monreale cominciò a visitare il Monasterio del Salvatore di san Marco in presentia di Sallustio Tarugi vicario general di Monreale, Don Bartolomeo d'obiso Canonico di Monreale et preste Giacomo Grasso confessore delle Monache». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 12r; cfr. los “Avvertimenti per li confessori ordinarij delle monache” en *Decreta synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres...*, fols. 196–202. Sobre las confesiones de las monjas véase el manual de confesores del palermitano Fulgenzio Castiglione: *Istruzione de' confessori per ben guidare nello Spirito le religiose. Opera di Fulgentio Castiglione Palermitano della Compagnia di Giesu.* (In Palermo: per Pietro Coppula stampator Camerale, 1692). Biblioteca Comunale di Petralia Sottana “F. Inguaggiato Fatta” 51-IV-B.

⁷⁸⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 36r.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ «non mi ci voglio confessare più». *Ibid.*, fol. 36v.

monjas: «Il confessore ha poco senno, non è buono per lo Monasterio perche dice le cose che non sono vere per vere, e sta in molta discordia con le monache, saria bene che si ne trovasse un migliore»⁷⁸⁹. La abadesa, interpelada a tal respecto, presentó incluso una lista restringida de posibles sustitutos: «saria buono ‘l signor Vicario, overo P. Antonino Cannella»⁷⁹⁰. Aunque no conozcamos las razones precisas de tales discrepancias entre el confesor y las religiosas del monasterio del SS. Salvatore de Corleone, podemos suponer que la cuestión se resolvió mediante el alejamiento del sacerdote. A partir de las visitas sucesivas, en efecto, ya no se hace mención a la persistencia de problemas a tal respecto y «le monache stanno in pace, et il Monasterio sta bene in temporale et spirituale»⁷⁹¹.

En los mandatos de visita no faltan, obviamente, referencias y órdenes acerca de las tareas que debían llevar a cabo la abadesa y la maestra de las novicias. Esta última, por ejemplo, tenía que enseñar la doctrina cristiana a las monjas más jóvenes y vigilar sobre sus conductas generales: «che la Maestra delle novitie l’insegni la dottrina christiana et le tenga tutte sotto la sua cura et custodia»⁷⁹²; además, poseía la facultad de castigar a las indisciplinadas acerca de las cuestiones más leves, mientras que, en caso de graves infracciones, correspondía a la abadesa tomar medidas y restablecer la disciplina:

«[la maestra de las novicias] deve tener essattissimo conto, disciplina, e buona educatione delle giovane, avvisare, riprendere, e penitentiare à che meglio parerà a loro, e necessario, e massime à giovare in cose pero leggiere poiché provvedere per li gravi eccessi spetta alla Madre Abbadessa»⁷⁹³.

A las abadesas, entonces, se les recomienda repetidamente decidir los castigos y garantizar la disciplina: «non lascerete di dar le penitentie alle monache che le meritavano»⁷⁹⁴. Imponer la disciplina era un asunto substancial: «si observi inviolabilmente il capitolo delle colpe, l’ordine dell’ascoltatrice, del silenzio in choro, dormitorio»⁷⁹⁵. Durante la visita al

⁷⁸⁹ *Ibid.*, fol. 36r. Declaración de suor Pamfilia. Del mismo tenor las demás declaraciones: «è troppo superbo, non ha cervello». *Ibid.*, fols. 36v-37v.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, fol. 36r.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*; ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 6v. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1575).

⁷⁹³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 102r. *Ordini communi à tutti i Monasterij della Diocesi*.

⁷⁹⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 40r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1582); «Darete penitenza a quelle che le meritaranno senza rispetto avisandoci di quelle che saranno disubidienti». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 23r. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1581).

⁷⁹⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 14, fol. 14r. Visita al monasterio del SS. Salvador de San Marco (1598).

monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1582), la abadesa fue castigada a pan y agua y amenazada con perder su posición por no haber sido diligente en la corrección de las conductas de las monjas⁷⁹⁶. Paralelamente, el visitador, el arzobispo Ludovico de Torres I, se encargó personalmente de imponer las puniciones: ayunos, obligación de recitar los salmos y las letanías penitenciales, comer en el suelo y, en los casos más graves, la reclusión. Entre las infracciones imputadas a las monjas de dicho monasterio estaba la “inquietud”, la correspondencia no autorizada y la desobediencia:

«A Donna Lauria et Donna Olimpia per esser state inquiete et causato nel monasterio inquietudine, digiunino doi Venerdi in pane et acqua et dicano li salmi penitentiali.

A Dona Audientia, Donna Valentia, Donna Flaminia, Donna Mariana per haver tenuto correspondentie di fuori del Monasterio digiunino doi Venerdi prossimi in pane et acqua, mangiando in terra, et quei di dichino i sette salmi penitentiali con letanie.

A Donna Calidonia per haver preso una scrittura per li cancelli senza licentia della Abbadessa che magni i quattro Venerdi prossimi in terra digiunando in pane et acqua, et quei di dica li salmi penitentiali con letanie.

A Donna Honofria per esser revoltosa et mala lingua, et essendo stata repsa no s'è corretta stia un mese in carcere, restando in faculta dell'Abbadessa [...]. Si no si corregge gli sarà levato il velo negro, et seli darranno altre penitentie et più gravi»⁷⁹⁷.

Las abadesas, entonces, debían hacer respetar el “silencio”⁷⁹⁸ y reprimir, cuando fuera necesario, las “amistades particulares” entre las monjas: «si la badessa si accorgirà che fra due Monache giovane, o tra giovane et vecchia, vi sia amicitia imponga loro silentio che non parlino insieme, si transgrediranno li metta in carcere, et ni dia aviso a Monreale»⁷⁹⁹.

La disciplina monástica, entre otras cosas, contemplaba la adopción de vestidos sobrios; de ahí que estuviese vedado llevar calcetines coloridos – «che non si facciano per le Monache nell'avvenire calze di colore ma solamente bianche o nere»⁸⁰⁰ –, indumentaria o bordados

⁷⁹⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 41r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1582).

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ «che s'osservi il silentio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 6v. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1575).

⁷⁹⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 219v.

⁸⁰⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 18r, fol. 9r. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1575).

de seda⁸⁰¹. Asimismo, estaba prohibido poseer mucha ropa: «che l'Abbadessa, né altra Monacha alcuna possa haver più di sei camicie, et due para di lenzuola»⁸⁰².

El arzobispo De Torres I, según lo que atestiguan las fuentes, fue uno de los prelados monrealeses más comprometido en la reglamentación y control de la vida monástica de los conventos de su diócesis. Muy a menudo, en los mandatos de visita, encontramos la orden – encomendada a las abadesas – de enviar mensualmente un informe sobre lo que ocurría en los monasterios: «che la Madre Abbadessa debbia ogni prima settimana di mesi scrivere a Monsignor Arcivescovo avisandoli quanto occorre nelle cose del Monasterio particolarmente cerca l'osservantia della regola et delle ordine di sua Signoria Illustrissima»⁸⁰³. El mismo arzobispo De Torres I recomendó a los visitadores de los monasterios que interrogasen a las monjas con mucha atención e individualmente, «altrimenti non diranno niente»⁸⁰⁴; al mismo tiempo, como buenos psicólogos, tenían que tranquilizar a las religiosas «dandoli animo che ogni cosa passerà con segretezza»⁸⁰⁵.

Los escrutinios llevados a cabo en los monasterios de la archidiócesis de Monreale nos devuelven un marco en el que, por lo general, «gli ordini di Monsignor Illustrissimo s'osservano»⁸⁰⁶, las monjas «tutte sono obbedienti»⁸⁰⁷ y la abadesas gobiernan «col timor d'Iddio»⁸⁰⁸. Por cierto, la concienzuda atención diocesana sobre la vida claustral garantizaba en gran medida el respeto de la disciplina; los mandatos de visita de los arzobispos representan un ejemplo interesante de ese interés creciente. Se pide firmemente el cumplimiento de las disposiciones de los visitadores y la imposición de las penitencias:

«Leggerete spesso le nostre ordinationi procurando metterle in essecutione secondo il bisogno. Terrete particular cura della vita delle Monache dando buone penitentie, massime a chi farà giuramenti, chi non terrà silentio nel choro, nel dormitorio et nel refettorio et a chi sciarriarà»⁸⁰⁹.

⁸⁰¹ «che non si usino nelle cuculle, o altre vesti, guarnitioni di seta per l'avenire». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 11, fol. s.n. Visita al monasterio de la Maddalena de Corleone (1575).

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 8, fol. 13r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de San Marco (1577); «che la madre Abbadessa debbia avvisarci ogni mese per sue lettere di quel che occorrerà nel monasterio». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 8r. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1575).

⁸⁰⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 6, fol. 3r.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*, fol. 36r. Visita al monasterio del SS. Salvatore de Corleone (1581).

⁸⁰⁷ *Ibid.*, fol. 36v.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, fol. 36r.

⁸⁰⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 48, reg. 10, fol. 18r. Visita al monasterio de San Nicolò de Bisacquino (1579).

El Concilio de Trento supuso, en definitiva, una etapa crucial para la vida religiosa femenina en el mundo católico. La lectura de los documentos de visita a los monasterios de la archidiócesis de Monreale corrobora esta fase de transición en la que las monjas quedaron progresivamente sometidas a un régimen claustral muy estricto, y en la que las jerarquías eclesiásticas hicieron un esfuerzo muy ostensible para imponer una disciplina monástica comunitaria más precisada. Piedad, austeridad, expiación y obediencia; estos fueron los parámetros para medir la implementación del tridentino en los monasterios femeninos, tal y como las fuentes, repetidamente, ponen de manifiesto: «Tutti le monache tengano a capo del letto una figura, il vaso dell'acqua santa et la disciplina»⁸¹⁰.

3.5 Cristianos griegos en una diócesis latina: las visitas a Piana dei Greci

A partir de la segunda mitad del siglo XV, debido a la conquista otomana de los Balcanes, numerosos cristianos de rito griego-católico huyeron de sus tierras y llegaron a la península italiana estableciéndose principalmente en las regiones del sur – Reinos de Nápoles y de Sicilia – y, en menor medida, en los grandes centros urbanos y portuarios italianos⁸¹¹.

La presencia de comunidades de rito griego-católico, grecófonas y albanófonas, en territorios de catolicidad latina planteó problemas de orden jurídico y ritual para las jerarquías eclesiásticas, de ahí que se promulgaran normas dirigidas a definir adecuadamente el estatus eclesiástico de los “italo-grecos”, el nombre con el que estas comunidades solían ser denominadas en el lenguaje curial de la época⁸¹². El criterio principal adoptado por la Iglesia católica en esta materia fue el de reglamentar normativamente la presencia de dichos cristianos de rito griego-católico en el mundo

⁸¹⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 7, fol. 220r.

⁸¹¹ Vincenzo Giura, *Storie di minoranze. Ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli* (Napoli: ESI, 1984); Giangiacomo Panessa, *Le comunità greche a Livorno. Vicende fra integrazione e chiusura nazionale* (Livorno: Books&Company, 1991); por lo que respecta a las colonias albanesas en Sicilia: Giuseppe Schirò, *Cenni sull'origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia* (Soveria Mannelli: Rubettino, 1998); Paolo Militello, *Storie mediterranee: destini di uomini e cose tra XV e XIX secolo* (Roma: Carocci, 2018), 21–38; Henri Bresc, “Pour une histoire des albanais en Sicile. XIV-XV siècles,” *Archivio storico per la Sicilia orientale* 68 (1972): 527–38; Maurice Aymard y Henri Bresc, “Problemi di storia dell'insediamento nella Sicilia medievale e moderna, 1100-1800,” *Quaderni Storici* 8, no. 24 (1973): 945–76; Francesco Giunta, “Albanesi in Sicilia,” en *Albanesi in Sicilia*, ed. Matteo Mandalà (Palermo: A.C. Mirror, 2003), 11–38.

⁸¹² Vittorio Peri, *Chiesa romana e «rito» greco: G.A Santoro e la congregazione dei greci (1566- 1596)* (Brescia: Paideia, 1975).

católico-latino y a la vez permitir, por lo menos a nivel teórico y aún así en condiciones no siempre fáciles, el mantenimiento de la liturgia ortodoxa⁸¹³.

Veamos algunos de los pasajes más importantes. En el año 1564, con el breve *Romanus Pontifex* de Pío V, se sometieron las comunidades cristianas de rito ortodoxo a la jurisdicción de los obispos ordinarios, y con la *Providentia Romani Pontificis* de 1566 se inhibió la facultad al clero de un rito de poder celebrar en el otro⁸¹⁴; algunos años más tarde, en 1573, bajo el pontificado de Gregorio XIII, fue instituida una específica congregación, la *Congregatio pro reformatione Graecorum*, cuyo objetivo principal consistía en facilitar instrucciones e indicaciones a los obispos que tenían dudas acerca del comportamiento que debían mantener con respecto a la cuestión de los “griegos”⁸¹⁵. Las actividades de la Congregación de los Griegos llevarán luego, en 1595, a la formulación, de la *Perbrevis Instructio* de Clemente VIII, una reglamentación orgánica acerca del tema de la disciplina de los “católicos de rito griego” en la península italiana:

«La *Perbrevis instructio* clarificó de modo inequívoco algunos problemas: resolvió la compleja controversia de las ordenaciones, declarando ilegítimas, y por tanto incapaces de conferir la capacidad de celebrar los sacramentos, a las ordenaciones presbiterales otorgadas por los obispos fieles a Constantinopla, e instituy[ó] en Italia la figura de un obispo “ordenante”, residente en Roma, de rito griego pero católico»⁸¹⁶.

Como ha señalado Daniele Palermo en su trabajo sobre las “fronteras de rito”, tanto en las actividades de la Congregación de los Griegos, como en la redacción de la *Perbrevis Instructio*, junto a otros prestigiosos eclesiásticos, jugó un papel muy importante el arzobispo de Monreale Ludovico de Torres II, quien fue «quizá el más importante inspirador de la *Perbrevis instructio*, después del cardenal Giulio Santoro»⁸¹⁷. En efecto, en este contexto “en movimiento”, también la archidiócesis de Monreale se caracterizaba por la presencia de una “frontera ritual” en la que existían comunidades «sustancialmente

⁸¹³ Angela Falcetta, *Ortodossi nel mediterraneo cattolico: comunità di rito greco nell'Italia del settecento* (Università degli Studi di Padova, 2014), 71.

⁸¹⁴ Lucia Lamacchia, “La chiesa italo-albanese come chiesa *sui iuris*: una questione aperta,” *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* 1 (2008): 171–96.

⁸¹⁵ Peri, *Chiesa romana e «rito» greco: G.A Santoro e la congregazione dei greci (1566- 1596)*.

⁸¹⁶ Daniele Palermo, “Fronteras de rito: los arzobispos de Monreale y los católicos de rito griego (siglos XVI-XVIII),” en *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, ed. Valentina Favard, Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2016), 216.

⁸¹⁷ *Ibid.*, 218.

ortodoxas por creencias, liturgia, usos canónicos, costumbres, función social»⁸¹⁸ junto, obviamente, a comunidades de rito latino. La presencia estacionaria de dichas comunidades “italo-griegas” en el territorio de la archidiócesis se remontaba al final del siglo XV, concretamente al año 1488, cuando el arzobispo de entonces, el cardenal Juan Borgia (1483-1503), otorgó a los fugitivos albaneses llegados hasta allí, la *licentia populandi* en el territorio de la Piana⁸¹⁹.

Ahora bien, la existencia de cristianos de rito griego-católico en el territorio diocesano conllevaba, como podemos imaginar, una atención especial por parte de los obispos monrealeses, sobre todo en lo que atañía al tema de la coexistencia con los fieles de rito latino. Mediante la promulgación de normas y disposiciones dirigidas a disciplinar las ceremonias y las conductas de los griegos – de las que encontramos muchos rastros en las sinodales y en los mandatos de visita – los prelados hicieron un esfuerzo para reglamentar todos los aspectos que podía implicar la convivencia de cristianos de rito diferentes en un mismo territorio.

Empecemos con la visita del arzobispo Ludovico de Torres I del año 1574. El prelado, llegado a Piana dei Greci el 14 de octubre, acompañado por el sobrino Ludovico de Torres II (en aquel entonces vicario general de la archidiócesis), por el teólogo y archidiacono de Monreale Ludovico de la Torre Vittoria, por el dominico Paolo Veneto y por el vicario lugareño don Demetrio Bulgaro, en los días siguientes fue a visitar la iglesia de San Demetrio y *audita missa graeco ritu*, confirió el sacramento de la confirmación a los *infantibus latinis*⁸²⁰. Los documentos de visita, como ya podemos divisar en el ejemplo que acabamos de mencionar, manifiestan patentemente la existencia de dos comunidades y de dos ritos diferentes. La misma *visitatio rerum* en la iglesia de San Demetrio nos confirma este hecho: el prelado, en efecto, mandó *a latinis* la realización de una custodia de plata para la conservación de la eucaristía, mientras que la orden de fabricar unos sagrarios para el sacramento a los enfermos estaba dirigida a *latinis et graecis*⁸²¹; en el arca que se encontraba en la sacristía, además, estaban presentes los ornamentos «tam pro latino

⁸¹⁸ *Ibid.*, 211.

⁸¹⁹ Sobre la concesión de los feudos a los albaneses de la archidiócesis de Monreale, *Ibid.*, 211–12 y notas; Militello, *Storie mediterranee...*, 28.

⁸²⁰ «Ill. mus er R. mus Christo pater, et dominus don Ludovicus de Torres dei et apostolice sedis gratia santa M.R. ecclesia Archiepiscopus Camera Apostolica clericus regiusq[ue] consiliarius visitavit oppidum casalis planae Graecorum ubi sequenti die, commoratus visitationem absolvit prout infra et primo die Veneris is praedicti mensis summo mane accessit ad matrem ecclesiam sancti Demetrij, ubi audita missa graeco ritu a Don Demetris Bulgaro vicario foranei ipsius oppidi sollemniter decantata fecit sacrificium missa et contulit sanctu sacramentum confirmationis infantibus latinis descriptis in libro nominibus eorum». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 2r.

⁸²¹ *Ibid.*

presbytero, quam pro graecis sacerdotibus»⁸²². Tras haber terminado la inspección en la iglesia de San Demetrio, el arzobispo visitó las iglesias de San Giorgio y de San Vito «cui graeci sacerdotes inserviunt»⁸²³ y cumplió con las típicas obligaciones requeridas durante la *visitatio rerum*.

Ya a partir de esta primera visita de Ludovico de Torres I, es posible individualizar una serie de disposiciones dirigida a asegurar la separación de los ritos, como por ejemplo la de prohibir a los clérigos de rito griego la celebración de la misa en iglesias de rito latino y viceversa: «Mandavit deinceps latinum praesbyterum in ea ecclesia missam dicere et sacramenta latinis ministrare et ne graecus presbyter in ecclesia latina nec latinus in graeca celebret»⁸²⁴. Al mismo tiempo el prelado dispuso que en caso de ausencia de clérigos latinos, los sacerdotes de rito griego estaban autorizados a bautizar a los neonatos latinos, a condición de que no les confirieran a renglón seguido el sacramento de la confirmación, tal y como preveía el rito oriental: «in absentia presbyteri latini quando contigerit filium latini a graeco sacerdote baptizari, non conferri sacramentum confirmationis post baptismu iuxta eorum ritum»⁸²⁵.

Los mismos exámenes para conceder o renovar las licencias de confesión se realizaban según un rígido criterio de separación. Durante esta visita de 1574, el arzobispo Ludovico de Torres I se encargó personalmente de examinar al confesor Francesco de Petro, el cual fue considerado apto para escuchar las confesiones de los feligreses de rito latino, mientras que el examen de los confesores de rito griego fue llevado a cabo por el dominico Paolo Veneto, en cuanto conocedor del idioma:

«Examinavit Presbyterum Franciscum de Petro latinum quem reperit satis idoneum et probum, cumque latinorum confessionibus audiendis deputavit. Fuerunt similiter à Magistro F. Paulo Veneto praedicto lingua graece perito coram ipso R.mo examinati: Don Demetrius Bulgarus Vicarius praedictus, Presbyter Symeon Stanizza ex Negroponte, Presbyter Nicolaus Flocca quos etiam reperit idoneos et pro confessionibus audiendis approbavit»⁸²⁶.

⁸²² *Ibid.*, fol. 2v.

⁸²³ *Ibid.*, fol. 3r; la Iglesia de San Vito será luego, en el año 1596, cedida a los fieles de rito latino. Schirò, *Cenni sull'origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, 27–49.

⁸²⁴ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 3r; cfr. *Decreta synhodi dioecesanæ Montis Regalis...*, fol. B4v.

⁸²⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 4r.

⁸²⁶ *Ibid.*

Como principio general, entonces, los confesores griegos no podían escuchar las confesiones de los latinos y a la inversa⁸²⁷. Sin embargo, en casos particulares y de necesidad los confesores de un rito podían absolver a los fieles de otro⁸²⁸. Durante la visita en sede vacante realizada por el vicario general del arzobispado, don Antonio della Camera en 1587, se confirió al vicario foráneo, don Benedetto Episcopopulo, la facultad de escuchar – cuando fuese necesario – las confesiones de los latinos *servata forma latinorum*, o sea manteniendo el modelo latino del sacramento⁸²⁹. Con ocasión de otra visita en sede vacante, la del abad y vicario general Giacomo Jannuzzo en 1655, se ordenó al arcipreste Giacomo Schirò que pusiese en todos los confesionarios de las iglesias de rito griego de la ciudad de Piana una lista de los casos reservados en lengua italiana⁸³⁰. Además, los clérigos griego-católicos, al igual que los de rito latino, estaban obligados a discutir los casos de conciencia, como puntualmente se señala en los mandatos de visita: «che *anche* i sacerdoti greci discutano i casi di coscienza»⁸³¹.

La presencia de una “frontera ritual” en Piana dei Greci se refleja en todas las visitas pastorales. En 1596 el arzobispo De Torres II visitó la iglesia de San Giorgio, «et havendosi solemnizato et cantato la messa greca»⁸³², luego confirmó a los latinos. En 1607, durante su último recorrido por los lugares de la archidiócesis, el prelado fue a visitar Piana dei Greci y en primer lugar inspeccionó la iglesia de San Giorgio y celebró misa⁸³³. El día siguiente, por la mañana, fue a visitar la iglesia de san Vito – cedida a los fieles de rito latino en 1596 – y administró el sacramento de la confirmación exclusivamente a los

⁸²⁷ «che i parrini greci non ascoltino le confessioni delli latini». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 25r. *Visitatio Casalis 1578*; «I sacerdoti greci non ascoltino le confessioni de' Latini, né il sacerdote latino quelle delli greci, se non in caso di necessità». *Ibid.*, fol. 48r. *Visitatio Casalis Planae 1588*.

⁸²⁸ «In casu necessitatis presbyteri Greci possint latinos absolviri». *Ibid.*, fol. 137r.

⁸²⁹ «Circa li confessioni delli latini concedimo licentia per la necessità che il R.do vicario foraneo possi ascoltare detti Confessioni servata forma latinorum». *Ibid.*, fol. 43r.

⁸³⁰ «che il Reverendo archiprete in tutti li confessionarij nelli Chiesi di suo rito in ditta terra habbia d'affigere la lista delli casi reservati in lingua italiana fra termine di giorni otto sotto pena d'onza una d'applicarsi ad opere pie». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 44, fol. s.n.

⁸³¹ *Ibid.* La cursiva es mía; cfr. disposición reiterada en la visita de 1661. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 53, reg. 49, fol. 87v.

⁸³² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 115v.

⁸³³ «L'Illustrissimo et Reverendissimo Signor Don Luigi de Torres Cardinale di Monreale, et Arcivescovo, partì da Monreale per la Visita, et confiritosi la sira nella Piana de Greci, fu ricevuto con molta diligenza da quel populo; smontò nella chiesa maggiore, et il di seguente, pubblicato l'editto della Visita, et della chrisima, visitò la chiesa di S. Giorgio, dove ditta la missa, et fatto un breve sermone, visitò il santissimo sacramento, il fonte del Battesimo, la chiesta, et sacristia, fici pubblicare le indulgenze infrascritte, per gli operarij della dottrina christiana, per l'oratione della sera, per quelli che la prima volta riciviranno il santissimo sacramento dalli mani di sua signoria Illustrissima, per quelli ch'accompagneranno il santissimo sacramento». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 1r.

latinos⁸³⁴; por la tarde, en cambio, confirmó a los griegos, incluso a los que habían sido confirmados previamente *secondo il loro costumi*:

«Dopo Vespro Sua Signoria Illustrissima nella chiesa di S. Giorgio confermò al numero di 400 grici, non solo li quali fanciulli chi non erano confirmati, ma anco di quelli confirmati da i loro preti, secondo il loro costumi, et molti di questi furono delli primi delle terra, et dei vicchi, con molta edificationi, et gusto di S. S. Ill.ma»⁸³⁵.

Entre las disposiciones promulgadas en el curso de esta visita estaba ineludiblemente la prohibición por parte del clero de un rito de bautizar o absolver a los fieles de otro rito, salvo en casos de absoluta necesidad⁸³⁶. Entre los otros mandatos transmitidos por el prelado cabe señalar la obligación por parte de los griegos de observar, además de sus propias fiestas, los días de precepto latino – «che i Grici siano obligati osservare li festi di pricetto della chiesa latina, sotto pena di scomunica, et gli altri giorni di festi loro osservino secondo la loro divotioni»⁸³⁷ – y el cumplimiento exacto de la normativa acerca de los ritos griegos promulgada por el pontífice Clemente VIII, o sea la *Perbrevis Instructio*⁸³⁸. A diferencia de lo que hemos señalado en la visita de Ludovico de Torres I de 1574, en esta visita se estableció que «i Preti grici possano cibrari nelli chiesi latini, et i latini nelli chiesi grichi»⁸³⁹, consintiendo en este modo la celebración con ambos ritos en el mismo edificio religioso. Los mandatos de visita promulgados en 1607 se reiteran de una forma idéntica también en el curso de la visita en sede vacante de Antonio Domino, vicario general de la archidiócesis, en el año 1618⁸⁴⁰.

Adicionalmente, es oportuno señalar que en los mandatos de visita de Piana dei Greci, suelen aparecer con frecuencia prescripciones acerca de las formas y de la licitud de las devociones populares. Por ejemplo, en distintas ocasiones se ordena a los vicarios lugareños que no permitieran a los feligreses la adoración del pan mientras se está llevando al altar para la consagración, a fin de prevenir cualquier forma de idolatría:

⁸³⁴ «A 7 di novembre visitò la chiesa di S. Vito de' i latini, detta missa, nella quale presiro il santissimo sacramento molti di loro dalli mani di sua signoria Illustrissima, et finita, diede il santo sacramento della confirmazione a i latini». *Ibid.*, fol. 1v.

⁸³⁵ *Ibid.*, fol. 3r; cfr. *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum*, fols. 3–4.

⁸³⁶ «Che solo in caso di necessità i preti greci possono battezzare e assolvere i latini e viceversa». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 3v.

⁸³⁷ *Ibid.*

⁸³⁸ «Che infallibilmenti si osservi l'istruitioni de i riti greci dilla s.m. di Papa Clementi ottavo». *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*, fol. 4r.

⁸⁴⁰ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 23, fols. s.n.

«Ordiniamo che detto vicario foraneo et l'altri sacerdoti inter missarum sollempnia insignano al populo che non adorano il pane non consacrato quando si porta da l'altaro minore a l'altaro maggiore per evitare il periculo della ydolatria»⁸⁴¹.

Con respecto a este tema, durante la visita de 1578 se aclaró que dicha adoración debía dirigirse no al pan todavía no consagrado sino a la imagen – preferiblemente del Cristo resucitado – llevada encima de los hombros del sacerdote:

«Item avvertisca il popolo che non faccia reverentia al pane quanto si porta all'altare per consacrarlo ma all'immagine che pende sopra le spalle del sacerdote che lo porta, et sarà bene che sia di Christo crocefisso, o risuscitato, et non morto per levar l'opinione che quel pane rappresenti Christo morto»⁸⁴².

De la misma manera, en el curso de algunas visitas se ordenó quitar el tabernáculo del sacramento cuando no estaban presentes las hostias «per il periculo della ydolatria»⁸⁴³ y se condenó la costumbre de cortar el pelo a los infantes tras el bautismo para que luego fuesen quemados o pegados a la imagen de San Juan Bautista: «che non si taglino i cappelli all'infante battezzato per abbruggiarli, o attaccarli all'immagine di San Giovanni Battista»⁸⁴⁴. A los clérigos “latinos” y a los clérigos “griegos” no les correspondían las mismas obligaciones. Para los sacerdotes de rito griego, en efecto, la obligación del celibato no era imperativa, razón por la que muchos de ellos se casaban antes de acceder al sacerdocio. Debido a esta peculiar condición del clero católico de rito griego, en los mandatos de visita a la villa de Piana dei Greci, suelen estar presentes algunas disposiciones dirigidas a normalizar las relaciones entre los sacerdotes y sus cónyuges, como por ejemplo la prohibición de tener relaciones sexuales los días anteriores a la celebración eucarística: «li sacerdoti greci si astengano dall'uso del matrimonio inanzi al sacrificio al meno per tre giorni»⁸⁴⁵. Esta cuestión tiene cabida también en las distintas constituciones sinodales del arzobispado: «Presbyter Graecus coniugatus ante sacrum sacrificium, seu sanctam Missas celebrandam vel per hebdomadam, vel per triduum abstineat ab uxore»⁸⁴⁶.

⁸⁴¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 43r. *Visitatio Casalis Plana Graecorum 1587*.

⁸⁴² *Ibid.*, fol. 25r. *Visitatio Casalis 1578*.

⁸⁴³ *Ibid.*, fol. 43v. *Visitatio Casalis Plana Graecorum 1587*.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, fol. 25r. *Visitatio Casalis 1578*.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, fol. 122r. *Visitatio Casalis Planae 1596*.

⁸⁴⁶ *Synodus Dioecesis...*, fols. 27-28; *Constitutiones et Decreta Synodalia Dioecesis Montis Regalis...*, fols. 40-41; cfr. *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum* (Romae: Ex Typographia Rev. Cam. Apostol., 1597), fols. 7-8.

Del mismo modo, las peculiaridades de Piana dei Greci se reflejan en las fichas personales sobre los eclesiásticos que normalmente solían ser redactadas al final de las visitas pastorales. En el dossier sobre el estado de la Iglesia de Piana redactado con ocasión de la visita de 1593, por ejemplo, está presente un listado con los nombres de los clérigos de la ciudad rigurosamente subdividida por ritos, y dentro del apartado sobre los sacerdotes de rito griego hay una subsección distinta para eclesiásticos conyugados y célibes⁸⁴⁷. Las fichas sobre los clérigos presentan informaciones relevantes sobre todo en lo que atañe al tema del celibato y del orden sacerdotal; por lo que respecta a este último punto hay que tener en cuenta el hecho de que muchos de los clérigos de rito griego, en las fuentes que hemos consultado, habían sido ordenados antes de la promulgación de la *Perbrevis Instructio*, y en consecuencia habían recibido el sacramento del orden por parte de obispos griegos y no por el obispo “ordenante” en Roma. Veamos algunos ejemplos de la visita de 1590: Luca Chiulla, originario de Palazzo Adriano – otro centro de presencia griego-albanesa en Sicilia⁸⁴⁸ – tenía 37 años, estaba casado, tenía hijos y había sido ordenado por el arzobispo de Éfeso; lo mismo puede decirse de Georgi Sala, otro clérigo lugareño; Jerónimo Flocca, natural de Piana, viudo, tenía hijos y había sido «ordinato nella Isola del Zanti nella città chiamata il Zanti [...] dal Reverendissimo don Zachornio Macri episcopo greco della Cefalonia»⁸⁴⁹; Paulo Papado «fu ordinato dal Arcivescovo di Epheso Dionisio Stronghilio»⁸⁵⁰, así como Giovanni Borgia, nativo de la isla de Zante⁸⁵¹, y así sucesivamente.

Sin embargo, con respecto al tema de las ordenaciones, los mandatos de visita reiteradamente señalan la prohibición, para los clérigos de rito griego, de ser ordenados por obispos “cismáticos”, a saber fieles a Constantinopla: «che i Preti greci non piglino la chrisima da i Viscovi greci esteri schismatici»⁸⁵².

Otro factor de diferencia entre las dos clerecías reside en el hecho de que, al parecer, la condición económica del clero de rito griego en la villa de Piana era un poco más precaria con respecto a la de rito latino, dado que repetidas veces las fuentes señalan la falta de una

⁸⁴⁷ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fols. 90r-91v; cfr. el *Catalogus totius cleri urbani, et diocesanii* redactado con ocasión del sínodo de 1593. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 5, fol. 3r-3v; cfr. también el *Ordo synodi*. ASDM, FGO, Sez. I, Serie XI, b. 89, reg. 3.

⁸⁴⁸ Schirò, *Cenni sull'origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*, 27-49.

⁸⁴⁹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 63r.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, fol. 64r.

⁸⁵¹ *Ibid.*, fols. 60r-64r.

⁸⁵² ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 3r.

renta suficiente para dichos sacerdotes: «reperit graecos sacerdotes nullos habere redditus sed quolibet anno a quocunque foculari graeco tumulum frumenti»⁸⁵³.

Un elemento de fuerte diferenciación ritual consistía en la administración – en el rito greco – de la eucaristía *sub utraque specie* a los laicos, de ahí que los preladados o los demás eclesiásticos en visita promulgasen instrucciones puntuales al respecto. En 1587, por ejemplo, Antonio della Camera, visitador en sede vacante, ordenó la realización de una taza específica para la distribución del sacramento por el temor de que el vino consagrado pudiese caer al suelo:

«Ordiniamo che si faczi una tacza di stagno o di argento la quale habbia di servire nella messa quando si comunica lo populo sub utraque specie per il pericolo della effusione, ne sanguis christi cadat in terram»⁸⁵⁴.

Ahora bien, en este marco general dirigido a reglamentar la «manifiesta anomalía»⁸⁵⁵ de Piana dei Greci, el esfuerzo de las jerarquías diocesanas para mantener separadas las dos comunidades no siempre tenía éxito; en realidad, no eran infrecuentes fenómenos de ósmosis entre estas dos realidades, que deben ser consideradas no como irremediamente compartimentadas, sino más bien como fluidas, sobre todo en lo que atañía a la vida cotidiana de los fieles. Desde este punto de vista, el tema de los matrimonios mixtos conllevaba toda una serie de problemas. En primer lugar, para que se pudiera celebrar el matrimonio entre dos personas de rito diferente era necesaria una específica licencia otorgada por la curia metropolitana: «non si contratti matrimojo tra greci et latini prima che non sia avisato Monsignore Illustrissimo Archiepiscopo»⁸⁵⁶. En segundo lugar era fundamental dirimir la cuestión de los ritos entre los cónyuges; la solución elegida por la Iglesia se puede resumir en esta fórmula: «maritus latinus uxoris Grece ritum non sequatur; latina uxor non sequatur ritum Grece; graeca uxor sequatur ritum mariti latini»⁸⁵⁷. Así pues, el marido latino casado con una mujer “griega”, o la mujer de rito latino casada con un “griego” estaban obligados a seguir su propio rito; viceversa, era conveniente que las mujeres griegas se convirtieran al rito latino del marido, si bien sin forzarlas a convertirse:

⁸⁵³ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fol. 2v.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, fol. 43r.

⁸⁵⁵ Palermo, “Fronteras de rito...,” 214 nota.

⁸⁵⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 56r. *Visitatio Casalis 1590*; «Non si contrahe matrimonio fra greci et latini senza licenza in scriptis di Monsignore». *Ibid.*, fol. 122r. *Visitatio Casalis Planae 1596*.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, fol. 138r; cfr. *Synodus Dioecesisana...*, fol. 27; *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum* (Romae: Ex Typographia Rev. Cam. Apostol., 1597), fol. 7.

«la latina dovrà sempre seguir il rito latino ancorche sia maritata a greco, ma se la greca sarà maritata a latino pareria conveniente che ella si riducesse all'osservantia del rito del marito ma non pero doverete a questo forzarla»⁸⁵⁸.

Es evidente, con esta normativa, la asimetría de tratamiento entre los dos ritos. En un memorial de visita dejado al vicario de Piana dei Greci en el año 1596 se reafirma el hecho de que sería oportuno que la mujer griega se convirtiese al rito latino del marido; sin embargo cabe señalar que «quando non si po fari altro si permetta che ogniuno sequa il suo catholico rito»⁸⁵⁹.

En tercer lugar, por lo que respecta a la cuestión del rito que debían seguir los hijos de las “parejas mixtas”, se determinó que los niños tuviesen que mantener el rito del padre: «proles sequatur patris ritum»⁸⁶⁰. Es más, los hijos de los “latinos” debían seguir el rito del padre también en el caso en que éstos hubiesen sido bautizados con el rito griego y, aún más relevante, incluso cuando el padre latino hubiese dejado su prole bajo el cuidado exclusivo de la madre o de otra persona de rito griego:

«Il figlio di latino se ben sia battezzato al rito greco seguiti il rito del padre, ancorche sia lassato dal padre sotto la cura dila madre o di altro che seguiti il rito greco»⁸⁶¹.

En los documentos de visita a Piana dei Greci, como consecuencia, suelen estar presentes algunas secciones – fruto de las inspecciones llevadas a cabo por los visitantes – sobre las personas latinas *che vivevano alla greca*. Se trata en la mayoría de los casos de mujeres casadas con hombres de rito griego. A todas estas personas – en concordancia con la normativa de los sínodos diocesanos – normalmente se ordena «di non vivere a la greca»⁸⁶².

En las visitas pastorales a Piana dei Greci también las medidas de disciplinamiento tomadas por los obispos u otros visitantes a veces se destinan diferentemente según los ritos. Durante la visita de Jacobo Jannuzzo, vicario general de la archidiócesis, en el año 1662, fueron decretadas unas disposiciones exclusivamente dirigidas a los clérigos de rito

⁸⁵⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 135r-135v.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, fol. 122r.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, fol. 137v; «che il figlio segua il rito del padre». *Ibid.*, fol. 23r. *Visitatio Casalis 1578*.

⁸⁶¹ *Ibid.*, fol. 122r. *Visitatio Casalis Planae 1596*.

⁸⁶² *Ibid.*, fol. 54r. *Visitatio Casalis 1590*.

griego⁸⁶³, como por ejemplo la prohibición de confesar a las mujeres fuera del confesionario, el deber de enseñar la doctrina cristiana a los fieles griegos y de tener cuidado, a la vez, de mantener separados a los hombres y a las mujeres durante la catequesis⁸⁶⁴. Ludovico de Torres II, en la visita de 1607, ordenó a los sacerdotes de rito griego que no confirieran el santísimo sacramento a los infantes recién nacidos, vedándoles, por tanto, un rito de la tradición oriental: «si essortano i Grici a non dari il santissimo sacramento a gli infanti»⁸⁶⁵. Ludovico de los Cameros, por su parte, en el curso de la visita de 1634, ordenó «alli sacerdoti e preti greci della terra dilla Piana»⁸⁶⁶ asistir a las funciones religiosas con más diligencia, constatada cierta dejación en la administración de los sacramentos⁸⁶⁷.

En otra visita, en 1592, fue impuesto al vicario lugareño, so pena de suspensión, el envío a la curia metropolitana de Monreale – para que fueran oportunamente juzgados – de todos aquellos feligreses que no hubiesen cumplido con los ayunos cuaresmales, subrayando al mismo tiempo que incluso los fieles de rito griego estaban obligados a cumplir con dicho deber:

«Che il Vicario sotto pena di suspensione dallo officio sia obligato mandar a Monreale ai superiori tutti quelli che mangino carne nel tempo della quaresima et i grici sono obligati osservarla secondo il rito loro»⁸⁶⁸.

Los mandatos de visita, obviamente, no estaban dirigidos exclusivamente para los griegos. Debido a la afluencia de nuevos habitantes de rito latino, por poner un ejemplo, el arzobispo De Torres II, en su visita de 1582, dispuso que los latinos que se establecían en la villa de Piana y venían con mujeres, tuviesen que demostrar que eran efectivamente

⁸⁶³ «Ordinationi lassate in discursu di visita da osservarsi dalli Reverendi Sacerdoti et Parochi del Rito Greco per quanto si ha conosciuto per servitio d’Iddio et beneficio del populo». ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 53, reg. 49, fol. 87v.

⁸⁶⁴ «Si ordina ancora che ogni domenica si habbia da fare la dottrina Christiana, tanto nella Matri Chiesa, quanto nella Chiesa di San Giorgio dal Reverendo Arciprete e Parochi, et che le femine stiano separate dagli homini, et a detto effetto volemo che vadano la domenica le campanelle attorno, et ancora ci vada il Parocho per far venire le genti nella dottrina Christiana». *Ibid.*, fol. 88r.

⁸⁶⁵ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 20, fol. 3v; cfr. también la visita de 1618. ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 49, reg. 23, fol. s.n.

⁸⁶⁶ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 36, fol. s.n.

⁸⁶⁷ «Perché alcuni dilli sacerdoti della comunia non assistino all’Aministracione delli sacramenti con quella cura e puntualità che si conviene [...] ordiniamo e comandiamo al R.do Arciprete che de nostra parte amonisca alli clerici che assistano al servitio di loro chiese dove sono stati assignati, e che di qui innanze assistano con la loro cotta nilli giori sollemni in dette chiese, e tenghi memoria d’avisarmi di chi mancherà, per darsi quel remedio che converrà». *Ibid.*

⁸⁶⁸ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 85v.

casados, so pena, en caso contrario, de ser expulsados de la diócesis: «ai nuovi Latini che vengono con donne si facci ingiuntione che tra un mese portino le chiarezze come sono mariti et moglie, sotto pena di esser cacciati dalla diocesi»⁸⁶⁹.

Ante esta situación general de sustancial aceptación del rito griego en el territorio de la archidiócesis de Monreale, había casos en los que la presencia del rito griego-católico no estaba permitida; para poder entrar al seminario arzobispal, por ejemplo, era obligatorio renunciar al rito griego, tal y como reafirmó también el arzobispo Jerónimo Venero Leyva en su visita de 1623: «che li greci che entreranno nel seminario renunciino il rito greco et osservino il latino et ordinarsi alla latina altrimenti non sijno ricevuti»⁸⁷⁰.

El ejemplo que acabamos de ver certifica la existencia de algunas asimetrías entre los dos ritos; dichas desigualdades, resultan patentes también con respecto a la cuestión de los matrimonios mixtos, cuya normativa, como hemos podido comprobar, resultaba muy desfavorable para los griegos. La política perseguida por las autoridades diocesanas, por lo tanto, parece haberse movido en dos direcciones: por un lado hubo cierta voluntad de convertir a los fieles “griegos” al rito latino, de asimilar paulatinamente el rito griego-católico; desde este punto de vista la normativa acerca de los matrimonios mixtos revela claramente que uno de los objetivos perseguidos, o por lo menos esperados, era la conversión del mayor número posible de mujeres griegas al rito latino; por otro lado, sin embargo, se mantuvo una visión realista y elástica sobre el tema, tal y como se expresa claramente en la fórmula «quando aliter fieri non possit quisque coniugum in seco catholico ritu permittatur»⁸⁷¹, o sea, si este objetivo de progresiva asimilación no hubiese sido viable – es el caso de los griegos de rito católico de Piana – no se debía forzar la situación dado que «si ben si desideraria che anco i greci si reducissero al rito latino, non di meno la Chiesa universale et questa Santa Sede l’[h]a sempre tollerato il rito greco»⁸⁷².

3.6 El paisaje religioso alpujarreño tras el “levantamiento”

Entre 1568 y 1571 una sangrienta guerra azotó el Reino de Granada, la llamada “Rebelión de las Alpujarras”. El conflicto, que tuvo como *casus belli* la Pragmática Sanción de 1567 – edicto promulgado por Felipe II y caracterizado por un contenido fuertemente vejatorio

⁸⁶⁹ *Ibid.*, fol. 35v.

⁸⁷⁰ ASDM, FGO, Sez. XV, Cat. IV, b. 1001, reg. 4, fol. 5v.

⁸⁷¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 47, reg. 9, fol. 138r.

⁸⁷² *Ibid.*, fol. s.n.

con respecto a la población morisca que vivía en el Reino⁸⁷³ – representó el momento culminante del clima de deterioro progresivo de las relaciones entre dos comunidades, la morisca y la cristiano-vieja. Un conjunto de causas políticas, económicas, sociales y desde luego religiosas determinaron el estallido de un enfrentamiento particularmente feroz, en el que hubo violencias y crímenes por ambos bandos⁸⁷⁴.

La guerra de las Alpujarras tuvo consecuencias duraderas de enorme impacto económico y social para el territorio, poniendo fin, de hecho, a la presencia morisca en el Reino de Granada: alrededor de ochenta mil moriscos fueron expulsados de sus hogares y trasladados principalmente a Extremadura, Andalucía Oriental y las dos Castillas⁸⁷⁵; éstos, sumados a las veinte mil personas que fallecieron durante los combates, representaban aproximadamente el 30 por ciento de la población del Reino⁸⁷⁶, de ahí que la guerra y las

⁸⁷³ Rafael Benítez Sánchez-Blanco, “La política de Felipe II ante la minoría morisca,” en *Felipe II y el Mediterráneo, II: Los grupos sociales*, ed. Ernest Belenguier Cebrià (Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999), 503–36.

⁸⁷⁴ Sobre la guerra de las Alpujarras existe una amplia bibliografía. Entre los trabajos más recientes véanse: Miguel Fernando Gómez Vozmediano, “La guerra de las Alpujarras y la dispersión de los moriscos granadinos: logística militar y movimientos de población,” en *Los efectos de la guerra: desplazamientos de población a lo largo de la historia*, ed. Fernando Puell de la Villa y David García Hernán (Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2017), 155–78; Justo Navarro, *El país perdido: la Alpujarra en la guerra morisca* (Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2013); Valeriano Sánchez Ramos, “La guerra de las Alpujarras (1568-1570),” en *Historia del Reino de Granada: la época morisca y la repoblación (1502-1630)*, ed. Manuel Barrios Aguilera, Vol. 2 (Granada: Universidad de Granada, 2000), 507–42. Interesante la perspectiva ofrecida por Aurelia Martín Casares, “De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de las Alpujarras,” en *Las mujeres y las guerras: el papel de las mujeres en las guerras de la edad antigua a la contemporánea*, ed. Mary Nash y Susanna Tavera, García (Barcelona: Icaria, 2003), 132–46. Sobre los aspectos militares del conflicto véase el número 25 (2016) de la revista *Desperta ferro*, dedicado integralmente al tema. Sobre la “cuestión morisca”: Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada* (Madrid: Alianza Editorial, 2003); Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría* (Madrid: Alianza Editorial, 1985); Antonio Domínguez Ortiz, *Moriscos: la mirada de un historiador* (Granada: Universidad de Granada, 2009). Vid. también Javier Castillo Fernández, “La guerra de los moriscos granadinos en la historiografía de la época (1570-1627),” en *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas: perspectivas de estudio*, ed. Manuel Barrios Aguilera y Angel Galán Sánchez (Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 2004), 677–704.

⁸⁷⁵ Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Luis Castellano Castellano, “El destino de los moriscos vencidos,” en *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, 583–607; Manuel Barrios Aguilera, “El Reino de Granada en la época de Felipe II a una nueva luz. De la cuestión morisca al paradigma contrarreformista,” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica*. Tomo III. *Inquisición, religión y confesionalismo*, ed. José Martínez Millán (Madrid: Editorial Parteluz, 1998), 66. Del mismo autor véase *La convivencia negada: historia de los moriscos del Reino de Granada*, 2a ed. (Granada: Comares, 2007).

⁸⁷⁶ «Sin embargo, para el sector oriental, habitado en un 90% por moriscos antes de la expulsión, ha significado una reducción del 65 o del 70% de sus efectivos demográficos. En las Alpujarras la reducción habría llegado al 70%». Juan García Latorre, “El Reino de Granada en el siglo XVII. Repoblación e inmigración,” *Chronica Nova*, no. 19 (1991): 146.

sucesivas decisiones políticas tomadas por la Corona produjeran «un auténtico cataclismo demográfico»⁸⁷⁷.

La rebelión de las Alpujarras, como toda guerra, se alimentó de fuertes factores simbólicos: durante el conflicto, en efecto, además de las matanzas perpetradas por las dos partes⁸⁷⁸, fueron atacados los espacios más distintivos de la reciente presencia cristiana en la zona; fueron profanados e incendiados muchos edificios religiosos, destruidos los ornamentos y las imágenes sagradas; en definitiva todos aquellos elementos fuertemente connotados a nivel simbólico y verosímelmente percibidos como emblemas del poderío de los cristianos viejos, como cuerpos extraños en el tejido paisajístico de un área geográfica, las Alpujarras, esencialmente morisca⁸⁷⁹.

En este apartado trataremos de describir, a través del examen de las visitas pastorales llevadas a cabo en las Alpujarras en los años inmediatamente siguientes a la guerra, un paisaje religioso en “negativo”, caracterizado por las heridas del conflicto, la destrucción de los edificios, el despoblamiento de los pueblos. Si el paisaje puede ser entendido como una metáfora, como un símbolo elegido por las clases dominantes para representarse a sí mismas⁸⁸⁰, nos parece útil ofrecer un marco en el que esta dimensión “estética” en cierto modo se invierte⁸⁸¹. Además, mediante los “ojos” de los visitantes, procuraremos observar las consecuencias que la guerra produjo sobre la organización de las parroquias en las tahas alpujarreñas⁸⁸², la distribución de la red beneficiaria y la reanudación de las prácticas litúrgicas en nuevos, y en algunos casos inesperados, espacios. Por lo que respecta al último tema cabe señalar ya desde este momento la presencia de prácticas de

⁸⁷⁷ Barrios Aguilera, “El Reino de Granada en la época de Felipe II...,” 66.

⁸⁷⁸ Sobre los mártires cristianos véase el reciente trabajo de Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Forja de santidades: memoria de los mártires de la Alpujarra (1569-1621),” en *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, ed. Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 2018), 235–57; sobre las atrocidades cumplidas por las cuadrillas cristianas, Valeriano Sánchez Ramos, “La guerra de las Alpujarras (1568-1570),” 536–42.

⁸⁷⁹ Manuel Barrios Aguilera, “El Reino de Granada en la época de Felipe II...,” 63–68; Manuel Barrios Aguilera, “Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos,” en *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, 357–433.

⁸⁸⁰ Cfr. Denis E. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (University of Wisconsin Press, 1998).

⁸⁸¹ Sobre el concepto de “paisaje”: Matthew Johnson, *Ideas of Landscape* (Oxford: Blackwell, 2007); Jordi Bolòs, ed., *La caracterització del paisatge històric* (Lleida: Universitat de Lleida, 2010); Franz J. Felten, Harald Müller, y Heidrun Ochs, eds., *Landschaft(en): Begriffe - Formen - Implikationen* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012), en particular el trabajo de Joachim Schneider, “Der Begriff der Landschaft in Historischer Perspektive,” 9–24.

⁸⁸² Distritos en los que estaba subdividido el territorio de las Alpujarras. Patrice Cressier, “Le chateau et la division territoriale dans l’Alpujarra médiévale: du Hisn à la Ta’a,” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 20 (1984): 115–44.

cierta relevancia simbólica, como por ejemplo la de celebrar misas en las que se definen, en los diarios de visita, como “yglesias antiguas”, a saber mezquitas convertidas en templos cristianos.

El primer documento objeto de nuestra atención es un breve memorial de 1575; se refiere a una visita efectuada a las Alpujarras y al Valle de Lecrín apenas cuatro años después del fin del conflicto por parte de un visitador – del que no se menciona el nombre – nombrado por el arzobispo Pedro Guerrero⁸⁸³. El documento no aporta ningún dato sobre la comitiva, ni sobre los desplazamientos del visitador, ni tampoco sobre los tiempos de visita, con lo cual no tenemos información sobre su efectiva duración; el escribano se limita casi exclusivamente a delinear, de una forma muy sintética, el estado de las iglesias en los pueblos visitados, subdivididos según las tahas de pertenencia.

Así pues, los primeros elementos que saltan a la vista son las condiciones materiales de los edificios religiosos. En general, el escenario era bastante desalentador: la mayoría de las iglesias se encontraban destechadas; consecuentemente, las preocupaciones más acuciantes fueron las de sugerir con urgencia la adopción de medidas que impidieran el completo deterioro de los edificios, como por ejemplo cubrir las iglesias con unos techos provisionales, los “colgadizos”. En la iglesia de Canjáyar, por ejemplo, el visitador no sólo afirmó la necesidad de empezar rápidamente los trabajos de restauración del edificio, sino también sugirió las posibles fuentes de financiación de las obras:

«El lugar de Canjáyar tiene grandísima necesidad de cubrir aquella iglesia. Los vezinos dan madera y teja para hazer un colgadizo mientras que se cubre la iglesia. Piden veinte ducados para ayuda a serrar la madera y para pagar algunos peones y ellos se obligan a gastar lo que más costare del colgadizo. Ay alcance en el maiordomo de Almoceta, lugar desta taha, para poderseles dar esto que piden porque es muy necesario hazerse el colgadizo»⁸⁸⁴.

En cambio, las iglesias que ya estaban cubiertas con los colgadizos podían ser, de momento, consideradas aceptables: en la taha de Lúchar «las iglesias de Padules y Almócita tienen colgadizos [y] pueden pasar por agora hasta que de hecho se reparen»⁸⁸⁵; lo mismo ocurre con las iglesias de la taha de Alboloduy⁸⁸⁶ y de la taha de Andarax a

⁸⁸³ «Las iglesias que se an visitado en el Alpuxarra y valle, taha de Horgiba y tahas del Buluduy y Marchena en esta visita que se [h]a hecho por mandado del arçobispo mi señor este año de [15]75 años». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1575 Resulta de visitas del Alpujarra*, fol. 1r.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ «En esta taha no ay más de dos iglesias. Están razonablemente reparadas aunque no están cubiertas sino con sus colgadizos y están bien hechos y se puede pasar con ellos». *Ibid.*

excepción de la iglesia de Alcolea «que se va hundiendo y ay necesidad de hazer otro [colgadizo]»⁸⁸⁷. En Mecina Bombarón «ay grandísima necesidad que se teje esta iglesia porque [en caso contrario] se perderá la madera con las nieves y aguas»⁸⁸⁸, así como en Berchul «que está ansimesmo entablada y por falta de treinta ducados de launa⁸⁸⁹ se perderá si no se le echa»⁸⁹⁰.

El documento de visita de 1575 representa una fuente muy peculiar; en cierto modo se parece más a un informe sobre los avances de las actividades de restauración o reedificación de los edificios religiosos que a un diario de visita en el sentido tradicional; así que descubrimos, por ejemplo, que la pila de la iglesia de Laroles estaba cubierta y techada mientras que en el resto del edificio todavía no se habían completado los trabajos⁸⁹¹.

En las iglesias de la taha de Marchena no habían empezado los trabajos «por estar el reparo de ellas a encargo del duque de Maqueda»⁸⁹², al que pertenecía la jurisdicción y por lo tanto el deber de ajustar y ornamentar las iglesias, «lo cual incumplía de forma manifiesta»⁸⁹³; el visitador lamenta el desinterés y la falta de iniciativa del duque, razón por la cual el estado de los edificios había progresivamente empeorado, incluso en comparación con la situación encontrada durante la inspección que mandó hacer el arzobispo Pedro Guerrero en el año 1572⁸⁹⁴:

«las iglesias desta taha están en la mesma forma que vuestra illustrisima señoría las dexó el año de 72 años y mucho peores por el poco cuidado que se tiene de reparallas»⁸⁹⁵.

Resulta particularmente interesante observar los fenómenos de reubicación de las celebraciones litúrgicas a las que se vieron obligados los fieles alpujarreños, debido a las condiciones de inseguridad y en algunos casos incluso a la falta de edificios religiosos: en Nechite y Mecina Alfahar, en ausencia de lugares más apropiados, «dizese misa en dos

⁸⁸⁷ *Ibid.*, fol. 1v.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, fol. 2r.

⁸⁸⁹ Arcilla impermeable muy abundante en la comarca alpujarreña.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ «La iglesia de Laroles en esta taha [de Ugíjar] se va labrando. Está cubierta la pila y tejada, vase cubriendo la iglesia y la torre asimismo está cubierta y tejada». *Ibid.*, fol. 1v.

⁸⁹² *Ibid.*, fol. 1r.

⁸⁹³ José Manuel Gómez-Moreno Calera, «Arte y marginación. Las iglesias de Granada a fines del siglo XVI» en *La religiosidad popular y Almería*, ed. Valeriano Sánchez Ramos y José Ruiz Fernández (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004), 305.

⁸⁹⁴ Visita de la que, desafortunadamente, no hemos encontrado rastros en el archivo diocesano.

⁸⁹⁵ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1575 Resulta de visitas del Alpujarra*, fol. 1r.

casas viejas»⁸⁹⁶ y en Dalías «en una casa malparada»⁸⁹⁷; en Darrícal, en espera de que se reparara el templo, se celebraban las funciones en la torre de la iglesia⁸⁹⁸, mientras que en Pitres, en la taha de Ferreira, se eligió, para las funciones religiosas, una nave de la iglesia, aunque «mal techada y de poca capacidad»⁸⁹⁹; asimismo, en Órgiva se celebraba la misa en la nave con el resultado, sin embargo, de que muchos fieles no podían asistir por falta de espacio: «la iglesia de Alvacete [de Órgiva] que es la iglesia principal, tiene grande necesidad de hazerse porque se dize misa en una nave de la iglesia muy a peligro y no cave la mitad de la gente»⁹⁰⁰.

En Cástaras la situación era innegablemente desastrosa: la iglesia estaba quemada, la misa se celebraba en la parte baja de la torre y al encontrarse la iglesia sin puertas «los vagantes y otros animales no salen de [allí]» hasta el punto de que «los perros o lobos desenterraron un cuerpo muerto»⁹⁰¹. Ante este escenario tan deplorable, el visitador decidió castigar al beneficiado del lugar imponiendo una sanción de ocho ducados y la orden estricta de realizar las puertas para la iglesia y la sacristía⁹⁰².

En Mairena el visitador, pese a la voluntad de los feligreses y del cura lugareño, desaconsejó la reedificación de la iglesia dado que a “un tiro de ballesta” de distancia, en el lugar de Almócita, estaba una iglesia recientemente reformada, en la que poder celebrar:

«En Mayrena [h]abía una iglesia de tapias y pilares de tiempo de moriscos. [H]ase caydo. Los vezinos quieren a su costa redificalla. Está otra iglesia en el lugar de Almoceta nueva y reparada de[s]pués del levantamiento morisco. Dista la una iglesia de la otra un tiro de ballesta. [H]asele mandado al cura que diga misa en la nueva por orden de cinquenta maravedís y por complacer a los vezinos no lo haze y conbiene porque aquella iglesia no se pierda que [h]a costado mucho»⁹⁰³.

Por lo demás, los feligreses de Lobras tenían que llegar a la cercana localidad de Tímar para poder asistir a la misa, ya que la iglesia del lugar se había “hundido”⁹⁰⁴. En otros

⁸⁹⁶ *Ibid.*, fol. 1v.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, fol. 2r.

⁸⁹⁸ «En Darical se [h]a hecho iglesia en la torre mientras se repara la iglesia. [H]ase cubierto lo alto de la torre con tablas. Es menester se haga porque no se pierda la madera». *Ibid.*

⁸⁹⁹ *Ibid.*, fol. 2v.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, fol. 3r.

⁹⁰¹ *Ibid.*, fol. 2r.

⁹⁰² «Condené al beneficiado en ocho ducados porque tiniendo din[ero] de la fábrica no [h]a puesto puerta en la iglesia aunque fuera de prestado. Hizose alcance de sesenta ducados y mandole que luego del alcance hiziese puertas». *Ibid.*

⁹⁰³ *Ibid.*, fol. 1v.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, fol. 2r.

muchos pueblos las iglesias habían permanecido quemadas; es el caso de Notáez, Murtas, Turón, Almegíjar, Pitres, Mecina Fondales, Busquístar y Trevélez⁹⁰⁵. En cambio, en líneas generales, las iglesias del Valle de Lecrín se encontraban en una situación mucho menos problemática en comparación con la de sus homólogos alpujarreñas:

«En las iglesias del Valle, sola la de Pinos y Reztabal están con unos colgadizos de poca capacidad y mal hechos. Todas las demás iglesias de todo el Valle de diez y ocho que son están reparadas y sin necesidad por agora»⁹⁰⁶.

La visita, si bien orientada primariamente hacia el examen de las condiciones materiales de los pueblos alpujarreños, no pasa por alto los aspectos de disciplinamiento y corrección del clero y de los fieles. En Instinción, en la taha de Marchena, el visitador condenó al sacerdote del lugar «en diez ducados de pena por grandes descuydos que le hallé, ansi en la limpieza y decencia que tenía en todos los sacramentos»⁹⁰⁷; por las mismas razones sancionó al beneficiado de la iglesia de Beires, en la taha de Lúchar⁹⁰⁸, a un clérigo de Lanjarón⁹⁰⁹ y al beneficiado de Nigüelas, en el Valle de Lecrín⁹¹⁰; en Pinos del Valle fue condenado el cura «porque no tenía libro para quantas ni para asentar bautis[mos], velaciones y enterramientos»⁹¹¹; en Almócita, en cambio, el cura del lugar fue multado «en seis ducados de pena por cierta mujer»⁹¹².

En Béznar, en el Valle de Lecrín, debido al incumplimiento de las obligaciones sacerdotales «se [h]an muerto dos o tres sin confision y sacramentos»⁹¹³; por ese motivo, el beneficiado culpable fue condenado en diez ducados de pena y obligado a desplazarse hasta Granada para ser más detalladamente examinado⁹¹⁴.

En la villa de Adra fueron tomadas medidas disciplinarias contra algunos feligreses; en particular, con respecto a un caso de concubinato se impuso una pena de seis mil

⁹⁰⁵ *Ibid.*, *passim*.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, fol. 3r.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, fol. 1r.

⁹⁰⁸ «Condenose al beneficiado Santiago por el poco cuydado del Santissimo Sacramento en dos ducados». *Ibid.*

⁹⁰⁹ «En Lanjaron se castigó un clerygo nuevo que fue allí por beneficiado en quatro ducados por la poca decencia ansi del santissimo sacramento como del sacramento del olio y chrisma». *Ibid.*, fol. 3r.

⁹¹⁰ «Al beneficiado de Nigüeles condené en quatro ducados porque el sacramento del olio y chrisma estava derramado y no lo tenía en custodia». *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*, fol. 1v.

⁹¹³ *Ibid.*, fol. 3r.

⁹¹⁴ *Ibid.*

maravedís para el hombre y el destierro para la mujer⁹¹⁵, mientras que para un caso, mucho más grave, de incesto se ordenó la detención, aunque cabe señalar que el culpable logró escapar de la cárcel: «prendiose un [h]ombre por inciesto con su hijastra. Huyó después de preso el [h]ombre y la mujer se embió a la cárcel de Vuestra Señoría»⁹¹⁶. Tanto en Adra como en Berja se condenaron dos mujeres «por ciertas palabras»⁹¹⁷, sobre las que, sin embargo, el documento no dice más.

Resultan muy interesantes las anotaciones sobre un clérigo canario que ejercía en la taha de Órgiva, territorio en régimen de señorío⁹¹⁸. El visitador sugiere el desplazamiento del sacerdote por razones esencialmente “políticas” en cuanto se entrometería *en las cosas del gobierno* e incluso incitaría a los feligreses a la sedición contra el señor:

«En los anejos está un clerygo canario [...]. Es muy inquieto y trae aquella taha a revuelta con el señor. Dize palabras pesadas y metese en las cosas del gobierno y aunque se lo ha reprendido el vicario no ay enmienda en él. Castigose en dos ducados de pena por la poca decencia del sacramento del olio y crisma. Conbiene mudallo de allí»⁹¹⁹.

El segundo documento que vamos a analizar concierne a una visita realizada durante el arzobispado de Juan Méndez de Salvatierra a las Alpujarras en los años 1578 y 1579 por el doctor Carvajal, visitador⁹²⁰. Se trata de una visita en “dos tiempos”: del 11 de diciembre de 1578 al 30 de enero de 1579 la primera ronda, y del 6 al 30 de noviembre de 1579 la segunda⁹²¹.

En la primera visita se inspeccionan 87 pueblos y prácticamente por cada uno de ellos el notario, el bachiller Luis Collados Chacón, nos informa de si las iglesias fueron quemadas o no durante la rebelión: en Terque, por poner un ejemplo, «la yglesia estava toda

⁹¹⁵ *Ibid.*, fol. 2r. También en la localidad de Cónchar fue condenado un “vezino” por amancebamiento. *Ibid.*, fol. 3r.

⁹¹⁶ *Ibid.*, fol. 2r.

⁹¹⁷ *Ibid.*

⁹¹⁸ Cfr. Cárcel Ortí, *Visitas pastorales y relaciones ad limina: fuentes para la geografía eclesiástica*, 73.

⁹¹⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1575 Resulta de visitas del Alpujarra*, fol. 3r.

⁹²⁰ Sobre la visita de 1578-79 existen otros estudios, por lo que nos limitaremos aquí a examinar los elementos más estrechamente relacionados con la idea de “paisaje religioso” y disciplinamiento. Consúltense Lorenzo Padilla Mellado, *Transcripción del memorial de la visita pastoral a las iglesias parroquiales de la Alpujarra tras la rebelión de los moriscos en el año de 1578-79*, 2017; José Manuel Gómez-Moreno Calera, “La visita a las Alpujarras de 1578-79: estado de sus iglesias y población,” en *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Vol. 1 (Granada: Universidad de Granada, 1987), 355–68.

⁹²¹ Por lo que respecta a la segunda gira, el diario se limita a presentar la lista de los pueblos visitados pero sin proporcionar ninguna descripción.

quemada»⁹²², mientras que en el lugar de Instinción «estaba la yglesia sana que no la quemaron ni derrivaron»⁹²³. Sin embargo, la gran mayoría de las iglesias habían sido incendiadas, aproximadamente tres de cada cuatro.

A través de la lectura del memorial de visita es posible, además, reconstruir el itinerario del visitador, con la indicación precisa de la fecha de cada desplazamiento. El paisaje religioso alpujarreño en muchos lugares seguía siendo tétrico. Es ciertamente interesante prestar atención a las descripciones hechas por el notario de visita a este respecto, especialmente a la cuestión de las celebraciones litúrgicas. En Santa Cruz, por ejemplo, la misa se oficiaba en un antiguo baño morisco:

«A diez y siete días del dicho mes llegamos al lugar de Santa Cruz donde la yglesia está toda por el suelo y se dize misa en un baño donde se bañauan los moriscos. [...] Pidieron por petición todos los vezinos se les hiciese la yglesia»⁹²⁴.

En los lugares de Padules, Ohanes, el “Fuerte” y Lauxar de Pórtugos se celebraba la misa en casas particulares; en Trevélez y en Bubión en la sacristía⁹²⁵.

En algunos casos la misa no se podía officiar por falta de clérigos: el 25 de enero el doctor Carvajal y el notario de visita llegaron a Ferreirola «donde estava la yglesia medio cayda y sin recado ninguno y no se dezia misa que no ay quien la diga»⁹²⁶; lo mismo puede decirse de Mecina Fondales; en Pampaneira los habitantes suplicaron al visitador que les enviara un clérigo para poder celebrar las funciones litúrgicas⁹²⁷.

Otro elemento de especial relevancia es la referencia a las iglesias “antiguas”, o sea edificios que habían sido mezquitas y que fueron luego reutilizados para el culto cristiano. Así ocurrió en muchos lugares de la Alpujarra: Bentarique, Íllar, Beires, Cherín, Mairena, Nechite, Mecina Alfahar, Yegen, Golco, Timar, Notáez, Busquístar, Carataunas, Cáñar, Bayacas, Benisalte y Sortes⁹²⁸.

Además de las condiciones materiales de las iglesias, el memorial de visita hace mención indirectamente al proceso de repoblamiento de la comarca alpujarreña. Como he dicho anteriormente, el conflicto y sobre todo el destierro de los moriscos determinaron la despoblación de las Alpujarras. Para poner remedio a esta situación, la Corona, ya a partir

⁹²² AHAGr, legajo 329-F/1(1), fol. 5v.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*, fol. 5r.

⁹²⁵ *Ibid.*, *passim*.

⁹²⁶ *Ibid.*, fol. 9r.

⁹²⁷ *Ibid.*, fol. 9v.

⁹²⁸ *Ibid.*, *passim*.

del año 1571, optó por repoblar la región con “cristianos viejos” y creó una específica comisión para este propósito, el Consejo de Población⁹²⁹. Ahora bien, en Rágol, pueblo de la Alpujarra almeriense, nos percatamos, por ejemplo, de que los “re pobladores” habían llegado desde el Reino de Valencia: «este lugar es todo de valençianos y el beneficiado es balençiano y se llama Mosén Cristóval. Ay 40 vezinos»⁹³⁰. También al lugar de Canjáyar había llegado un clérigo valenciano, mientras que en Bayárcal el cura venía «de tierra de Aragón»⁹³¹.

En algunos casos, el visitador pasa por localidades totalmente abandonadas. En Alhama de Almería «está la yglesia por quemar y no avita nadie en el lugar»⁹³². En el lugar de Yniza el doctor Carvajal se encuentra ante la paradoja de una «yglesia sana, sin quemar» y de un pueblo en el que «no hay vezinos ningunos»⁹³³; la localidad de Dalías, a diferencia de lo que se ha podido comprobar en la visita de 1575, ahora se encontraba deshabitada⁹³⁴.

El tercer documento que vamos a analizar es una visita a la Alpujarra llevada a cabo por el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones en el ámbito de la visita general a los lugares de la archidiócesis granadina del año 1591. El prelado, acompañado por el canónigo Torrijos y el visitador Pedro de Villarreal, en poco menos de un mes, desde el 6 de octubre hasta el 2 de noviembre, visitó más de 40 localidades; el diario de visita nos permite reconstruir detalladamente los movimientos del arzobispo y de su comitiva en los distintos lugares de la zona.

En cada localidad se describe, de una forma pormenorizada, el estado de los edificios religiosos y de los ornamentos presentes en las iglesias⁹³⁵. En un marco general mucho mejor con respecto a lo que hemos observado en las visitas de 1575 y de 1578/1579 seguían subsistiendo situaciones bastante precarias, ya sea en lo que concierne a las condiciones de los templos, ya sea en lo relativo a las actividades culturales. La iglesia de Cástaras constituye un ejemplo indicativo:

⁹²⁹ El consejo de Población seguirá en sus funciones hasta el 1595. Sobre el repoblamiento del Reino de Granada véanse Juan Jesús Bravo Caro, “El proceso repoblador,” en *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, 611–51; Margarita María Birriel Salcedo, “Las instituciones de la Repoblación,” en *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, 653–73, y el número 25 (1998) de *Chronica Nova* dedicado al tema.

⁹³⁰ AHAGr, legajo 329-F/1(1), fol. 5v.

⁹³¹ *Ibid.*, fol. 6r.

⁹³² *Ibid.*, fol. 5r.

⁹³³ *Ibid.*, fol. 6r.

⁹³⁴ *Ibid.*, fol. 6v.

⁹³⁵ Cfr. el memorial de Pedro de Castro de 1594 redactado con ocasión de la visita *ad limina*, Rafael Marín López, “Un memorial de 1594 del arzobispo de Granada D. Pedro de Castro sobre su Iglesia con motivo de la visita *ad limina*,” *Revista del centro de estudios históricos de Granada y su Reino*, no. 7 (1993): 277–306.

«La Iglesia deste lugar está en alverca. Tiene de largo 78 pies y de ancho 28. Tiene quatro gradas para subir al altar y en la peana al lado de la epístola en el hueco de la torre está la sacristía, y en esta se dice misa. Es muy pequeña, hallose muy pobre y muy desaliñada *que era lastima verla*. Tienen por retablo unos papeles. [...] Averiguose que solían entrar allí lechones y con el ocico sacar los cuerpos y por esto se pusieron las puertas. No tiene sacramento ni pila. Tiene unas chrismeras muy desaliñadas y la ampolleta del óleum infirmorum es toda de estaño muy viejo. [...] No tiene pila esta Iglesia y quando es menester baptizar alguno traen un librillo de un vecino y el agua la funde entre dos piedras»⁹³⁶.

Busquístar tenía por iglesia una casa particular, la cual, sin embargo se había hundido, y por lo tanto los habitantes del pueblo iban a escuchar la misa en la cercana (media legua de distancia) localidad de Pórtugos. En el diario de visita se registra, además, el hecho de que el lugar se iba despoblado y que por este motivo «sería mejor que pasasen [los vecinos que todavía quedaban allí] a Pórtugos»⁹³⁷. En la iglesia de Instinción no había crismeras y tenían por retablo «unos lienços pintados»⁹³⁸, mientras que la iglesia de Alhabia por «rretablo tiene un papel, una imagen de Nuestra Señora de Bulto y otras de papeles» que habían ofrendado los habitantes del lugar⁹³⁹; en Soduz no había aparejo para comulgar a los enfermos y en Benecid la techumbre de la iglesia estaba tan maltratada «que quando llueve se moja la iglesia y muchas vezes el sacerdote diziendo missa»⁹⁴⁰. En dicha iglesia la torre estaba todavía quemada. El elemento interesante es que, al parecer, la torre fue quemada – caso único en las fuentes consultadas – por los mismos cristianos para atrapar a unos rebeldes moriscos: «la torre está descubierta que dicen los christianos la quemaron para tomar unos moros»⁹⁴¹.

⁹³⁶ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 8v (la cursiva es mía). Igual de desastradas eran las condiciones de la iglesia de Terque: «La Iglesia de Terque está en alverca toda sin cubertiço ninguno [...]. Está sin puertas la Iglesia y ansi acontecido desenterrar lobos los muertos y remediarlo con hechar piedras encima de los muertos. Dicen misa en la sacristía que es de vobeda y no se quemó, que tiene de largo 6 varas y tercia y quatro y dos tercias de ancho. Los vecinos del lugar no caben en la sacristía para oyr misa. Ocupan toda la sacristía las mugeres, y los hombres la oyen de fuera. Y las fiestas principales que viene gente de fuera la dicen en el cuerpo de la Iglesia que está en alverca». *Ibid.*, fol. 25r.

⁹³⁷ *Ibid.*, fol. s.n.

⁹³⁸ *Ibid.*, fol. 23r; en Rágol «unos lienços pintados con una Madre de Dios que dicen costó la pintura diez y ocho ducados. Tienen pila de baptismo de varro cocido. No tienen chrismeras» y en Alcolea «hallose por rretablo un guardamecí mal puesto y mal aliñado». *Ibid.*, fols. 22v y 28r.

⁹³⁹ «Está todo muy vellaco. Un sagrario viejo de madera. No tiene sacramento ni chrismeras, la sacristía sin puerta. Un misal muy viejo que se dio de Granada [...] un manual viejo del año de 42 y no hay más bienes ni inventario». *Ibid.*, fol. 24r.

⁹⁴⁰ La causa de dicho problema se debía entre otras cosas a los «muchachos [que] suben al texado a sacar paxaros, y lo descomponen todo». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*, fol. 101r.

⁹⁴¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 33r.

En la localidad de Bentarique, anejo de Terque, las condiciones del templo eran tan ruinosas (paredes, suelo, ornamentos) que el arzobispo llegó incluso a preguntarse cómo se podía celebrar en ese contexto tan desastrado: «¿cómo se puede decir misa en el altar de barro echo pedaços?»⁹⁴².

De la lectura de la fuente resulta que, los lugares de Torvizcón y Almegíjar, visitados por Pedro de Villarreal, no habían tenido «beneficiado ni servicio de la rrevelion acá hasta que por el año de ochenta y nueve»⁹⁴³, o sea durante casi veinte años, una prueba indicadora de las dificultades de recuperarse de la guerra. Además, en muchos pueblos perduraba la utilización, como hemos observado en las visitas pasadas, de las antiguas mezquitas para las celebraciones litúrgicas: «todos estos lugares tienen Iglesias algunas buenas, otras mezquitas»⁹⁴⁴.

En las visitas a la Alpujarra es bastante frecuente, en comparación con otras realidades, encontrar anotaciones sobre las carencias del “servicio” religioso; desde este punto de vista la visita pastoral se confirma como un instrumento fundamental en manos del obispo para percatarse de la situación local y según proceda tomar medidas para solucionar las eventuales insuficiencias: en el lugar de Yegen, por ejemplo, «los vecinos dijeron [que] había dos meses [que] no oyan misa y que había una criatura que no había quien la bapitiçase»⁹⁴⁵ y el arzobispo dispuso que se enviara enseguida un clérigo para poner remedio.

La fuente ofrece dos elementos de particular interés: por un lado, registra los cambios demográficos que afectaron a los varios pueblos alpujarreños, con la indicación de la cantidad de “vecinos”, a saber cabezas de familia, que vivían en cada localidad al momento de la visita y antes de la rebelión; por otro, describe cómo había cambiado la red benefical en el área y la organización parroquial a raíz del conflicto.

El primer aspecto, si bien los informes deben ser tomados con mucha cautela – la tendencia a redondear las cifras indica la no excesiva fiabilidad de los datos –, nos permite percatarnos de las implicaciones demográficas de la guerra en cada pueblo: en la localidad de Lanjarón, por ejemplo, vivían «30 vecinos, [antes] solía tener 120»⁹⁴⁶, en Órgiva, de los 300 vecinos que habitaban en el lugar antes del levantamiento, habían quedado 30; en Poqueira 10, mientras que antiguamente eran 100⁹⁴⁷; Pórtugos tenía «antes de la rrevelion

⁹⁴² *Ibid.*, fol. 25v.

⁹⁴³ *Ibid.*, fol. 9r.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, fol. 4v.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, fol. 14r.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, fol. 3v.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, fol. 6r.

300 vecinos. Agora tiene 40»⁹⁴⁸; en Cástaras había 20 vecinos y anteriormente 80; el lugar de Trevélez «antes de la rebelión tenía cincuenta vecinos *ricos*»⁹⁴⁹; también Busquístar «era rico lugar antes de la rebelión y tenía cincuenta o sesenta vecinos» mientras que «agora cinco o seys»⁹⁵⁰. Los demás datos que figuran corroboran la estimación del 70/80% de disminución de la población en el área de la Alpujarra, llegando en algunos casos a más del 90%⁹⁵¹, como aconteció en Cádiar⁹⁵² y en Darrícal⁹⁵³.

Por lo que respecta a la reorganización parroquial y cultural en las tahas alpujarreñas la fuente relata, como dijimos, las alteraciones ocurridas. Veamos a título de ejemplo los cambios sobrevenidos en la taha de Órgiva:

«El lugar de Orgiba tubo en tiempo otros cinco beneficiados y ocho anejos que son Sortes, Velicarte, Venicaldar, Cañar, Soportujar, Carataunas, Varjal, Vaiaca, serbianse desta manera: los dos servían en Orgiba, con los anejos de Venicalte, Venicaidar, y Sortes y los otros tres beneficiados servían los otros cinco lugares de la sierra. Destos beneficiados extinguió al uno el señor Don Gaspar de Avalos y le llevó a servir al choro de la Iglesia, y después de la Guerra se [h]an estinguido los otros dos y sirven también el choro de Granada [...] y agora quedan dos beneficiados no más. Uno sirbe a Orgiba, Sortes y Velicante, desta manera: las fiestas y domingos dice misa en Velicante, y allí viene Sortes, porque este lugar no tiene Iglesia y después torna a decir misa en Orgiba. Los otros anejos sirbe un beneficiado desta manera: una fiesta o domingo dize misa en Cañar, y allí viene Soportujar y después va a decir otra misa a Varjal y allí viene Carataunas. Después entre semana dice misa en Vaiaca»⁹⁵⁴.

En la taha de Poqueira había dos beneficiados, sin embargo uno «consumiose [...] por el levantamiento»⁹⁵⁵; en consecuencia, el beneficiado de Bubión de Poqueira estaba encargado de officiar también en los anejos de Capileira y Pampaneira: «al día de fiesta o domingo dize misa por la mañana en uno de los anejos y la segunda en Bubión que es el lugar que está en medio y allí va dicho anejo a oyr misa»⁹⁵⁶.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, fol. 8r.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, fol. s.n.

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ García Latorre, “El Reino de Granada en el siglo XVII. Repoblación e inmigración,” 146.

⁹⁵² «tiene este lugar 20 vecinos, solía tener 200». AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 11v.

⁹⁵³ «tiene cinco vecinos, solía haber 70». *Ibid.*, fol. 33v.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, fol. 4v.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, fol. 6r; lo mismo aconteció en Válor. *Ibid.*, *passim*.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, fols. 5v-6r.

La reducción del número de los beneficiados en la taha de Jubiles provocó la carencia, cada dos semanas, de celebraciones litúrgicas en los pueblos de Tímar y Nieves, puesto que cuando se oficiaba «en Timen se queda sin misa Nieves y el día que la dice en Nieves se queda sin misa Timen porque hay media legua larga entre Timen y Nieves»⁹⁵⁷. En Cádiar uno de los dos beneficios tuvo que ser suprimido «después de la rrevelion para se poder sustentar el que quedaba»⁹⁵⁸; en Berja sólo quedaron dos de los cuatro beneficios que existían antes de la guerra⁹⁵⁹; en Ugíjar, donde había una iglesia colegial con seis beneficiados y un abad, «después de la rrevelion se [h]an consumido los quatro beneficiados y quedaron dos no más y el abad»⁹⁶⁰.

También en esta visita, así como en la de 1575, se presenta – en lo que concierne a los pueblos de la taha de Marchena – el problema del incumplimiento por parte del duque de Maqueda de los deberes de dotar y ornamentar las iglesias y de mantener al clero⁹⁶¹; este inconveniente, como se relata en el mismo diario de visita, tenía consecuencias también en lo que atañía a la reorganización parroquial y benefical de la taha, dado que la cuantía de los cinco beneficios suprimidos a raíz del conflicto se quedaron *en la hacienda del duque*⁹⁶².

En la localidad de Dalías, cuya área habitada antes de la guerra estaba ubicada en la parte inferior del monte, mientras que «está agora en lo alto»⁹⁶³, los habitantes del lugar presentaron una petición al arzobispo pidiendo que se le aderezase la iglesia “de abajo” ya que querrían «pasar la población allá por serles más commodo para sus haciendas y vivienda»⁹⁶⁴; a la vez solicitaron que el prelado se hiciese eco de esta cuestión ante el Rey

⁹⁵⁷ *Ibid.*, fol. 11r.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, fol. 12r.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, fol. 33r.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, fol. 34v.

⁹⁶¹ «este partido desde que se començó de Ragol hasta aquí llaman taha de Marchena que es del duque de Maqueda lleva los diezmos de todas estas Iglesias, es obligado de las reparar y ornamentar y sustentar los clérigos. Hay en Granada un proceso en Chancillería sobre ello [...]. Véase y según el proceso lo dijere se probea en esta materia dando quenta al Rey si pareciere». *Ibid.*, fol. 26v.

⁹⁶² «esta taha de Marchena que es a cargo del duque como esta dicho tenia once lugares, Guecija, que es la cabeza, Alicum, Alhama la seca, Illar, Estincion, Ragul, Gadarchar, Terque, Alhabia, Ventanic, Soduz y estos lugares todos estavan poblados quando la rrevelion. Había en ellos diez beneficiados. En cada lugar el suyo y dava el duque a cada uno 49U maravedís de pontifical. Después de la rrevelion se [h]a rreducido desta manera: en Ragol hay uno, Estincion, Illar otro, y consumiose uno, en Guecija hay uno que sirbe allí, y en Alicum consumiose otro. Alhama la seca esta despoblada, y el que servía allí y en Gadachar se consumió, en Terque y Ventanic hay otro, y consumiose uno y a cada uno destos que quedan da el duque 30U maravedís, y los consumidos que fueron otros cinco se quedan en la hacienda del duque». *Ibid.*

⁹⁶³ *Ibid.*, fol. 30r.

⁹⁶⁴ «ellos pretenden que se [h]an de volver avajo porque de arriba no pueden labrar sus haciendas». *Ibid.*

y el Consejo de Población⁹⁶⁵; sin embargo, Pedro de Castro respondió que «no se puede tratar de dar iglesia arriba ni abajo porque su Magestad y la junta de Granada [h]a mandado subir el pueblo arriba porque de abajo no los lleben los moros a Berveria»⁹⁶⁶.

El arzobispo, durante su recorrido por los pueblos alpujarreños, no evade sus deberes de “pastor”. El contacto con el pueblo queda patente durante la administración del sacramento de la confirmación: «confirmó su señoría los lugares de Notáez, Timen, Nieves, Lobras. Fueron de confirmación 43 o 44»⁹⁶⁷; en Lanjarón confirmó a 42 personas y en Bubión de Poqueira 38⁹⁶⁸; en los demás lugares aun cuando no se especifica la cantidad de los confirmados, se constata la presencia de este importante rito de iniciación.

Si bien las visitas a la Alpujarra, por lo general, se caracterizan inevitablemente por una atención particular a las condiciones de los edificios sagrados y a los muchos problemas de reorganización de las parroquias en el territorio, registramos, aun así, diversas medidas dirigidas a corregir los errores y a disciplinar las conductas; en particular, en la visita de Pedro de Castro se percibe una vigilancia puntillosa sobre el comportamiento y los conocimientos culturales y teológicos de la clerecía alpujarreña.

Por cada lugar visitado a raíz de un examen individual se redacta, aunque sea brevemente, un informe sobre el grado de preparación de los beneficiados, eventuales hábitos inapropiados, el nivel de “agrado” de los feligreses y cualquier otro hecho considerado importante. La documentación existente dibuja una situación en conjunto que no parece alarmante, si bien no faltan casos de clérigos incompetentes y descuidados. En Pórtugos por ejemplo el beneficiado Francisco de Carcón de los Abades no quiso ser examinado por el arzobispo y como consecuencia «no quedó aprobado»⁹⁶⁹, o sea no le fue renovada la

⁹⁶⁵ «Supplicaron a su señoría les hiciese merced de informar desto a su magestad porque por el consejo de población les está mandado tengan su vivienda arriba». *Ibid.*

⁹⁶⁶ *Ibid.*; sobre el tema de la defensa de la costa cfr. los trabajos de Antonio Jiménez Estrella: *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI: La Capitanía General del Reino de Granada y sus agentes* (Granada: Universidad de Granada, 2004); “Ejército permanente y política defensiva en el Reino de Granada durante el siglo XVI,” en *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, ed. Enrique García Hernán y Davide Maffi (Madrid: Fundación MAPFRE - Ediciones del Laberinto - CSIC, 2006), 579–610; “La amenaza del turco en la monarquía y las instrucciones de 1621: Mecanismos de control y reformas de la defensa de la costa del Reino de Granada,” *Memoria y Civilización: Anuario de Historia* 22 (2019): 343–68. Véanse también Mirella Mafrići, *Mezzogiorno e pirateria nell’età moderna (1500-1734)* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995); Mirella Mafrići, “La mezzaluna e la strategia difensiva spagnola,” en *L’infeudazione del Ducato di Amalfi. Dai Sanseverino ai Piccolomini* (Amalfi: Centro di cultura e storia amalfitana, 2014), 277–96; Valentina Favaro, “La Sicilia e la difesa della monarchia (1621-1648),” En *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica. Cortes virreinales y gobernaciones americanas*, ed. José Martínez Millán, Rubén González Cuerva, y Manuel Rivero Rodríguez, Tomo IV (Madrid: Ediciones Polifemo, 2018), 1571–1603.

⁹⁶⁷ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1591 *Visita Alpujarra y villas*, fol. 8v.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, fols 3v y 5v.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, fol. 8r.

licencia de celebrar; tampoco Antonio de Soto, beneficiado de Bubi6n de Poqueira, quiso ser examinado «y ansi no le quedo licencia confirmada»⁹⁷⁰; en C6staras, el examen del bachiller Cifuentes no fue satisfactorio, tal y como se revela en el informe: «No dio buena quenta. Es un hombre mal ali6nado y que anda muy indecentemente»⁹⁷¹. De manera parecida «se hall6 su iglesia, desali6nada y sucia que era verguença verlo»⁹⁷²; el nivel de preparaci6n de Lorenzo Pardo, beneficiado de C6diar, no convencio del todo al prelado y por esta raz6n fue autorizado a ejercer su ministerio s6lo por seis meses, plazo de tiempo en el que tenia que presentarse a la sede arzobispal para ser nuevamente examinado: «el beneficiado Pardo sabe poco. Quedo aprobado por seys meses y en los seys meses [h]a de venir a dar quenta a Granada»⁹⁷³. Igual de insuficiente fue la prueba de Diego de Montilla, beneficiado de Mecina Bombar6n. En la localidad de Instinci6n, Pedro de Castro mand6 confiscar la capellania del bachiller Corral por el incumplimiento del deber de celebraci6n de las misas: «[h]ase de embargar y poner cobrador para ello»⁹⁷⁴.

Sin embargo, seria err6neo considerar los ejemplos antes citados como representativos de una condici6n general de la clerec6a alpujarre6a. Las visitas, en cuanto instrumento de control y disciplinamiento, tienden a se6alar los fallos, los vicios m6s que las virtudes, y no obstante eso, encontramos varias referencias a cl6rigos preparados, doctos y diligentes, como en el caso de Juan de la Trinidad, vicario de Instinci6n y bachiller en c6nones, que «parece hombre cuerdo y diligente»⁹⁷⁵; en Dalias «hallose por beneficiado a G. de Casta6eda, colegial de los abbades, natural de Verja de edad de quarenta a6os. [...] Tiene opini6n de hombre de bien y virtuoso»⁹⁷⁶; el cura de Berja, el bachiller Moyano, «es beneficiado desde el levantamiento [...], pas6 todos los trabajos de la rrevelion»⁹⁷⁷ y «los vecinos est6n muy contentos de su doctrina»⁹⁷⁸; el otro cl6rigo del lugar, el bachiller Francisco de Cabrera, «es hombre honrado y virtuoso, humilde y te6logo»⁹⁷⁹; Pedro Hurtado de Baeza, vicario de Ug6jar, es «cl6rigo exemplar y theologo y predicador»⁹⁸⁰.

⁹⁷⁰ *Beneficiados de la provincia de Granada*, AHAGr, legajo 127-F/34, fol. s.n.

⁹⁷¹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 8v.;

⁹⁷² *Beneficiados de la provincia de Granada*, AHAGr, legajo 127-F/34, fol. s.n.

⁹⁷³ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 12r; sobre dicho beneficiado se a6aden tambi6n informaciones complementarias relativas a su condici6n econ6mica y material: «Es paup6rrimo, no tiene casa en el pueblo y por pura necesidad vive en la Iglesia en el aposento dicho al lado de la ep6stola y no tiene criado ni criada y por sus manos cusa la olla y lo que [h]a de comer». *Ibid.*

⁹⁷⁴ *Ibid.*, fol. 23r.

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ *Ibid.*, fol. 30r.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, fol. 32r.

⁹⁷⁸ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Salobre6a, Almu6ecar, Motril y anejos*, fol. 100r.

⁹⁷⁹ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fol. 32r.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, fol. 34r.

Otro aspecto que cabe señalar es el hecho de que en una archidiócesis tradicionalmente “autónoma” con respecto a la procedencia de los clérigos⁹⁸¹, en lo que concierne a la Alpujarra y debido a las peculiares circunstancias bélicas y políticas que caracterizaron el territorio, suele ser frecuente la presencia de sacerdotes originarios de otros *reynos*: Murcia, Valencia, Castilla, León⁹⁸².

Una atención concreta a los aspectos de disciplinamiento del clero la encontramos también en las sucesivas visitas de 1593 y 1594. La primera es una visita a las Alpujarras almerienses, mientras que la segunda es una inspección en la taha de Marchena llevada a cabo por el vicario de la zona, Juan de la Trinidad, por orden de Pedro de Castro y Quiñones. En ambos casos los visitantes investigan meticulosamente sobre las conductas y el estilo de vida de los beneficiados alpujarreños e imponen sanciones en caso de transgresiones o incumplimientos por parte de la clerecía: a Diego de Molina, beneficiado de Terque y Bentarique, se le mandó «que echase una mujer que tenía en su casa»⁹⁸³ y la fuente nos confirma que dicha orden fue prontamente ejecutada⁹⁸⁴; Juan de Coteja, cura de Santa Cruz de Marchena, fue amonestado por su actitud impertinente – «es algo soberbio y los vecinos se quejan que los trata mal de palabra algunas veces»⁹⁸⁵ – y le fue ordenado que despidiese enseguida a una mujer que vivía en su hogar; al beneficiado de Huécija, que ya había sido reprendido varias veces por hospedar en casa «ciertas mujeres que lo tienen gastado y pobre»⁹⁸⁶, el arzobispo Pedro de Castro – a raíz del informe remitido por el visitador – dispuso una fuerte sanción pecuniaria, o sea que se le retuviese el “tercio”.

Acerca de la conducta del cura de Ohanes el visitador, si bien no le pareció necesario tomar ninguna medida concreta, sugirió que se tuviese especial cuidado a la hora de volver a examinarlo dado que «tiene a temporadas una mujer que algunos del lugar no sienten bien della»⁹⁸⁷; el beneficiado de Beires fue enérgicamente reprendido por haber permitido que algunos hombres fuesen “alla mar” sin haberse previamente confesado⁹⁸⁸.

Como podemos comprobar, la clerecía no siempre estaba a la altura de su ministerio: la actitud de Diego Tomás Tune (1594), beneficiado de Güéjar Sierra⁹⁸⁹, por ejemplo,

⁹⁸¹ López-Guadalupe Muñoz, “De clero y fieles...,” 331.

⁹⁸² En Huécija por ejemplo «hallose por beneficiado a Diego Tomas, natural de terra de Logroño» y en Íllar había un clérigo valenciano. AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., *1591 Visita Alpujarra y villas*, fols. 23v y 26r.

⁹⁸³ AHAGr, legajo 127-F/19, fol. 3v.

⁹⁸⁴ «La echó de su casa». *Ibid.*

⁹⁸⁵ *Ibid.*, fol. 4r.

⁹⁸⁶ *Ibid.*

⁹⁸⁷ *Ibid.*, fol. 4v.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, fol. 5r.

⁹⁸⁹ Lugar del partido de Vega y Sierra de Granada, limítrofe a la comarca alpujarreña y que fue visitado durante la inspección a la taha de Marchena.

provocaba mucho escándalo y “murmuración” en la villa dado que tenía en su casa a Ana López, mujer de Gonzalo Ruiz de Carmona, con todas las consecuencias que eso comportaba:

«de esto hay muncha murmuración y rriñen muncha vezes la dicha Ana López y su marido y el dicho beneficiado y acudiendo a las boces los vezinos preguntando que es la pendencia el dicho Gonçalo Rruiz dezia de puta bellaca a la dicha su muger [...] y reprehendiendole lo mal que hablava respondia este mal [h]ombre me tiene descasado»⁹⁹⁰.

En la visita de 1594, junto a las costumbres de los clérigos, se inspeccionan también las conductas de los feligreses con el objetivo de perseguir los “pecados públicos”: el alguacil Vicente Alex, en la localidad de Güéjar Sierra, fue condenado – después de un riguroso interrogatorio⁹⁹¹ – a pagar una multa de cuarenta maravedís por amancebamiento y adulterio «con una muger casada de que ay murmuración y escandalo entre todos los vezinos de la villa»⁹⁹²; además se le impuso que no volviera a juntarse con la dicha mujer «so pena de doze ducados y dos años de destierro»⁹⁹³. Las mismas sanciones fueron dispuestas para otro caso de concubinato, el de Pedro de Torres con una mujer casada⁹⁹⁴; el visitador, como se anota en la misma relación de visita, no se dejó engañar por las declaraciones de inocencia del procesado: «parescio ante mí y tomada la conficion lo niega todo. Hizele cargo [...], le sentencié en lo mismo que al dicho Vincente Alex»⁹⁹⁵.

Otro caso de amancebamiento, entre Tomás de Torres y una «muger que dizen es casada y forastera»⁹⁹⁶ fue perseguido en Terque: «pareció ante mí. Tomele su confision. Dijo [que] está apartado della. Hizele cargo»⁹⁹⁷. Lo mismo aconteció en Rágol; en el lugar de Instinción, el visitador mandó parecer a Baltasar Mercillo y solamente le amonestó de que no se juntara con María Suárez «so pena de una marco. Prometiolo ansi y lo consintió»⁹⁹⁸.

La lectura del edicto de pecados públicos en el curso de la visita pastoral, como se puede intuir, incitaba a los feligreses a la delación, a denunciar frente al obispo o su delegado las trasgresiones ajenas. En la localidad de Güéjar Sierra, un testigo, del que no se revela el nombre, declaró en contra de una mujer, Leonor de Astorga, acusándola de practicar

⁹⁹⁰ AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n., 1594 *Visita taha de Marchena*, fol. 1r.

⁹⁹¹ «Hizele parecer ante mí y le tomé la confision. Preguntele si era verdad lo suso dicho». *Ibid.*, fol. 1v.

⁹⁹² *Ibid.*

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ «comiendo e beviendo e durmiendo juntos como si fueran marido y muger». *Ibid.*

⁹⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁹⁶ *Ibid.*, fol. 3v.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ *Ibid.*, fol. 4r.

rituales “mágicos” y supersticiosos. Al parecer, dicha mujer propuso a la viuda de Joan de Ortega un ritual «tratando cerca del perdón de la muerte»⁹⁹⁹; pese a esto, el visitador no tomó medidas particularmente severas al respecto, limitándose a amonestar a la dicha Leonor para que «de [h]oy en adelante no diga semejantes palabras»¹⁰⁰⁰.

Otro testigo contó al vicario en visita el hecho de que Miguel de Espinosa, sacristán de la iglesia de Güéjar Sierra, además de ser “perezoso” en su labor, discutía a menudo con el cura del lugar; en consecuencia, al sacristán le fue aconsejado que trabajase diligentemente y sirviese «al beneficiado en las cosas de la yglesia tocante a su officio»¹⁰⁰¹ bajo la amenaza de un despido inmediato¹⁰⁰².

Dos testigos en la localidad de Terque declararon contra Miguel de Molina, beneficiado del lugar, acusándolo de hospedar en casa una mujer que «dizen unos su parienta y otros dizen su amiga y no parienta»¹⁰⁰³; consecuentemente, se le mandó que echase «fuera de su casa a la suso dicha ni se serba della de [h]oy en adelante so pena de un marco de plata y que se proceda contra él con más rigor»¹⁰⁰⁴. La disposición fue ejecutada inmediatamente por el beneficiado¹⁰⁰⁵. En Íllar un hombre depuso contra Pedro Hernández por amancebamiento con la mujer de su primo¹⁰⁰⁶. Sin embargo, el mecanismo de la delación no siempre comportaba la incoación de un procedimiento: los visitadores, en efecto, eran conscientes de los posibles usos impropios de este instrumento de denuncia y por lo tanto trataban de ser cautelosos a la hora de recibir los testimonios. En Alicún, por ejemplo, el visitador Juan de la Trinidad escuchó a «dos testigos que binieron a la yglesia y examinados no resultó cosa contra al tenor del edicto [de pecados públicos]» ni «contra ninguna persona»¹⁰⁰⁷.

La inobservancia de los preceptos eclesiásticos representaba otro aspecto investigado por el visitador: en el lugar de Instinción fueron condenados algunos habitantes del lugar a pagar ciento cincuenta maravedís por haber comido carne en un día de abstinencia:

«Francisco Bruque y Salvador Cortes y tres hermanos suyos y Antonio Colomina estando en la sierra la víspera de sant Simón y Judas, siendo vijilia avian comido dos conejos. Tomosele

⁹⁹⁹ «le dixo: deja caer tres gotas de cera de la candela con que la dicha alumbrava y lo hizo ansy y cayendo en el suelo dijo luego saldrá en otro cuerpo de difunto y a cavo de pocos días a un vezino le murió un niño y que avia dicho mira como digo verdad». *Ibid.*, fol. 2r.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² «Donde no, será despedido». *Ibid.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*, fol. 3r.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ «Notificosele y cumpliolo». *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ «Contra Pedro Hernandez el moco. Un testigo depone Pedro Hernandez vezino deste lugar abra tres años se murmura y ay escandalo esta amancebado con la muger de su primo». *Ibid.*, fol. 4r.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, fol. 2v.

su confision y lo confesaron y declararon no savian que este era vigilia [...] Condemneles en ciento y cinquenta maravedís de pena a cada uno para obras pías»¹⁰⁰⁸.

En Alhabia el visitador reprendió a dos hombres por haber pedido limosnas sin estar en posesión de una autorización específica, tal y como estaba previsto en las sinodales del arzobispado: «Mándeles que de hoy en adelante no pidan limosna si no fuere con licencia del arçobispo mi señor»¹⁰⁰⁹.

Los ejemplos arriba citados confirman que las visitas pastorales, también en el territorio alpujarreño, pese a las peculiaridades mencionadas, representan un momento importante de “reforma” y de disciplinamiento. Los documentos, especialmente cuando está presente el “escrutinio secreto” del clero y de los feligreses, no solo atestiguan el esfuerzo llevado a cabo por los visitadores para la corrección de los “pecados públicos”, sino que asimismo revelan una capacidad de ejecutar de una forma rápida y eficaz las medidas tomadas. Sin embargo, el elemento más interesante de las fuentes reside ciertamente en la descripción del “paisaje religioso”; a través de la lectura de los documentos nos damos cuenta de las vicisitudes que caracterizaron el territorio alpujarreño a raíz del *levantamiento*: los diarios de visita, en efecto, arrojan luz sobre el estado material de los edificios religiosos, las dificultades en el restablecimiento de las actividades culturales, la reubicación de las prácticas litúrgicas, la crisis demográfica y las políticas de repoblamiento, así como la reorganización de la red benefical. Desde esta óptica, las visitas pastorales demuestran ser fuentes imprescindibles no sólo para entender y medir la cantidad y la calidad de las acciones diocesanas en territorios “periféricos”, sino también para el estudio de la vida religiosa y de los acontecimientos históricos en la realidad local.

3.7 Las visitas pastorales: ¿cardo totius reformationis?

Los ejemplos recogidos a lo largo de este capítulo nos permiten afirmar que, a pesar de las críticas con las que la historiografía ha empezado a mirar los fenómenos de disciplinamiento de la edad moderna, se produjo un esfuerzo muy significativo por parte de las autoridades eclesiásticas para uniformar la realidad local al modelo tridentino y para corregir los “abusos” del clero y de los fieles. Este esfuerzo es “palpable”, las fuentes lo

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, fol. 4r.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, fol. 2r; «A ninguna persona dexaran pedir limosna en sus lugares y parrochias [...] sin licencia por escripto». *Constituciones synodales del arzobispado de Granada...*, fol. 47v.

atestiguan. Las amonestaciones, las sanciones y los castigos impuestos durante las visitas y contenidas en los mandatos certifican dicha voluntad de “corrección” y “disciplina”. El contacto con la clerecía y la feligresía local permitía al obispo y a los visitantes observar de cerca el estado de las parroquias y actuar consecuentemente. Pues, no sin razón, el *Doctor Christianissimus*, el teólogo Juan Gerson (1363-1429), entreveía en las visitas pastorales el *cardo totius reformationis ecclesiasticae*¹⁰¹⁰. Sin embargo, es necesario reflexionar al mismo tiempo sobre el carácter reiterativo de muchas disposiciones. Los memoriales de visita que los visitantes dejaban a los vicarios de las parroquias, tanto granadinas como monrealenses, a veces contenían las mismas advertencias, repetidas en el curso de las distintas inspecciones. Este hecho parece indicar que en algunos que otros casos había cierta “resistencia” a las políticas de disciplinamiento. Se puede incluso imaginar que los clérigos y los feligreses locales podían llegar a tener cierta “connivencia” decidiendo no denunciar a los visitantes diocesanos las respectivas faltas. Además, totalmente ineficaces se revelaron los esfuerzos llevados a cabo por las autoridades diocesanas para erradicar prácticas y rituales populares; las disposiciones cada vez más severas contra las plañideras de Bronte y de los demás lugares de la archidiócesis de Monreale, como hemos visto, no produjeron efectos significativos.

Pese a esto, puede afirmarse que las fuentes, en la gran mayoría de los casos, presentan un panorama muy positivo de la realidad parroquial en ambos territorios de las archidiócesis. En determinadas ocasiones, como hemos evidenciado, no había ni siquiera necesidad de intervenciones por parte de los obispos en visita, y cuando la había hemos comprobado que los visitantes, tras profundas inspecciones, lograban actuar eficazmente; dicho de otro modo conseguían imponer la disciplina. En cualquier caso, la finalidad de la visita, como repiten muchos edictos, se basaba esencialmente en esto, asegurar el culto, controlar a las “almas”, castigar los vicios:

«Li effetti e benefitij che porta seco la Visita Generale ad ogni uno e mediocrementemente versati nelli sacri canoni consigli si sonno noti e chiari, il fine della quale altro non è se no' il servitio di Dio e della sua chiesa, la confessione dell'anime, la remotione delli vitij che tale fine impedicino»¹⁰¹¹.

¹⁰¹⁰ James L. Connolly, *John Gerson Reformer and Mystic* (Louvain: Université de Louvain, 1928), 98.

¹⁰¹¹ ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 103. Edicto de visita a Bisacchino de 1648.

CAPÍTULO IV

LA PALABRA QUE ENMIENDA: PREDICACIÓN, MISIONES POPULARES Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES ENTRE GRANADA Y SICILIA

4.1. Predicación popular y misiones en tiempos de confesionalización

En los capítulos precedentes hemos analizado cómo las prácticas de la confesión auricular y de la visita pastoral constituyeron dos ejes fundamentales para la acción de disciplinamiento social y eclesiástico llevada a cabo por la Iglesia contrarreformista. Ahora procede integrar, dentro de esta disertación enfocada en los rasgos distintivos del disciplinamiento católico, lo que – con toda probabilidad – representó el tercer pilar clave que la Iglesia vigorizó con el objetivo de controlar y disciplinar las conductas: la predicación popular y misional. Enmarcar la predicación popular en el ámbito del disciplinamiento nos lleva a analizar de qué modo la labor de los predicadores reflejó y sufragó el afán general de disciplinar las costumbres, signo distintivo de la reforma católica. En este sentido, hemos considerado oportuno presentar dos casos de estudio en los que la cuestión de la predicación no quedase únicamente asociada a los sermones impresos – en sí mismos “fuentes frías” – sino que estuviese directamente vinculada a una “práctica” o, mejor dicho, a dos prácticas en muchos aspectos bastante parecidas entre ellas: las misiones populares y la devoción de las Cuarenta Horas. Por esta vía, al vincular ambas cosas, predicación y praxis religiosa, nos parece posible llevar a cabo un análisis no abstracto de los sermones, en definitiva una comparación que permita tener en cuenta el contenido del discurso religioso que solía pronunciarse en ocasiones concretas por un lado, y las dinámicas de las mismas prácticas religiosas por el otro. Se trata, tanto en el caso de las misiones populares, como en el de la devoción de las Cuarenta Horas, de actividades que requerían una predicación sencilla, inteligible para todos los sectores sociales, una oratoria congruente con los objetivos de educar y a la vez disciplinar a los fieles¹.

Sin embargo, antes de empezar con el examen de los sermones granadinos y sicilianos, y las prácticas correlativas que hemos elegido, es preciso señalar – aunque de una forma breve – algunos de los elementos sobresalientes que conciernen a la oratoria sagrada popular contrarreformista, cuyo cometido principal – cabe destacarlo ya a partir de ahora –

¹ Felix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996), 260–63.

sería el de inculcar la doctrina cristiana y, paralelamente, «contribuir en una perfecta integración social de todos para mantener el orden establecido»².

El Concilio de Trento, contrariamente a lo que hemos podido observar en el caso de la confesión y de las visitas pastorales, no marcó un hito en lo que respecta al tema de la predicación. De hecho, como señala acertadamente el historiador italiano Roberto Rusconi, el elemento más relevante de los decretos tridentinos sobre este asunto reside en lo que no se pudo reformar; en particular, la decisión de modificar sólo parcialmente el privilegio de exención de los predicadores regulares del control y de la autoridad de los obispos, mantuvo casi intacta la posición de “independencia” de las órdenes religiosas en materia de predicación. Todo eso, con el tiempo, consolidaría aún más la diferenciación de las tareas entre clero secular y regular: los primeros se comprometerían en la “cura de almas” y los segundos preferentemente en el ministerio de la predicación, del que acabarían siendo los protagonistas principales³. Pese a esto, si bien de una forma bastante genérica, los padres reunidos en Trento abarcaron la cuestión de la predicación en dos distintas sesiones: en un primer momento, en las etapas iniciales del Concilio, se preocuparon por exhortar a los obispos y más en general a los clérigos seculares a que prestasen una atención adecuada a la educación moral de los feligreses a través de intensos ciclos de predicación⁴; posteriormente, casi al término de los trabajos conciliares (sesión XXIV, 11 de noviembre de 1563), asignaron explícitamente a la predicación la función principal de adoctrinar a los fieles – en modo especial a los niños –, de inculcarles los *rudimenta fidei*. Consecuentemente se recalca, en los decretos conciliares, la conveniencia de un recurso frecuente a tal ministerio no sólo durante los domingos y fiestas de guardar, sino también en los momentos más relevantes del año litúrgico, como por ejemplo la Cuaresma y el Adviento⁵.

² Miguel Ángel, Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco: Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 371. Entre las obras de carácter general sobre la predicación, además del texto de Félix Herrero Salgado, enfocado en la oratoria sagrada española del Barroco, véanse: Hilary Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of Some Preachers of the Reign of Philip III* (Oxford: Oxford University Press, 1978); Larissa Taylor, ed., *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period* (Leiden: Brill, 2001); Emily Michelson, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy* (Cambridge: Harvard University Press, 2013); Gwendolyn Barnes-Karol, “Religious Oratory in a Culture of Control,” en *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 51–77.

³ Roberto Rusconi, “Predicatori e predicazione (secoli IX–XVIII),” en *Storia d’Italia. Annali 4: Intelletuali e potere*, ed. Corrado Vivanti (Torino: Einaudi, 1981), 1000–1002.

⁴ *Concilium Tridentinum*, sessio V, cap. II de ref., COD, 669.

⁵ *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, cap. IV de ref., COD, 763; Roberto Rusconi, “Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell’età post-tridentina fra pulpito e biblioteca,” en *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Roma: 300

Las formulaciones conciliares sobre la predicación, que como hemos dicho son de carácter más bien general, se limitaron a establecer algunos principios básicos, como por ejemplo su función divulgadora de la doctrina cristiana, pero innovaron poco⁶. Por el contrario, lo que sí cambió a raíz de Trento – también gracias al “espíritu” del Concilio – fue la frecuencia y la intensidad de los ciclos de predicación popular tanto a nivel urbano como rural. La edad confesional fue una época caracterizada por una “amplia demanda de predicación”⁷: de hecho, el clero parroquial y en mucha mayor medida los clérigos regulares promovieron y organizaron una ferviente actividad predicadora que, especialmente a través de las misiones populares, llevó “la palabra del Señor” no sólo al ámbito urbano, sino también a las más remotas aldeas rurales⁸.

A partir de las últimas décadas del siglo XVI, algunas órdenes religiosas, jesuitas y capuchinos más que nadie⁹, se comprometieron en las misiones populares con el objetivo principal de difundir e implementar la reforma tridentina, “cristianizar” al mundo rural – a saber, aquel vasto espacio geográfico de las áreas internas definido ya en el lenguaje de la época como las “Indias de aquí”¹⁰, para poderlo diferenciar frente a las “Indias de allá”–, y

Edizioni Dehoniane, 1996), 18–19; Antonio Larios Ramos, “La reforma de la predicación en Trento (historia y contenido de un decreto),” *Communio: Revista semestral publicada por los dominicos de la provincia de Andalucía* 6, no. 2–3 (1973): 223–83; Luigi Mezzadri, “Il Seicento italiano e la predicazione,” en *La predicazione cappuccina nel Seicento*, ed. Gabriele Ingegneri (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997), 9–14.

⁶ *Ibid.*, 14–15; Manuel Morán y José Andrés-Gallego, “Il predicatore,” en *L'uomo barocco*, ed. Rosario Villari (Roma-Bari: Laterza, 1991), 139–77.

⁷ Michele Miele, “Attese e direttive sulla predicazione in Italia tra Cinquecento e Settecento,” en *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996), 90.

⁸ Rusconi, “Rhetorica Ecclesiastica...,” 39; Roberto Rusconi, “Gli ordini religiosi maschili dalla controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni,” en *Clero e società nell'Italia moderna*, ed. Mario Rosa (Roma-Bari: Laterza, 1992), 242–43.

⁹ Sobre las misiones y la predicación capuchinas *vid.* Bernard Dompnier, “La predicazione di missione dei cappuccini nel XVII secolo. Temi e metodi,” en *La predicazione cappuccina nel Seicento*, ed. Gabriele Ingegneri (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997), 223–47; Valentí Serra de Manresa, “Misiones parroquiales y predicación capuchina,” *Memoria Ecclesiae*, no. 9 (1996): 477–88; Costanzo Cargnoni, ed., *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, vol. III/1 (Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988), 4069–4616; Costanzo Cargnoni, “Trattati, manuali e metodi di predicazione dei cappuccini del ‘600,” en *La predicazione cappuccina nel Seicento*, ed. Gabriele Ingegneri (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997), 113–74.

¹⁰ Expresión hoy en día ampliamente utilizada por la historiografía de las misiones populares. Cfr. Adriano Prosperi, “«Otras Indias»: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi,” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Firenze: Olschki, 1982), 205–34. Cfr. a título de ejemplo también María Amparo López Arandía, “Recorriendo las Indias de aquí: la misión de la Compañía de Jesús en Sierra Mágina, en 1673,” *Sumuntán: Anuario de estudios sobre Sierra Mágina*, no. 30 (2012): 85–110. Para una lectura atenta a las misiones *ad intra* y *ad extra* consúltese Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004).

erradicar, mediante actividades excepcionales de predicación y penitencia, toda ignorancia, superstición e idolatría:

«Fenómeno del todo nuevo de los siglos XVI, XVII y XVIII, con sólo vagos antecedentes medievales, [las misiones] fueron estrategias pastorales plenamente articuladas para pueblos y aldeas [...]. La evangelización sistemática de las gentes del campo fue de hecho un rasgo distintivo de la Contrarreforma, reconocido ahora por su profundo impacto, no sólo en la práctica y sensibilidad religiosas, sino también en la cultura popular»¹¹.

En particular, fueron los miembros de la Compañía de Jesús los que convirtieron las misiones populares o misiones de interior – sobre todo durante el generalato de Claudio Acquaviva¹² – en una de las tareas primarias de la orden: «los jesuitas desempeñaron un papel crucial en iniciar las misiones [...], tanto que éstas llegarían a considerarse como uno de sus ministerios más característicos e importantes»¹³. Los predicadores jesuitas que se dedicaron a las misiones acuñaron una metodología propia, destinada a convertirse frecuentemente en un punto de referencia también para las demás órdenes religiosas. La que se conoce como “misión central”, cuyo método se perfeccionó en la mitad del siglo XVII gracias a las actividades del jesuita italiano Paolo Segneri (reputado predicador y autor de uno de los manuales de confesores analizados en el segundo capítulo) y que sin embargo se remonta ya a los años Cuarenta del siglo XVI, se realizaba principalmente en localidades pequeñas, situadas en el centro de áreas rurales en las que podían acudir también los feligreses de las parroquias limítrofes. Dichas misiones, generalmente llevadas a cabo por dos predicadores, tenían aproximadamente una duración de una semana; a lo largo de los días de labor misionera, concienzudamente programada, se alternaban ininterrumpidamente las actividades de predicación, las procesiones y la administración de los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia¹⁴.

¹¹ John W. O'Malley, “Misiones populares,” *DHCH*, 2001, 2691.

¹² Bajo el Generalato de Acquaviva se promulgaron tres circulares y una *Instrucción* específicas sobre las misiones. Con la circular que se divulgó en el año 1599 (*De modo instituendarum missionum*) se estableció que cada jesuita tuviese que predicar como mínimo una misión al año. *Ibid.*, 2691–92; Luigi Mezzadri, “Storiografía delle missioni,” en *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996), 474. Sobre la figura de Acquaviva véanse: Mario Rosa, *DBI*, vol. I, 168–178; Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù* (Milano: F. Angeli, 2001); Mario Fois, “Claudio Acquaviva,” *DHCH*, 2001, 1614–1621.

¹³ O'Malley, “Misiones populares,” 2691.

¹⁴ Sobre las misiones interiores en España resulta imprescindible el trabajo de Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006). Véase también Marie-Lucie Copete y Federico Palomo, “Des carêmes après le carême. Stratégies de

Tanto en Italia como en España las misiones tuvieron comienzos precoces, a partir de los años Cuarenta del siglo XVI, pero por lo que atañe al caso español «sólo en los siglos XVII y XVIII emergieron los grandes predicadores»¹⁵. Entre ellos cabe destacar a Jerónimo López¹⁶, Pedro de Calatayud¹⁷ – considerado el más importante predicador de misiones en la península ibérica – y Tirso González, futuro general de la Compañía, el cual, junto a su compañero Juan Gabriel Guillén, llevó a cabo numerosas misiones también en Andalucía¹⁸. Justo por lo que respecta a Andalucía y al Reino de Granada resulta

conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650),” *Revue de Synthèse* 2 (1999): 359–80. Para el caso italiano véanse Carla Faralli, “Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): Problemi di una ricerca in corso,” *Bollettino della Società di Studi Valdesi* LXXXII, no. 135 (1975): 97–116; Armando Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani* (Milano: Rusconi, 1988); Elisa Novi Chavarría, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d’Italia. Secoli XVI-XVIII* (Napoli: Editoriale Scientifica, 2001) y los trabajos de Bernadette Majorana: “Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII Secolo),” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45, no. 1 (2015): 133–51; “Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo),” *Aevum. Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 73, no. 3 (1999): 807–29; “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècle),” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57, no. 2 (2002): 297–320. Sobre las misiones en Francia: Bernard Dompnier, “La Compagnie de Jesus et la mission de l’intérieur,” en *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*, ed. Luce Giard y Louis de Vaucelles (Grenoble: Jerome Millon, 1996), 155–79; Bernard Dompnier, “La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission,” *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, no. 2 (1997): 621–52; Marius van Delft, *La mission paroissiale. Pratique et théorie* (Paris: Lethielleux, 1964). Sobre Portugal véanse los trabajos de Federico Palomo: *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003) y “Misioneros, libros y cultura escrita en Portugal y España durante el siglo XVII,” en *Misiones de evangelización y circulación de saberes*, ed. Charlotte Castelnau-L’Estoile de et al. (Madrid: Casa de Velázquez, 2001), 131–50. *Vid.* también Eugénio dos Santos, “Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados,” *Arquipélago* 6 (1984): 29–65.

¹⁵ O’Malley, “Misiones populares,” 2692.

¹⁶ Cfr. Luciana Gentilli, “El Padre Jerónimo López, «maestro y caudillo de misioneros»,” *Lectura y Signo: Revista de Literatura* 7, no. 1 (2012): 91–106; Paolo Broggio, “La questione dell’identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo,” *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 115, no. 1 (2003): 227–61; Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 245–50.

¹⁷ E. Gil, “Pedro Calatayud,” *DHCJ*, 2001, 599-600;

¹⁸ Isidoro Pinedo, “Tirso González de Santalla,” *DHCJ*, 2001, 1644–1650; Emanuele Colombo, “Un jesuita «desobediente» Tirso González de Santalla (1624-1705): Misionero, teólogo, general,” en *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, y Esther Jiménez Pablo, Vol. 2 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 961–94; J. Escalera, “Juan Gabriel, Guillén,” *DHCJ*, 2001, 1841; Carlos José Romero Mensaque, “Las misiones cuaresmales del Padre Tirso González y la religiosidad sevillana del Barroco,” *Perfil del Aire. Revista del I.E.S. Luis Cernuda* 4 (1997): 22–27; Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. VI (Madrid: Razón y Fe, 1920), 72–82. Algunas referencias a las misiones llevadas a cabo por Tirso González de Santalla y Juan Gabriel Guillén en el Reino de Granada las encontramos en Joaquín de Béthencourt y Estanislao Olivares, *Historia del Colegio de San Pablo, Granada, 1554-1765. Archivo Histórico Nacional, Madrid, Ms. Jesuitas, Libro 773*. (Granada: Facultad de Teología, 1991), 325–39.

obligatorio mencionar también al jesuita Pedro de León (1545-1632), quien recorrió toda la región, a caballo entre los siglos XVI y XVII¹⁹.

El modelo misional que se impuso en España y en los territorios italianos bajo la esfera española fue sobre todo “penitencial”, a saber enfocado en la administración del sacramento de la confesión y en una profunda actividad de predicación orientada a la reforma de las costumbres. Las misiones penitenciales se caracterizaban por grandes ceremonias públicas en las que los aspectos “emotivos” – sagazmente empleados por los predicadores – ocupaban un papel no secundario para su éxito. En cambio, en las áreas multi-confesionales de Europa, sobre todo en Francia, se arraigó otro modelo de misión, definido como “catequético”, cuyo objetivo principal residía en la lucha contra las doctrinas heréticas protestantes y en la conversión de los infieles²⁰. Sin embargo, ambos modelos, pese a ciertas diferencias, se caracterizaban por una predicación llana y esencialmente dirigida a las poblaciones rurales²¹. La predicación misional, en este sentido, se configura como algo muy distinto en comparación con la elocuencia sagrada panegírica contemporánea, a menudo caracterizada, esta última, por los cánones estéticos del barroco, muy densos de metáforas y palabras rebuscadas²². De hecho, las misiones, para que resultasen eficaces, requerían una oratoria sencilla, adecuada para la enseñanza de la doctrina y al mismo tiempo cargada de principios dirigidos a sugestionar e incluso espantar

¹⁹ Pedro de León, *Grandeza y miseria en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica (1578- 1616)*, ed. Pedro Herrero Puga (Granada: Facultad de Teología, 1981); Pedro Herrera Puga, “Pedro de León,” *DHCH*, 2001, 2333–2334; Antonio Domínguez Ortiz, “Vida y obras del Padre Pedro de León,” *Archivo Hispalense* 83 (1957): 157–96; Michele Olivari, “Lettura «politica» dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620),” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XII, no. 3 (1986): 475–91; Bernard Vincent, “Les missions du Royaume de Grenade,” en *Iglesia y sociedad en el Reino de Granada*, ed. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Antonio Luis Cortés Peña (Granada: Universidad de Granada, 2003), 149–58; Julián José Lozano Navarro, “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares,” en *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, ed. Manuel Barrios Aguilera y Ángel Gálan Sánchez (Málaga: CEDMA, 2004), 537–50. De Julián José Lozano Navarro cfr. también *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005); “Los jesuitas del Reino de Granada, 1554-1650: El ascenso social de un grupo religioso entre los siglos XVI y XVII,” en *La movilidad social en la España del Antiguo Régimen*, ed. Inés Gómez González y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Comares, 2007), 129–52.

²⁰ Rusconi, “Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII),” 1006–8.

²¹ Cfr. Giuseppe Orlandi, “La missione popolare: struttura e contenuti,” en *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996), 503–35; Maria Gabriella Rienzo, “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi,” en *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol. I, ed. Giuseppe Galasso y Carla Russo (Napoli: Guida, 1980), 441.

²² Benedetto Croce, *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnolo* (Napoli: Piezzo e Veraldi, 1898); cfr. Elisa Novi Chavarría, “L’attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d’Italia tra XVI e XVIII secolo,” en *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol. II, ed. Giuseppe Galasso y Carla Russo (Napoli: Guida, 1982), 167–68.

a los oyentes. La predicación popular, típica del ministerio de las misiones, respondía a esa doble necesidad, didáctica por un lado, y atemorizante por el otro²³.

De cualquier forma, el elemento central de las misiones populares residía precisamente en el ministerio de la predicación; la misión, en ese sentido, puede ser definida, tal y como afirma Francisco Luis Rico Callado, «como una predicación extraordinaria que complementa a la hebdomadaria»²⁴ o, en alguna medida, como la prosecución de la predicación itinerante medieval que había sido prerrogativa de las órdenes mendicantes²⁵.
¿Cuáles eran, a grandes rasgos, los elementos principales de la predicación misional?:

«Era una oratoria más ascética y moral que mística, evocaba las penas del infierno con más gusto que el paraíso, exhortaba acerca del horror del pecado y la necesidad de la penitencia. Abundaban en ella los *exempla ex contrariis*, ejemplos patético y de castigos divinos concebidos para provocar un comportamiento contrario al de los condenados. Los oradores hacían pasar a su público del miedo al suplicio eterno a la esperanza en la salvación, del pecado a la contrición»²⁶.

Es más:

«Para conseguir un éxito rotundo la predicación iba acompañada de una puesta en escena en la que se incorporaban efectos dramáticos con el fin de llegar de forma rápida a la vena sensible y emocional del auditorio [...]. En estos casos era algo normal que el predicador acompañara su sermón con gestos teatrales, sirviéndose del crucifijo o, incluso, de calaveras para impresionar de forma visual a los fieles»²⁷.

²³ O'Malley, "Misiones populares," 2691; Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española...*, 260.

²⁴ Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 65.

²⁵ Cfr. Maria Giuseppina Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo* (Bologna: Il Mulino, 2005); Mezzadri, "Storiografia delle missioni," 457.

²⁶ Juan Luis González García, "Técnicas jesuíticas de predicación misional, del viejo al nuevo mundo (c. 1550-1650)," *Barroco vivo, barroco continuo. Otras miradas sobre la creación ibero-americana* 1 (2018): 369. «En cuanto al discurso que servía de hilo conductor de las distintas prédicas, además de la enseñanza de la doctrina y la lucha contra las supersticiones, "los misioneros miraban, sobre todo, a la reforma de las costumbres, insistían mucho en los pecados contra la castidad y hacían un uso, quizás excesivo, del terror a la muerte y la pintura de los tormentos eternos", uso que se convertía en el principal elemento disuasorio contra el pecado, [...], ya que era "la descripción de los tormentos infernales, la más susceptible de representación sensorial, la más capaz de producir efectos inmediatos"». Cortés Peña, "Los jesuitas y las misiones," 122.

²⁷ *Ibid.*; sobre los aspectos más teatrales y escenográficos de las misiones jesuíticas y sobre su utilidad a efectos de la conversión de los fieles: Bernadette Majorana, "Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione," en *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe Siècle au XXe Siècle*, ed. Christian Sorrel y Frédéric Meyer (Chambéry: Institut d'études savoisiennes - Université de Savoie, 2001), 87-102; Bernadette Majorana, "L'arte della disciplina corporale nella predicazione popolare dei gesuiti," *Teatro e Storia* XIII (1998): 209-30; David Gentilcore, "Accomodarsi alla capacità del

A través de los sermones pronunciados a lo largo de las misiones, los predicadores esperaban producir arrepentimiento y compunción entre sus oyentes, así como reformar las costumbres. La diferencia principal entre la predicación ordinaria y la predicación misional consistía básicamente en el carácter más “emocional” y “vehemente” de esta última en comparación con la primera²⁸: «la predicación misional transmitía miedo, es decir, provocaba una emoción con un objeto definido: la muerte y, concretamente, sus resultados»²⁹. Los argumentos fundamentales que se abordaban durante las misiones, por consiguiente, trataban sobre los temas del juicio divino, del sacramento de la confesión como medio de conversión, de las penas del infierno, de la fealdad de los pecados (en particular los que quebrantan el sexto y el noveno mandamiento) y del perdón de los enemigos³⁰. En la relación de la misión llevada a cabo por los padres jesuitas Tirso González y Juan Gabriel Guillén en la ciudad de Granada (1668), por ejemplo, se mencionan los temas afrontados por los dos jesuitas en sus pláticas, todos relacionados – como podemos ver en la cita a continuación – con el temor de Dios por un lado, y la enmienda de los comportamientos por otro:

«todas de materias provechosísimas y propias de misión, de muerte, de juicio, de infierno, de la gravedad del peccado, de los remedios que dejó Dios en el sacramento de la confesión y comunión y del modo de rezibirlos con provecho, de la predestinación, del temor de Dios, del perdón de los enemigos, de la observancia de los divinos mandamientos, de los medios para conservar la gracia»³¹.

Cabe señalar que las misiones populares, análogamente a las visitas pastorales, se convirtieron en una herramienta poderosa para poner remedio a la conflictividad social y a las enemistades; en efecto, una parte fundamental del trabajo de los misioneros consistía en procurar pacificar, también mediante sermones hechos a medida, las situaciones de tensión en el seno de las comunidades locales. Las celebraciones solemnes, públicas, de las reconciliaciones entre familias o facciones en lucha representaba un momento altamente emotivo de las misiones y, a la vez, un dispositivo significativo de disciplinamiento de las

popolo : strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800,” *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, no. 2 (1997): 689–722.

²⁸ Louis Châtellier, *La religión de los pobres : Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), 22; Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* (Bologna: Il Mulino, 1987), 874–75; Rusconi, “Rhetorica ecclesiastica...,” 41.

²⁹ Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 247.

³⁰ Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española...*, 262.

³¹ *Historia del colegio de San Pablo, Granada, 1554-1765...*, 332.

conductas “peligrosas”. Se remediaban, de tal manera, las interminables espirales de violencias y venganzas que solían perturbar muchas comunidades locales a lo largo de la edad moderna³²: «lógicamente, este tipo de mediación, unido a la catequesis tridentina, convertía a la misión en un magnífico instrumento de disciplinamiento social»³³. Tales reconciliaciones dicen mucho de la atmosfera febril que se creaba con ocasión de las misiones y de las repercusiones psicológicas que las arengas de los misioneros ocasionaban. En la ya citada misión de Tirso González y Juan Gabriel Guillén a la ciudad de Granada hay una alusión explícita al respecto:

«Vieronse notables demostraciones en la materia que suele ser tan difícil de perdonar iniurias y amar enemigos [...]: enemistades de muchos años que avían no solo escandalizado a todos, sino infeccionado su linaje para que todos los parientes tomasen por común el agravio e hiziesen reputación de calidad y sangre [y] mostrarse enemistados y hazerse mal unos a otros en venganzas, al oyr una plática de éstas se vieron obligados inevitablemente a prorrumpir en perdón de sus contrarios y a levantarse públicamente para vuscarlos, a quien más presto podía hallarlos, para echarse a sus pies y pedirles perdón, dando aquella satisfacción pública al público escándalo que avían dado»³⁴.

El éxito o el fracaso de la misión se podía medir y hacer patente en los mismos días de actividad misionera a través de las reconciliaciones alcanzadas, o del acercamiento de los fieles a la Eucaristía y, sobre todo, como veremos más detenidamente en las siguientes páginas, al confesionario³⁵. Sin embargo, los misioneros eran conscientes de que muchos de los resultados conseguidos dependían del clima fervoroso que acompañaba a las misiones y que sus efectos se esfumarían con el tiempo, con lo cual intentaban casi siempre implantar algunas prácticas devotas – como por ejemplo el rezo del rosario – o fundar

³² Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996), 242–49; Adriano Prosperi, “Il missionario,” en *L'uomo barocco*, ed. Rosario Villari (Roma-Bari: Laterza, 1991), 212–13; Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 197–243; Bernard Vincent, “«Hacer las paces». Les jésuites et la violence dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles,” en *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècles)*, ed. Jean Pierre Duviols, Annie Moliné-Bertrand, y Bartolomé Bennassar (Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1997), 189–96; Ottavia Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento* (Roma-Bari: Laterza, 2007); Châtellier, *La religión de los pobres...*, 231–33. Sobre el tema de la conflictividad en edad moderna *vid.* también Ofelia Rey Castelao, Rubén Castro Redondo, y Camilo Fernández Cortizo, eds., *La vida inquieta: Conflictos sociales en la edad moderna* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2018).

³³ Cortés Peña, “Los jesuitas y las misiones,” 127.

³⁴ *Historia del Colegio de San Pablo...*, 330.

³⁵ Bernard Dompnier, “Missions et confession au XVIIe siècle,” en *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II: Quinze études d'histoire* (Paris: CERF, 1983), 201–22; Rusconi, “Rhetorica ecclesiastica...,” 43; Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” 708.

cofradías y congregaciones penitenciales para que los frutos de las misiones perdurasen³⁶, tal y como se aclara también en la relación de una misión llevada a cabo en Motril por los jesuitas del colegio de San Pablo de Granada en el año 1654: «en especial fue de grande utilidad una congregación o cofradía de clérigos y seglares que se afervoró y mejoró para conservar el fruto de la misión»³⁷.

Según la historiografía específica sobre el tema, las misiones representaron, junto a las visitas pastorales y a los sínodos diocesanos, la iniciativa pastoral más importante desplegada a raíz del Concilio de Trento, uno de los instrumentos privilegiados de la Reforma católica³⁸. Incluso las investigaciones más críticas hacia el concepto de disciplinamiento, subrayan la relevancia de la práctica misionera, definida como «el vehículo más fuerte y eficaz de la ética contrarreformista, capaz de involucrar emocionalmente comunidades enteras, si bien por unos pocos días, a través de un hábil entrelazamiento de prédicas, procesiones y confesiones»³⁹.

En los años posteriores al Concilio de Trento, la cuestión de la instrucción religiosa del pueblo constituyó, como es sabido, un tema apremiante para las jerarquías eclesiásticas; de hecho, en las zonas rurales de la catolicidad (y a menudo también en el ámbito urbano), existían amplios sectores de la población que desconocían las principales nociones de la fe católica. La misiones interiores representaron, también desde este punto de vista, uno de los instrumentos más adecuados para remediar esta situación y, a diferencia de las misiones extra-europeas, ya «no le correspondía la función de hacer nacer el cristianismo, sino la de renovarlo en su espíritu y en sus efectos, la de despertar a los cristianos recordándoles la enseñanza de Cristo y sus mandamientos»⁴⁰. Las misiones populares y la predicación misional se enmarcaban, por lo tanto, en la amplia estrategia desarrollada por la Iglesia contrarreformista para elevar el nivel de instrucción del “rebaño cristiano” y, paralelamente, para el “gobierno de las almas”, o sea el control de las conductas sociales e individuales⁴¹.

En las siguientes páginas vamos a analizar más detenidamente los caracteres de la predicación y de las misiones populares, en este apartado expuestos de una forma sumaria,

³⁶ Morán y Andrés-Gallego, “Il predicatore,” 174–75; Cortés Peña, “Los jesuitas y las misiones,” 128; Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” *passim*.

³⁷ *Historia del Colegio de San Pablo...*, 249.

³⁸ Mezzadri, “Storiografia delle missioni,” 458; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, *passim*; Dompnier, “La predicazione di missione dei cappuccini...,” 223.

³⁹ Giovanni Romeo, *Amori proibiti: i concubini tra Chiesa e Inquisizione* (Roma-Bari: Laterza, 2008), 82 (traducido del italiano).

⁴⁰ Châtellier, *La religión de los pobres...*, 18.

⁴¹ Novi Chavarria, *Il governo delle anime...*, *passim*.

mediante el examen de un caso de estudio muy peculiar: las misiones llevadas a cabo por los canónigos de la Abadía del Sacromonte de Granada.

4.2. La Abadía del Sacromonte de Granada: una fundación misionera

La acción misionera que se desplegó con fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XVI tuvo a las órdenes religiosas (jesuitas, capuchinos, teatinos, lazaristas, barnabitas, etc.) en primera línea, en una posición de casi monopolio sobre ese ministerio. En este apartado, en cambio, vamos a examinar una institución que no pertenecía a ninguna orden religiosa y que, aun así, resultó ser prominente para la implementación del espíritu de la Contrarreforma en el antiguo Reino de Granada a través de una incansable actividad misionera y predicadora: la Abadía del Sacromonte.

La fundación de dicha institución tiene su origen en el hallazgo de algunas supuestas reliquias de la Virgen María y de San Esteban durante la obra de construcción de las naves de la catedral de Granada en el año 1588 y en el descubrimiento, entre 1595 y 1599, en la colina de Valparaíso – que a partir de entonces se empezó a llamar como “Sacromonte” – de los denominados “libros plúmbeos”, veintidós láminas de plomo en las que se relataban memorias relativas a la presencia del apóstol Santiago en el sureste de España, a San Cecilio mártir, primer obispo de Granada, y a la iniciativa evangelizadora de diferentes obispos y mártires durante la época de Nerón⁴².

Sobre la “invención” de los libros plúmbeos mucho se ha escrito⁴³. Lo que nos interesa subrayar en este contexto es que esos “descubrimientos” – un fraude probablemente organizado por la minoría morisca que todavía vivía en el Reino, cuya finalidad residía en hacer viable la convivencia entre la comunidad viejo cristiana y la población de origen musulmán a raíz de la guerra de las Alpujarras⁴⁴ – crearon un clima de gran conmoción y

⁴² Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada, camino, subida y santuario,” en *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno de Granada* (Granada: Nuevo Inicio, 2018), 42–46.

⁴³ En particular, es preciso señalar el reciente trabajo de Manuel Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito* (Granada: Universidad de Granada, 2011). Véase también Miguel José Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte* (Madrid: Editora Nacional, 1980).

⁴⁴ En los libros plúmbeos, en efecto, «remitiendo a libros revelados escritos por aquellos primeros evangelizadores, en algunos casos a petición de la misma Virgen María, se presentaba una doctrina cristiana aceptable a la población de origen musulmán; no sólo acentuaba la preferencia de lo árabe, su pueblo, su lengua, a cuya raza pertenecían dos personajes curados por Cristo, uno de ceguera y otro de sordomudez, San Cecilio – de nombre árabe Aben al Radi, supuesto autor de diez libros plúmbeos – y San Tesifón – su hermano Aben Athar, con nueve libros atribuidos –, diluyendo el concepto castellano de cristiano viejo (y, por tanto, la amenaza de marginación por impureza de sangre y/o expulsión del cristiano nuevo), sino que

devoción popular en la Granada de la época y activaron un proceso, impulsado principalmente por el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones – asertor convencido de la autenticidad de los hallazgos – que llevaría a la erección de la Abadía del Sacromonte (20 de noviembre de 1609)⁴⁵. Efectivamente, el arzobispo granadino, ya en el año 1598, había comprado a su propias expensas las tierras del monte de Valparaíso para que se fundara allí – en ese lugar que se había convertido en meta de peregrinación y de oración – una iglesia colegial⁴⁶. La decisión más relevante adoptada por Pedro de Castro acerca de la institución de la Abadía consistió en ponerla bajo la jurisdicción diocesana, lo que equivale a decir del mismo arzobispo de Granada, eludiendo las fuertes presiones de las distintas órdenes religiosas (en particular de los benedictinos) que abogaban por tomar posesión de un lugar tan representativo y simbólico. La institución sacromontana se convirtió, por consiguiente, por elección de su mismo fundador, en una “iglesia colegiata secular”⁴⁷, integrada por un abad y veinte clérigos seculares; en el año 1621, además, fue sometida al regio patronato por parte del rey Felipe IV. La Abadía del Sacromonte, si tenemos en cuenta esos puntos, no representa una abadía en el sentido tradicional – como hemos dicho no pertenecía a una orden monástica y sus clérigos eran seculares – sino una colegiata, pero «se le llama como tal porque su máxima dignidad es la de abad (y no prior)»⁴⁸. Pese a esto, dicha institución tuvo sin lugar a duda evidentes caracteres monacales, tal y como se refleja en sus *Constituciones*, redactadas en los años 1608 (las provisionales) y 1616, e inspiradas en la regla agustiniana y en las constituciones oratorianas y jesuíticas. Las *Constituciones* sacromontanas, en las que se prescribe una vida comunitaria con obligación de clausura y residencia, establecen tres tareas principales para sus canónigos: dedicación al servicio coral, a la docencia y, sobre todo por lo que nos interesa, a las misiones. Las misiones populares, cuyo deber de realización queda patente en las *Constituciones*, representaron entonces una “seña de identidad” de la labor de los canónigos del Sacromonte⁴⁹:

también deslizaba ideas religiosas islámicas, compatibles, lo más posible, con el credo cristiano». López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...,” 54.

⁴⁵ Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos...*, 88–89; López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...,” 56; José Alejandro Cárdenas Bunsen, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia: de Pedro de Castro al inca Garcilaso de la Vega* (Madrid: Verbuert, 2018).

⁴⁶ Sobre las donaciones de Pedro de Castro al Sacromonte véase María Luisa García Valverde, “La donación del arzobispo Don Pedro de Castro al Sacromonte: el inventario de sus bienes,” *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, no. 27 (1996): 283–95.

⁴⁷ Así se le llama en los coetáneos documentos papales. López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...,” 74.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 80; Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos...*, 152.

«Uno de los yntentos que tenemos en esta fundación es el aprovechamiento espiritual de todos y en particular de los vezinos del Arçobispado de Granada, y para esto ordenamos que una, o dos veces en el año salgan del dicho Sacromonte a misiones dos por lo menos de los canónigos, y pueda yr con ellos un huesped de aprobacion y uno o dos capellanes. [...] Y los que así fueren señalados [...] pondrán en su coraçon que van como successores de los gloriosos martires representando el espíritu de charidad y desasimiento de los bienes temporales con que sembraron la fee en estos Reynos»⁵⁰.

En las *Constituciones* se señalan las tareas que tenían que ejercerse a lo largo de las misiones – básicamente las que solían practicarse en ese tipo de ministerio (predicación, confesión, enseñanza de la doctrina cristiana, etc.) – y se establece categóricamente otra seña distintiva de la Abadía del Sacromonte, que los gastos que conllevaba la actividad misionera estuviesen a cargo de la misma Abadía:

«Procurarán exercitarse en predicar y confessar y administrar el sanctissimo sacramento de la Eucharistia y enseñar la doctrina christiana con mucho zelo no perdonando trabajo ni divirtiendose a huelgas ni entretenimientos, ni admitiendo dadivas ni regalos a donde hallaren a comprar lo necesario, porque es nuestro yntento que se sustenten a costa del dicho sacro Monte»⁵¹.

La elección de mantener la Abadía dentro de la “órbita diocesana”⁵² comportaba alguna que otra incumbencia, como por ejemplo la de pedir la autorización del arzobispo antes de salir a misión, «saldrán con la bendición y licencia del señor Arçobispo de Granada»⁵³, o de presentar un informe de las actividades desarrolladas al final de la misma, no sólo al abad y a los demás canónigos del cabildo del Sacromonte, sino también al mismo arzobispo⁵⁴. Dichas tareas, como veremos luego, se cumplían persistentemente y representaban un paso necesario en la dinámica de las misiones sacromontanas:

⁵⁰ AASCGr, *Constituciones*, en *Libro de misiones que los señores Abbad y Canonigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745)*, Armario metálico II, fol. s.n.; hemos consultado los capítulos 10 y 11 de las *Constituciones* que anteceden al volumen sobre las misiones populares conservado en el Archivo de la Abadía del Sacromonte. Para una comparación de las diferentes ediciones y versiones de las *Constituciones* de la Abadía consúltese Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos...*, 152ss.

⁵¹ AASCGr, *Constituciones*, fol. s.n.

⁵² López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...,” 78.

⁵³ AASCGr, *Constituciones*, fol. s.n.

⁵⁴ Rafael Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna,” en *Discurso religioso y Contrarreforma*, ed. Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés, y José Luis Betrán (Zaragoza: Institución “Fernando El Católico,” 2005), 375.

«Y bolviendo dellas [las misiones] darán quenta de lo que ubieren hecho al Abbad y canónigos en su cabildo, y dentro de tres días la darán también al señor Arçobispo si estuviere en Granada y en su ausencia a su provisor»⁵⁵.

Las misiones sacromontanas, por voluntad expresa de Pedro de Castro, que a partir de 1610 llegó a ser arzobispo de Sevilla, tenían que efectuarse también en la diócesis hispalense. La razón de esta obligación adicional reside casi ciertamente en el hecho de que el antiguo prelado granadino no quería cortar el cordón umbilical con su “criatura”, de modo que las *Constituciones* de la Abadía precisan la obligación de hacer misiones, cuando procedía y previa petición del arzobispo hispalense, también en los lugares “más necesitados” de la archidiócesis sevillana:

«Por la obligación que tenemos al Arçobispado de Sevilla es nuestra voluntad que también en él se hagan las dichas misiones en esta manera: [...] salgan dos de los dichos canónigos juntos cada dos años nombrados en la forma dicha, y vengán a este Arçobispado de Sevilla, a los pueblos y lugares que más necesidad tuvieren de ser enseñados y que para ello les fueren señalados por el señor Arçobispo de Sevilla y por el tiempo que les ordenare y mandare con su sancta bendicion y licencia»⁵⁶.

Sin embargo, cabe decir que el compromiso de llevar a cabo una misión cada dos años a la diócesis hispalense no tuvo cumplimiento, y las únicas misiones de las que tenemos noticias fueron realizadas antes de que falleciera Pedro de Castro, en el año 1623. Al parecer los sucesores de ese importante prelado no tuvieron interés en seguir manteniendo los vínculos con la institución sacromontana⁵⁷. Por el contrario, la tarea misional en la diócesis de Granada se satisfizo preceptivamente: el *Libro de misiones*, conservado en el Archivo de la Abadía y en el que se asentaban las relaciones tal y como establecían las *Constituciones*⁵⁸, deja muy claro el esfuerzo considerable que los misioneros del Sacromonte hicieron en aras de “evangelizar” a las comunidades rurales de las comarcas granadinas. El primer aspecto que por lo tanto cabe destacar es que la Abadía del Sacromonte dio comienzo a partir de 1612, año en el que se cumplió la primera misión, a una estrategia misionera cuidadosamente planeada que conllevaría el desarrollo de las

⁵⁵ AASCGr, *Constituciones*, fol. s.n.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada...,” 377.

⁵⁸ «Aya libro en que se escriban dichas misiones». AASCGr, *Constituciones*, fol. s.n.

misiones populares a lo largo y ancho de la diócesis de Granada durante la mayor parte del siglo XVII⁵⁹.

Las relaciones representan una tipología de fuentes que es conveniente manejar con cuidado, ya que tienen la tendencia a presentar en clave “heroica” las empresas de los misioneros, casi siempre indicados como valientes vencedores de cualquier adversidad⁶⁰. Sin embargo, una lectura atenta de dichas relaciones nos permite deducir el método misional que caracterizó a la institución sacromontana y a la par indagar sobre los efectos que dicho ministerio produjo en la sociedad rural de la época.

Contextualmente cotejaremos dichas relaciones con los sermones misionales del Sacromonte, basándonos en el *Despertador Christiano* de José de Barcia y Zambrana, canónigo, predicador, misionero y catedrático de Sagrada Escritura de la Abadía del Sacromonte, y luego, a partir de 1691, obispo de Cádiz⁶¹. Dicha obra recoge, en cinco abultados tomos, ochenta y seis sermones, fruto de la experiencia y de la dedicación del autor a los ministerios de la predicación y de las misiones, pero también representa el resultado de décadas de actividad misionera de la institución sacromontana en su conjunto. En el mismo prólogo de la obra se proclama sin rodeos un aspecto fundamental de la predicación misional, a saber su carácter antitético a la predicación culta: «no busqué agudezas para recrear el oído: sino verdades prácticas, y doctrinas eficaces para mover la voluntad»⁶². Dicha elección, que se debe a la experiencia empírica del autor, representa una condición necesaria para que la prédica resultase provechosa: «con la experiencia de las Misiones he tocado la summa necessitas que ay (especialmente en los lugares cortos) de doctrinas claras y eficaces, más que de los discursos sutiles, que muchos Predicadores suelen predicarles»⁶³. Y añade:

⁵⁹ Entre los pocos estudios sobre las misiones del Sacromonte es preciso señalar los trabajos de Manuel Barrios Aguilera: *La invención de los libros plúmbeos...*, 147–208; “Misiones del Sacromonte de Granada al arzobispado de Sevilla. Relato documental,” en *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, ed. Juan Luis Castellano Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Vol. 2 (Granada: Universidad de Granada, 2008), 81–104; “El libro de misiones del Sacromonte, período 1612-1621. (Documentos del Sacromonte de Granada, II),” *Chronica Nova* 31 (2005): 473–500; “Las misiones en la sociedad posre pobladora: las del Sacromonte de Granada,” en *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, ed. Manuel Barrios Aguilera y Ángel Galán Sánchez (Málaga: CEDMA, 2004), 551–93 y el de Rafael Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada...”

⁶⁰ Algo señalado también por David Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” 713.

⁶¹ José de Barcia y Zambrana, *Despertador Christiano de sermones doctrinales, sobre particulares assumptos, dispuesto para que buelva en su acuerdo el pecador, y vença el peligroso letargo de sus culpas, animandose a la penitencia*. 5 vols. En Granada: por Francisco Guillén y Antonio Lopez Hidalgo, 1678-1684. BHR/A-001-215/219.

⁶² *Despertador Christiano. Tomo I* (En Granada: por Francisco Guillén y Antonio Lopez Hidalgo, 1684), fol. s.n. BHR/A-001-215.

⁶³ *Ibid.*

«En la forma o modo he procurado huir del estilo que llaman culto y palabras afectadas, porque ay pocos vocabularios para entenderlas, y es fácil quedarse sin fruto todo el trabajo. Estoy en que el Predicador es un soldado de Jesu Christo, a quien ciñó la espada el Apostol: *Gladium spiritus quod est verbum Dei*: y las armas quanto más usadas son más lucidas; así, para vencer pecados, las palabras más usadas son las mejores»⁶⁴.

Estamos ante una toma de posición precisa y consciente. No sólo se afirma que los predicadores deben hacer un esfuerzo para que el “pueblo llano” les entienda, sino que hay que huir categóricamente de toda actitud demagógica y del “manierismo” que identifica los sermones “que llaman cultos”:

«[Con los sermones cultos] se sale el pueblo como entró en la Iglesia, el ignorante con su ignorancia, y el pecador con su pecado. [...] qué ha de sacar de un concepto agudo, fundado quizá en un equivoco, y ojalá no fuese violentando un Texto? Sacará admiración porque no lo entendió, pero provecho de donde?»⁶⁵.

Sin embargo, el autor de la obra, se preocupa por precisar que a la hora de redactar los sermones, tuvo que basarse también en una sólida tradición retórica y predicadora en la que destacan los textos y tratados de fray Luis de Granada⁶⁶, e incluso las pláticas del siciliano Alessandro Calamato, autor de la *Istruzione de' penitenti* – manual de confesión analizado en el segundo capítulo – y de los *Esercittii spirituali*, texto que trata de la devoción de las Cuarenta Horas y que examinaremos a continuación en un apartado específico.

Un aspecto que debe tenerse en cuenta a la hora de analizar los sermonarios es el hecho de que las prédicas, al ser publicadas, sufrían inevitablemente algunos cambios y “adornos”, por lo cual la versión escrita de un sermón difiere en cierto grado del discurso efectivamente pronunciado⁶⁷. Pese a esto, los sermones del *Despertador Christiano* representan un testimonio valioso, probablemente el único, sobre la predicación misional de los canónigos del Sacromonte y constituyen en gran medida un continente inexplorado.

⁶⁴ *Ibid.*, fol. s.n.

⁶⁵ *Ibid.*, fol. 25.

⁶⁶ Sobre la figura de fray Luis de Granada, predicador, teólogo y tratadista remito a las actas del Congreso Internacional celebrado en Granada en 1988: Antonio García del Moral y Urbano Alonso del Campo, eds., *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo* (Granada: Universidad de Granada, 1993).

⁶⁷ Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española...*, 121; Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age...*, VII.

4.3. *Entre púlpito, calles y confesionario: las misiones populares del Sacromonte*

Las misiones sacromontanas tenían una duración variable. La mayoría de ellas solían durar generalmente un mes, a lo largo del cual se visitaban muchos lugares de una comarca. En cada lugar la misión solía demorarse un par de días, a veces más, para luego desplazarse a otro sitio. En la primera misión llevada a cabo por los canónigos del Sacromonte, «a los lugares y aldeas entre Alhama y Almuñécar», en el año 1612, fueron visitadas en menos de un mes (desde el 4 hasta el 29 de enero) doce localidades diferentes, con una duración promedia de dos días por cada localidad⁶⁸. Algunos periplos podían ser más cortos, incluso sin llegar a las dos semanas de duración, como ocurrió por ejemplo en la misión que se efectuó en los partidos de Loja y Alhama desde el 6 hasta el 18 de noviembre de 1615⁶⁹, mientras que otros, más raramente, podían mantenerse más tiempo, hasta llegar, caso excepcional, a los siete meses como aconteció con ocasión de la misión general al arzobispado de Sevilla en 1621.

Como hemos afirmado precedentemente, los misioneros – de acuerdo con las *Constituciones* de la Abadía del Sacromonte – tenían que pedir la autorización del arzobispo de Granada para dar comienzo a la misión. Los preladados, por su parte, además de la autorización, solían casi siempre otorgar las licencias especiales en materia de confesión para poder perdonar los pecados reservados⁷⁰:

«De parte del cabildo deste sacro Monte fueron dos prebendados a bessar la mano del señor Arçobispo de Granada y darle quenta desta mission de los que a ella salían y partidos por dónde se pensava yr, y pedirle la bendicion y licencia como se dispone en las Constituciones. Su yllustrisima agradeció mucho este trabaxo y se alegró de saber el mucho fructo que con estas misiones se hacía y quan acceptas eran a todos los lugares [...] y asi mesmo su Illustrisima concedió todos los casos y dispensaciones así reservadas por el derecho común y sínodo de este arçobispado»⁷¹.

⁶⁸ AASCGr, *Misión a los lugares y aldeas entre Alhama y Almuñécar. Año 1612*, en *Libro de misiones...*, fol. 1r-1v.

⁶⁹ AASCGr, *Misiones a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loja y Alhama. Año 1615*, en *Libro de misiones...*, fol. 3r-3v.

⁷⁰ Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada...” 375.

⁷¹ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente*, en *Libro de misiones...*, fol. 6r; En la misión de 1628 «el señor Cardenal Spinola les concedió sin limitación alguna toda su facultad para absolver de todos los casos reservado[s], o que en qualquiera manera pertenece la Absolución a su Yll.ma y assi mismo facultad para dispensar en todos los impedimentos y para absolver de la descomunión por la retención de diezmos como declaren la deuda ante quien deven declararla, y licencia para confesar mujeres aunque no tengan quarenta años, y esto todo por el tiempo que durare la mission».

Las autoridades eclesiásticas y civiles, según se refiere en las relaciones, cooperaban activamente para simplificar el trabajo de los misioneros sacromontanos. En este sentido, antes de que empezara la misión a los partidos de las villas de Íllora y Moclín (1620), el provisor y el corregidor de Granada enviaron unas cartas a los curas y alcaldes de los lugares que se visitarían para avisarles de la próxima llegada de los misioneros y para que se pusiesen por lo tanto a disposición de estos últimos⁷². Con ocasión de la misión de 1627 al Valle de Lecrín, Don Agustín Antolínez de Burgos, deán de la catedral de Granada, redactó una nota – que los canónigos del Sacromonte llevaron consigo y cuya fórmula se reproduce íntegramente en la relación – dirigida a los curas y beneficiados de esa comarca, instándoles a que proporcionaran a los misioneros aposentos y caballerías, y que se les garantizara un trato especial en aras de un correcto desarrollo de la misión⁷³. Por lo que respecta a la morada, otro aspecto logístico, los canónigos sacromontanos solían ser alojados en las casas de los beneficiados, en las sacristías de las iglesias o, a veces, cuando las condiciones de los edificios sagrados no eran buenas, incluso en las casas de algunos labradores, tal y como se detalla en unos informes que aparecen en las relaciones de las misiones de los años 1613 y 1636 a las Alpujarras⁷⁴.

Los días de duración de la misión, la elección del partido que visitar, la cantidad de misioneros que enviar eran lógicamente el fruto de una organización muy precisa, en la

AASCGr, *Mission del año de 1628. Por nobiembre a los lugares de la Sierra*, en *Libro de misiones...*, fol. 37r.

⁷² «El provisor y el corregidor de Granada, que tuvieron noticia de la mission, embiaron cartas a los vicarios, curas y alcaldes de las villas para que hiciesen el acojida que era justo a los del Sacromonte qye yvan a predicarles y confesarlos». AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente*, fol. 6r.

⁷³ «Nos el Licenciado Don Augustin Antolinez de Burgos, Dean de la Santa Iglesia de Granada, Governador deste Arzobispado por el Illustrísimo y Excelentísimo Señor Don Augustin Espinola, Cardenal de la Santa Iglesia de Roma, Arzobispo de Granada, del Consejo de su Magestad &c.

A los Vicarios, Curas, Beneficiados y otros ministros de las Iglesias de las Villas y lugares de este Arzobispado adonde llegaren el licenciado Andres Sarmiento, y el licenciado Juan de la Fuente, y el licenciado Alonso Gonzales Arandillas, Canonigos de la Collegial del Sacro Monte, y el licenciado Juan de Galbez, capellan, hacemos saver como por nuestra orden van a mission por este Arzobispado, por tanto los advirtirán, y darán todo recaudo para que en las Yglesias de sus lugares celebren y prediquen el santo Evangelio y sean preferidos en el púlpito a los demas religiosos y sacerdotes que hubiere en los dichos lugares, y para que confiessen y administren el santissimo sacramento de la Eucharistia. Ospedarlos han en los aposentos que hubiere en las dichas Yglesias, y no haviendolos les procuren casas honestas donde estén con la decencia debida, y den cavalgaduras por quenta de los dichos Canónigos para pasar de un lugar a otro haciéndole el acogimiento que merece el trabaxo que toman por servicio de Dios nuestro Señor. Dada en Granada a 5 de febrero de 1627 a.D.». AASCGr, *Misión del año de 1627. Por febrero del dicho año al Balle*, en *Libro de misiones...*, fol. 36r-36v.

⁷⁴ AASCGr, [*Misión del*] *año de 1613*, en *Libro de misiones...*, fol. 2v; «Nos fuimos a apear a la Iglesia según nuestra costumbre, y la hallamos tan maltratada que no fue posible hospedarnos en ella. Hospedamonos en casa de un labrador, afligimonos de ver la miseria de la Iglesia [...]. La sacristia pequeña y cayéndose, cosa de grande compasión». AASCGr, [*Misión del año*] *1636*, en *Libro de misiones...*, fol. 62r.

que casi nada se dejaba al azar. Las disposiciones metódicas y pormenorizadas acerca de cómo tenía que llevarse a cabo la misión a los partidos de las villas de Íllora y Moclín en el año 1620 representan, desde este punto de vista, un buen ejemplo de cómo la institución sacromontana organizaba y articulaba las misiones a los diferentes territorios de la diócesis granadina:

«En veinte y siete días del mes [*sic*] de mil y seiscientos y veinte, la junta de el abad y asistentes determinó saliesen a mission cinco prebendados del Sacromonte [...] a los partidos de las villas de Illora y Moclin, cinco leguas de la ciudad de Granada. Son lugares grandes y a los quales avia muchos años no se avia ydo a mission y se dio noticia avia grande necesidad de hacer mission muy de propósito a estas villas y a los lugares, aldeas y cortijos circumvezinos. Determinó la junta partiesen a esta mission, domingo, dia de la Purificacion de Nuestra Señora, dia siguiente de la fiesta de nuestro glorioso patrón y mártir San Cecilio, dos de los señalados, los quales llevaron orden de confesar la jente de algunos lugares y cortijos camino de Yllora, y estuviesen sábado siguiente en ella, a donde llegarían otros dos canónigos y se predicaría al pueblo el domingo siguiente, que ya con la llegada de los canónigos estaría prevenido. Y en esta villa y en la de Moclin se detuviesen a lo más quatro semanas»⁷⁵.

Un elemento peculiar de las misiones del Sacromonte consistía en el amplio número de misioneros que se enviaban. En efecto, a diferencia de las misiones jesuíticas y capuchinas, caracterizada generalmente por un escaso número de misioneros – dos y tres respectivamente⁷⁶ –, las misiones sacromontanas se distinguen por la abundancia de canónigos enviados. De forma análoga a las misiones lazaristas, desde la Abadía del Sacromonte se solían enviar una cantidad de misioneros proporcional al número de lugares que se visitarían. Además de esto, las misiones sacromontanas contaban frecuentemente con la participación de otros clérigos, tanto seculares como regulares, que ayudaban a los canónigos de la Abadía en todas las tareas misioneras. Durante la “correría” a los lugares y cortijos de la vega granadina, en el año 1621, fueron enviados cinco canónigos del Sacromonte, un teniente de una parroquia, dos clérigos de la diócesis de Granada y dos padres carmelitanos, por un total de diez misioneros⁷⁷. En 1622, con ocasión de una misión a las localidades de la “marina”, a los tres canónigos designados por la junta de la Abadía

⁷⁵ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 6r.

⁷⁶ Orlandi, “La missione popolare...,” 524.

⁷⁷ AASCGr, *Misión a las villas de Ysnalloz, Guadahortuna y Montexicar y los cortijos circumvezinos; determinose en 15 de noviembre de 1621*, en *Libro de misiones...*, fol. 16r.

se añadieron cuatro clérigos granadinos, «y los llevó el Sacro Monte a su costa para ayudar a la mission y aficionarlos a este ejercicio»⁷⁸.

A veces, dependiendo de las situaciones y cuando se consideraba oportuno, los misioneros decidían quedarse más tiempo en un determinado lugar para poder solucionar eventuales problemas o para hacer frente a las gravosas tareas de la misión. En la localidad de Adra (1613), a guisa de ejemplo, como se trataba según los canónigos sacromontanos de un sitio que «necesitaba una mission de espacio»⁷⁹, se decidió ampliar la duración de la estancia. En Berja y Ugíjar, por el contrario, los misioneros se dieron cuenta de que el trabajo por hacer era muy laborioso y que en los pocos días de actividad misionera no se arreglarían los asuntos que atender, razón por la que no se hicieron trabajos suplementarios y se prefirió dejarlo para otro momento: «este lugar [Berja] tiene necesidad de una mission para él solo donde esté dos meses y acuda la gente despacio, y avrá bien que trabajar»⁸⁰.

Una vez llegados a los pueblos, los misioneros daban orden de anunciar la misión. Habitualmente la publicación de la misión la llevaban a cabo los mismos misioneros o, menos frecuentemente, se encomendaba a algunas personas del lugar para que informasen – casa por casa, «puerta por puerta»⁸¹ – al resto de la población. Generalmente, se tocaban las campanas de la iglesia para que nadie estuviese a oscuras de su comienzo, como podemos comprobar a través de las escuetas palabras que figuran en una relación acerca de la misión a la localidad de Murtas (1613): «llegaron a la iglesia, y se encargó a dos personas del lugar que avisasen a la gente que después de anochezer viniese a oír una platica, tañose la campana, recogiose la gente»⁸². En el lugar de Zagra (1615), en cambio, debido a que los canónigos habían llegado tarde, no se pudo convocar a la gente aquel mismo día para empezar la misión, pero «se dio aviso por las casas y calles del lugar como avian llegado canónigos del Monte»⁸³, y al día siguiente empezaron debidamente todas las actividades. En Algarinejo, viceversa, «luego que llegaron procuraron dar quenta y noticia de su yda para que se juntase la gente en la yglesia»⁸⁴, pese a la hora tardía, se dio comienzo a la misión. En la localidad de Pinos del Rey (1622), en el Valle de Lecrín, la

⁷⁸ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622 a las villas de Motril, Ciudad de Almuñécar y lugares circunvezinos*, en *Libro de misiones...*, fol. 18r.

⁷⁹ AASCGr, [*Misión del*] *año de 1613...*, fol. 2r.

⁸⁰ *Ibid.*, fol. 2v.

⁸¹ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 21v. La publicación de la misión “casa por casa” era una costumbre de las misiones sacromontanas, tal y como se aclara también en la relación del año 1657 a los lugares del Alpujarra: «avisamos por las casas (como es de costumbre) para que se juntasen aquella noche al sermón». AASCGr, *Mission año 1657*, en *Libro de misiones...*, fol. 69r.

⁸² AASCGr, [*Misión del*] *año de 1613*, en *Libro de misiones...*, fol. 2r.

⁸³ AASCGr, *Misiones a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loxa y Alhama...*, fol. 3r.

⁸⁴ *Ibid.*

publicación de la misión la hicieron los canónigos del Sacromonte casa por casa, acompañados por los alcaldes lugareños, los cuales colaboraron activamente para que la gente acudiera a la iglesia a oír el sermón⁸⁵, y en Huétor Tájar (1629) la gente del pueblo fue convocada por los misioneros mediante el sonido de unas campanillas que hacían sonar por las calles del lugar⁸⁶.

Tras haber convocado al pueblo, los misioneros explicaban «a lo que se venía»⁸⁷. Veamos cómo solían empezar los sermones de apertura de la misión:

«Albricias Christianos. Pecadores: buenas nuevas; que se franquean oy los tesoros de la divina piedad para remedio vuestro. Oy, fieles, el Altissimo Dios de la Magestad, aquel Señor que obstanta ser rico en misericordia, compadecido de vuestra desdicha, tanto mayor quanto menos advertida de los que estais en pecado, viene ofreciendo a todos fáciles y saludables medios para salir de el estado miserable de la culpa y esclavitud del demonio. A este fin somos embiados sus Ministros como Embaxadores de su Magestad Santissima, para vuestra reconciliación»⁸⁸.

“Reconciliación”, esa era la meta de la labor de los misioneros. Para que los fieles pudiesen alcanzarla había que perfeccionar las costumbres, abandonar todo pecado, adoptar un estilo de vida congruente con los preceptos de la Iglesia, generar una verdadera “conversión” entre el rebaño cristiano. El eje central de dicha “conversión” radicaba en el sacramento de la confesión. En el segundo capítulo hemos destacado la absoluta relevancia del sacramento de la penitencia como “nervio” del disciplinamiento social católico; ahora bien, la confesión representó, junto a la predicación, el pilar de toda misión; de hecho, los misioneros se convirtieron «en agentes de su progresiva asunción»⁸⁹ midiendo el éxito o el fracaso de sus “carrerías apostólicas” también mediante el cómputo del número de fieles que acudían al confesionario. La relación entre púlpito y confesionario, por lo tanto, fue considerablemente estrecha y cabe destacar que una parte más que relevante de los

⁸⁵ «Fueron por las puertas de las casas avisando a la Jente del ministerio a que benian para que se juntasen en la yglessia. Con los dichos señores yban los alcaldes animando a la jente». AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 18r.

⁸⁶ «Aquí llegaron los tres señores de la mission a las seis de la tarde y dando luego aviso al cura y gobernador del lugar de la ocupación a que venían que lo oyeron con buen semblante y muchas demostraciones de cortesía y agradecimiento; con su beneplácito salieron a dar noticia de la mission por el lugar el señor canonigo Arandillas y Siruela con la campanilla delante fueron dando aviso de casa en casa sin dexar ninguna, pidiendo a todos que al anochezer fuesen a la yglesia y llevasen sus hijos, criados y gente para oyr la plática con que se avia de dar principio a la mission». AASCGr, *Mission del año 1629...*, fol. 39r.

⁸⁷ AASCGr, [*Misión del*] *año de 1613...*, fol. 2r.

⁸⁸ *Despertador Christiano. Tomo I*, fol. 107.

⁸⁹ Bernard Dompnier, “Prólogo”, en Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 11.

sermones abarcaba el tema de la confesión, reiteradamente presentada como la medicina que cura la enfermedad espiritual, como el único medio para alcanzar la salvación⁹⁰:

«No ay medio, dize Jesu Christo eterna verdad: o hazer penitencia, o perecer. [...] No ay medio jurador, no ay medio vengativo, no ay medio amancebado, pecador cualquiera que seas, no ay medio: o confesarte con el pesar debido de tus culpas, o arder en el infierno una eternidad»⁹¹.

En la relación de la misión del año 1624 se aclaran, con una franqueza palpable, las relaciones osmóticas entre púlpito y confesonario, entre el ministerio de la predicación y el sacramento de la confesión, precisando también cuáles eran los temas más relevantes para abordar a lo largo de las prédicas:

«El fin de aquestas pláticas es mover a la jente a dolor de sus culpas y a sentimiento de aver ofendido a Dios, disponiéndola assi para el sacramento de la penitencia. El estilo que se suele guardar en ellas es ponderar algun punto que más efectuosamente muevan a la alma; tales son las penas del infierno, el temor del Juicio, la Gravedad de los pecados, concluyendose ordinariamente con algun exemplo a propósito de la doctrina predicada, lo qual se hace también en los sermones y consta por largas experiencias que este modo de predicar es medio eficacissimo para la mocion y conversión de las almas. Desta manera son las pláticas que hasta aora se an hecho en las misiones prezedentes y assi serán las que se dixeren de aquí adelante»⁹².

Los sermones proferidos por los misioneros se convierten en la ocasión perfecta no sólo para instar a una asistencia más frecuente al confesonario, sino también para educar a los fieles, adoctrinarlos sobre los rudimentos de la fe; se trataba en definitiva de pronunciar un discurso que cumpliera con la doble finalidad de la predicación, o sea “enseñar y mover”. En Torvizcón (1613), por ejemplo, los misioneros hicieron una plática específica «de enseñanza de la doctrina», basada en «dezirles como se avian de confesar y conservarse en gracia de Dios»⁹³, y durante la misión a las villas de Íllora, Moclín y Pinos Puente «a todos se les instruya muy de espacio en los misterios de la fee y se les persuadía [a] la frecuencia

⁹⁰ Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 666ss.

⁹¹ *Despertador Christiano. Tomo I*, fol. 247.

⁹² AASCGr, 1624. *Mision a los partidos de Dilar, Uxixar Alta y Vaja, Gojar, Zubia, Monachil, Guetor y Cajar, lugares de la Vega*, en *Libro de misiones...*, fol. 26r.

⁹³ AASCGr, [*Misión del*] *año de 1613...*, fol. 2r.

de la confesión»⁹⁴. Otro aspecto sobre el que se insiste mucho en las pláticas misionales es la importancia de llevar a cabo una “buena confesión”, dado que «no es lo mismo confesarse, que confesarse bien»⁹⁵; por consiguiente, hacía falta exponer al pueblo cuáles eran los malos hábitos que podían invalidar la confesión, como por ejemplo la falta de contrición, el no haber hecho ningún examen de conciencia antes de acudir al confesonario o, más grave aún, haber callado por vergüenza o por malicia algún pecado durante el interrogatorio. Este último aspecto, en particular, ocupaba un lugar destacado en los sermones:

«No, alma: no es bien que alguno se calle. No es verdad? Oy pues, vengo con ánimo de predicarte la necesidad y conveniencia que tienes de manifestar en la confession todos los pecados y los daños y peligros que se siguen de callar alguno»⁹⁶.

En la relación del año 1657, los canónigos involucrados en la misión quisieron subrayar negro sobre blanco la absoluta necesidad de proferir siempre, en cada aldea, pueblo o ciudad el “sermón de los pecados callados en confesión”:

«los señores que van a misiones es necesario encargarles que en los lugares cortos donde no se predica más que una noche hagan la plática de los peccados callados en confesion para que con el exemplo que se dijere abran los ojos los ignorantes i jente de corta capacidad para que no callen pecado mortal en la confesión, porque en no ponderandose mucho esto les hace poca fuerza a la gente rustica i se frustra nuestro trabajo en algunas personas lo qual puede ser causa de su condenacion, i aun en los lugares grandes, donde se predica muchas noches, es también conveniente que la primera plática sea de las partes i requisitos que [h]a de tener una buena confesion»⁹⁷.

Los predicadores, conscientes de las reticencias que conllevaba para muchos fieles relatar en *sedes confessionalis* todos sus pecados, mantenían a menudo un tono tranquilizador acerca de la inviolabilidad del sigilo confesional. Además, las misiones, precisamente por su carácter transitorio, ofrecían la posibilidad de confesarse con clérigos con los que la

⁹⁴ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 7v.

⁹⁵ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, (En Granada: en la Imprenta del mismo Autor, por Francisco Guillén y Antonio López Hidalgo, 1682), fol. 287. BHR/A-001-218.

⁹⁶ *Ibid.*, fol. 288.

⁹⁷ AASCGr, *Mission año 1657*, fols. 70v-71r.

feligresía no tenía familiaridad y eso facilitaba mucho la tarea de revelar los pecados⁹⁸. Acerca de la misión del año 1657 a los lugares de las Alpujarras – en la que participó también Baltasar de Rienda, autor de uno de los manuales de confesores examinados en el segundo capítulo – los misioneros refieren el caso de una mujer culpable de incesto con su propio hijo, que se animó a contar sus pecados a los confesores del Sacromonte en cuanto “forasteros”; en caso contrario lo tendría oculto «por no decirlo a confesor que la conociese»⁹⁹.

Otra cuestión inherente al sacramento de la penitencia y muy comentada por los predicadores era la costumbre de dilatar la confesión; el afeamiento de dicho hábito lo encontramos una y otra vez en nuestros sermones y representa, de hecho, uno de los temas dominantes de la predicación misional. Los predicadores subrayan, con un lenguaje bastante agudo y más bien individualizado, la peligrosidad que conllevaba la postergación de la confesión, desmontando diestramente la confianza que muchas personas ponían en la abundancia de tiempo para “arrepentirse”:

«*Tiempo tendré*, dizes. Quien te lo ha asegurado? La mocedad? El verte con pocos años, y salud robusta? El demonio es, dize San Augustin que te sugiere essa falsa seguridad, para asegurar tu perdición eterna. [...] Dime tú que estás en pecado mortal, si te huvieras muerto ayer, donde estuvieras hoy? A estas horas, que me estás oyendo, donde estuvieras? En el infierno»¹⁰⁰.

Así pues, el tiempo de la conversión, del arrepentimiento y de la contrición es “ahora”, *nunc*. Por esta razón, era preciso – según los discursos pronunciados desde el púlpito – no malgastar el tiempo, aprovechar de la misión y acudir al confesionario:

«*Ecce nunc*. Ahora es el dia, en que negociareis vuestra salud eterna. Ahora, esto es, en este punto, porque el tiempo pasado ya passó; el que no ha venido no sabemos si vendrá; y assi *nunc*. Ahora, que os llama Dios, ahora es quando aveis de responder a su Magestad. *Nunc*. Ahora en este instante, porque no ay otro seguro»¹⁰¹.

Al margen de los sermones, durante la doctrina general y a lo largo de las procesiones, se cantaban las coplillas, que reproducían en versos el mismo mensaje de las pláticas, y cuya

⁹⁸ «Decir el pecado a solo un ministro de Dios, y en secreto, sin que ninguno otro lo sepa, puede ser precepto más suave?». *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fol. 292.

⁹⁹ AASCGr, *Mission año 1657*, fol. 70r.

¹⁰⁰ *Despertador Christiano. Tomo I*, fols. 239 y 241.

¹⁰¹ *Ibid*, fol. 243.

estructura métrica aseguraba una rápida memorización. Como podemos inferir de las estrofas a continuación sobre la confesión, se trataba de un poderoso medio didáctico para inculcar los principios básicos de la doctrina cristiana, amonestar a los fieles e instarlos enérgicamente a que acudieran a los sacramentos:

«Confíessate, pecador, que quando más descuidado/ puedes morir en pecado./ Aunque estés bueno al presente,/ puedes morir de repente./ Por dilatar a mañana el confesar los pecados,/ ay [h]oy muchos condenados./ Quantos sanos se vistieron, y muertos anohecieron?/ Quantos sanos se acostaron, y a amanecer no llegaron?»¹⁰².

A lo largo de las misiones los ritmos de las confesiones, como podemos imaginar, eran muy apretados. Es preciso tener en mente el hecho de que en unos pocos días se confesaban comunidades enteras. Veamos, a modo de ejemplo, cómo los misioneros del Sacromonte organizaron las actividades de confesión en la localidad de Torvizcón (1613), en la Alpujarra granadina:

«moviose tanto la gente a confesar que fue menester desde domingo en la tarde comenzar a confesar todos los días, madrugando mucho y trabajando una y dos horas despues de anochezido, hasta que toda la gente del lugar quedó confesada»¹⁰³.

Precisamente en el pueblo de Torvizcón, fue necesario enviar desde la Abadía del Sacromonte a otros dos confesores para que ayudasen a sus compañeros a finalizar la tarea¹⁰⁴. En Santa Fe (1623), las confesiones «començavan a las cinco de la mañana y a las diez de la noche apenas concluían»¹⁰⁵. En la localidad de Íllora (1620) los misioneros tuvieron que detenerse dos semanas enteras para poder confesar a toda la gente del pueblo y de los lugares cercanos, atendiendo – según los cálculos de los mismos canónigos – a más de mil fieles:

¹⁰² En dichas saetas sobre la confesión se mencionan también otros temas relacionados con el sacramento de la penitencia, como por ejemplo el yerro de callar los pecados en el confesonario o las consecuencias debidas a la falta de contrición de los fieles: «En vano te confesaste, si mortal culpa callaste./ Confíessa lo que has callado, no amanezcas condenado./ Si sin propósito firme sales de la confession,/ No conseguiste el perdón./ Quien sin dolor se confíessa,/ aunque diga sus pecados,/ no le serán perdonados». *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fols. 489 y 490.

¹⁰³ AASCGr, [Misión del] año de 1613..., fol. 2r.

¹⁰⁴ «Día nueve salieron del Sacromonte don Gonzalo de Avila y el licenciado Sancho Ruíz de Ayala, y llegaron a Torviscon el martes 10, donde se fueron a la iglesia para ayudar a confesar a los que alli estavan». *Ibid.*

¹⁰⁵ AASCGr, *Mision a Santa Fe en el año de 1623*, en *Libro de misiones...*, fol. 25r.

«fue necesario estar en la dicha villa catorce días confesando de la mañana hasta las nueve y diez de la noche todo genero de gente, asi del lugar como de cortijos comarcanos que a la fama de la venida de los del Sacromonte acudían; por las mañanas y a las noches se confesava a los hombres del campo, y entre día a las mujeres y hombres de la villa, y era tanto el concurso y devoción con que la gente venia, que estando quatro confesores del Sacromonte continuamente, y algunos días de las semanas seis, apenas se podia satisfacer a todos. [...] En Yllora se confesarían más de mil personas»¹⁰⁶.

Misioneros, clérigos locales y regulares, predicadores, todos instaban a las gentes a que “aprovechasen” la misión. El cura de Iznalloz, durante su homilía pronunciada en el día de San Andrés, en el año de 1621, alentó a sus parroquianos a que «lograsen la ocasión»¹⁰⁷ y se confesaran; en Huétor Tájar (1629) el canónigo Arandillas explicó durante la prédica «quanto daño haze no usar bien de las ocasiones que Dios embia»¹⁰⁸. En efecto, en muchos de los sermones proferidos, se subrayaban los “beneficios” de las misiones; cabe recordar que los misioneros, en virtud de los amplios poderes en materia de absolución que los arzobispos granadinos solían concederles, enfatizaban la unicidad de la misión. En la misión a Motril del año 1622, el misionero Francisco de Estrada animó a los fieles a que hiciesen la confesión y no callasen los pecados en el confesionario añadiendo, además, que «llevaban facultad plena de poder absolver de todo los casos reservados a su Ill.ma»¹⁰⁹. La misión, por lo tanto, suele ser presentada como el medio más adecuado para redimirse y alcanzar la salvación, de ahí que desde el púlpito se insistiera mucho en reprehender quienes desperdiciaban la ocasión:

«Un parabién y un pésame; un pláceme y una queja vengo oy a dar, de parte de Dios N.S. a mi auditorio. El parabién es para aquellas almas que, aviendo oido las voces con que las [h]a llamado en esta Mission su Magestad, han dexado a su enemigo el demonio, y se han dispuesto para el perdón de sus culpas; el pésame es para aquellas que, desatendiendo tantas, y tan amorosas voces de su Dios, aún se están en su pecado, queriendo más quedarse esclavos viles del demonio, que ser hijos y amigos de Jesu Christo S.N.»¹¹⁰.

¹⁰⁶ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fols. 6r y 7v.

¹⁰⁷ AASCGr, *Misión a las villas de Ysnalloz, Guadahortuna y Montexicar...*, fol. 16r.

¹⁰⁸ AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 39v.

¹⁰⁹ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 19r.

¹¹⁰ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fol. 427.

Tales alegaciones venían proferidas también hacia el final de la misión. El objetivo consistía en alentar a los fieles – mediante un astuto juego retórico basado en la amenaza de poner fin a la misión, “*derelinquamus eam*” – a que se confesaran y arrepintieran de sus pecados:

«Pues oye ya, que se van los Embaxadores, y Medicos que Dios embió para tu remedio. Pecador, que quieres estar en el pecado después de tanto llamamiento: que se va la Mission: *Derelinquamus eam*. Hemos puesto todos los medios para sacarte de essa desdicha; puesto que no has querido salir: *Derelinquamus eam*. Vamonos y dexemoste en la esclavitud infame del demonio: *Eamus unusquisque in terram suam*: Vamonos a nuestras casas, pues que salimos de ellas para que sanaras de tu mortal dolencia, y quieres más la enfermedad que la salud. Pobre de ti, si la Mission solo vino a esta tierra para que no tengas escusa en el Juizio de Dios, justificando con ella su Magestad su causa! Alma, que se va la Mission.»¹¹¹.

Y se añadía, con un tono amenazador:

«Ya te aviso Catolico y te aviso que puede ser esta Mission el último aviso, con cuyo desprecio te desampare Dios, y te dexe dar de ojos en una muerte desastrada con que perezcas. [...] Puede ser (pecador) mayor desdicha que convertirse para ti la medicina en enfermedad; la Mission en Juizio; los Sermones en acusaciones; los Abogados en Fiscales; los exemplos de otros en cargo; la misericordia en justicia; y el Jubileo de la Mission en condenación?»¹¹².

Un aspecto destacable del método misionero sacromontano reside en el hecho de que a menudo la expedición se dividía en grupos más pequeños para conseguir que la misión llegara al mayor número posible de pueblos y aldeas. Obsérvese cómo se organizaban, dividiéndose y reuniéndose, las dos cuadrillas de misioneros durante la visita a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loja y Alhama (1615):

«por la mañana se dividieron: el señor don Gonçalo y maestro Ledesma fueron a Sancta Cruz. [...] Después partieron al lugar de Cazín, adonde estaban los señores Joan de la Fuente y licenciado Alcalde, los quales avian confessado la mayor parte del lugar, y despues, todos quatro la acabaron de confesar. Y sábado por la mañana fueron todos a Arenas, y quedándose allí los dos [...] se fueron el señor don Gonçalo a Fornes y el señor Joan de la

¹¹¹ *Ibid.*, fol. 438.

¹¹² *Ibid.*, fols. 444 y 449.

Fuente a [lugar no especificado], y aviendo ambos confessado la gente de ambos lugarillos, se bolvieron domingo en la tarde a Arenas, a donde estavan el maestro Ledesma y el licenciado Alcalde»¹¹³.

Los ya mencionados diez misioneros que participaron en la misión de 1621 a los lugares de la vega granadina, una vez llegados a la localidad de Iznalloz, decidieron dividirse en grupos pequeños exactamente con el propósito de visitar un gran número de lugares: «mas, porque mision comprehendiese muchos lugares, parecio conbeniente que no se detuviesen allí todos»¹¹⁴. Durante la “carrera” a las Alpujarras del año 1657, los canónigos sacromontanos se repartieron de modo que «a un tiempo se estaba predicando i sermoneando la divina palabra en tres lugares juntamente»¹¹⁵, o sea Turón, Murtas y Benínar.

El contacto entre los misioneros y los habitantes de las distintas localidades que se visitaban queda reflejado en nuestras relaciones mediante unos breves comentarios que los canónigos del Sacromonte solían escribir acerca de sus primeras impresiones sobre la población de dichos lugares, así que, por ejemplo, los informes indican que en Torvizcón la gente era “rústica” y “montaraz”, compuesta en su mayor parte por «cazadores muy necesitados de doctrina»¹¹⁶, en Jorairátar «áspera y rústica»¹¹⁷, mientras que en Murtas la gente era «dozil y deseosa de su salvación»¹¹⁸. Estamos ante un *topos* literario destinado en la mayoría de los casos a enfatizar la ignorancia de la población rural y a presentar una idea “exótica” de las áreas rurales internas. Sin embargo, lo que cabe subrayar es que los misioneros modulaban una estrategia misionera acomodada en función de los habitantes que encontraban. El programa de la misión, en este sentido, se organizaba según los horarios de trabajo de las distintas categorías sociales; las mismas pláticas se diferenciaban en consecuencia, razón por la que se pronunciaban muchas y heterogéneas prédicas a lo largo de las varias fases de la jornada de misión¹¹⁹. En la localidad de Láchar (1615), el canónigo Gabriel de Ledesma pronunció un primer sermón el viernes por la tarde, y a la noche su compañero, el licenciado Antonio de Alcalde, hizo otra plática para «la demás

¹¹³ AASCGr, *Misiones a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loxa y Alhama...*, fol. 3r.

¹¹⁴ AASCGr, *Misión a las villas de Ysnalloz, Guadahortuna y Montexicar...*, fol. 16r.

¹¹⁵ AASCGr, *Misión año 1657*, fol. 69v.

¹¹⁶ AASCGr, *[Misión del] año de 1613...*, fol. 2r.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Algo señalado también por Novi Chavarria en su estudio sobre las misiones jesuíticas en el sur de Italia: “L’attività missionaria...,” 166.

gente que vino del campo»¹²⁰; al día siguiente por la mañana, cuando los hombres estaban ocupados en las faenas del campo, los misioneros «confessaron y comulgaron todas las mujeres que ubo en el lugar»¹²¹. En Cijuela (1620), lugar de la vega granadina, se profirió el sermón por la noche, «que es el tiempo más acomodado para juntar la jente del campo»¹²² y lo mismo ocurrió en Huétor Tajar (1629)¹²³.

Además de los fieles, los misioneros se dirigían también a la clerecía local. Efectivamente, una parte de las misiones estaba destinada al clero secular, no sólo para que éste se implicara en el desarrollo de la misma, sino también para que se elevara su nivel de instrucción y preparación¹²⁴. Justo al principio de las misiones, tenía lugar un encuentro entre misioneros y sacerdotes locales en el que, cuando hacía falta, no faltaban momentos de reprensión hacia estos últimos. En los mismos sermones sobre la “visita del templo y sus sacerdotes” queda el reflejo de esta voluntad de corrección de las costumbres de la clerecía local¹²⁵. Previsiblemente se instaba a comportamientos sobrios y austeros y al abandono de las conductas inadecuadas y disconformes con el ministerio que ejercían, como por ejemplo «las chanças, las burlas, las palabras ridículas» que «entre seglares son ridículas, pero en boca del Sacerdote son blasfemias»¹²⁶. El sacerdote, por lo tanto, no debía “mezclarse” con la feligresía, sino mantener un estilo de vida ejemplar, convertirse en un modelo de conducta para su rebaño: «Si el sacerdote se alegra y se calienta en el brasero mismo que el Pueblo (dize Paulo Granatense) como no arruinará su decencia, su estimación y el fruto de las almas con quien vive?»¹²⁷. Aparte de esto, los predicadores y los misioneros solicitaban desde el púlpito a la clerecía local para que se empeñara constante y eficazmente en las tareas de vigilancia y control de sus parroquianos:

«O cura de almas y pastor del rebaño de Jesu Christo! Ves el desorden de tu pueblo: ves los bailes, las comedias y juegos incedentes de mugeres y hombres, no solo en la plaza sino en el Templo mismo y callas? Y lo permites? Y no digo los consientes y los fomentas? Dá quenta de todos los pecados que se siguieren de essa permission y silencio: *Sacerdoti adscribitur*

¹²⁰ AASCGr, *Misiones a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loxa y Alhama...*, fol. 3r.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 6v.

¹²³ «Porque casi todo el lugar es de labradores y entonces andavan ocupados en la simentera fue necesario hazer día de un buen pedazo de la noche para satisfacer a su devoción y deseo de confesarse dexandolos a todos contento». AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 39v.

¹²⁴ Rusconi, “Gli ordini religiosi maschili...,” 252.

¹²⁵ Cfr. *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fols. 1–24.

¹²⁶ *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, (En Granada: en la Imprenta del mismo Autor, por Francisco Guillén y Antonio López Hidalgo, 1681), fol. 112. BHR/A-001-217.

¹²⁷ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fol. 7.

peccatum populi. Ves y sabes los escándalos, los amancebamientos y las entradas y salidas de los otorgados y lo sufres?»¹²⁸.

De las relaciones de las misiones resulta que la actitud del clero parroquial, y cuando estaba presente también del clero regular, fue ambivalente. En muchos casos es posible observar una actitud de estrecha colaboración y disponibilidad hacia los canónigos del Sacromonte, como se desprende por ejemplo de la misión a Santa Fe (1623), en la que el cura «les hiço mucha onra y caricia»¹²⁹, a Turón (1657)¹³⁰, o a Íllora (1620), donde el vicario lugareño acogió con entusiasmo la llegada de los misioneros a su parroquia:

«el vicario de Illora, que es hombre muy docto y exemplar, se mostró siempre muy affecto y favorecedor desta obra [de la misión] por resultar della tanto servicio de nuestro señor, [...] y asi, a ynstancia de los del sacro Monte, predicó este domingo que fue el de septuagésima [...] y dixo grandes cossas del Sacromonte y de su instituto»¹³¹.

Sin embargo, en otras ocasiones, la postura de algunos clérigos locales fue de recelo, cuando no de verdadero obstruccionismo, como aconteció por ejemplo en la localidad de Híjar (1623), en la que los beneficiados del lugar «hicieronles contradicción»¹³², en Alhendín, donde los sacerdotes lugareños incluso llegaron a intentar impedir el desarrollo de la misión planteando “muchos estorbos” que sin embargo «vencieronse todos»¹³³, o en Molvizar (1625) donde «fueron mal recibidos del beneficiado, diciendo que en aquel lugar no avia que hacer»¹³⁴. De todos modos, se trataba de casos bastantes esporádicos.

La llegada de los misioneros representaba una ocasión especial en cuanto subvertía la rutina diaria de las aldeas que se visitaban, razón por la que casi siempre los canónigos del Sacromonte eran bien recibidos¹³⁵. A menudo, con motivo de la misión se despertaban espontáneamente devociones y fervores populares en un *crescendo* de entusiasmo y a veces era tanta la devoción y el apego que se creaba hacia los misioneros que los

¹²⁸ *Despertador Christiano*. Tomo Tercero fol. 115.

¹²⁹ AASCGr, *Mision a Santa Fe en el año de 1623*, fol. 25r.

¹³⁰ «pasamos a Turon donde fuimos recibidos del cura con mucho amor i charidad». AASCGr, *Mision año 1657*, fol. 69r.

¹³¹ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 7r.

¹³² AASCGr, *1623. Mision a la Vega, a los lugares de Alhendin, Otura, Gavias, Churriana, Armilla, Cúllar y Ambroz*, en *Libro de misiones...*, fol. 5r.

¹³³ *Ibid.*, fol. 23v.

¹³⁴ AASCGr, *1625. Mision a la Costa, ciudad de Almuñecar, Salobreña, Lobres, Pataura, Jete, Itrabo, Lenteji, Motril &c.*, en *Libro de misiones...*, fol. 31r.

¹³⁵ Sin embargo, en la localidad de Valderrubio, en aquel entonces conocida como Asquerosa, «trataron a los señores con harto despejo de suerte que no hallavan que comer». AASCGr, *Mision del año 1629*, fol. 43r.

comarcanos pedían que no se fueran del lugar o que volvieran. Por ejemplo, en la ya citada misión de 1612, los canónigos del Sacromonte, tras haber visitado Guájár Faragüit, una pequeña localidad ubicada en la parte septentrional de la comarca de la costa granadina, decidieron volver allí para satisfacer las insistentes peticiones de los fieles lugareños, a saber que acudiesen a la fiesta del Santísimo Sacramento:

«bolvieron al Faragui porque los avian pedido los del lugar muy encarecidamente porque hacían fiesta al sanctissimo sacramento, en la qual el señor don Pedro de Avila [uno de los canónigos enviados a la misión] les dixo missa y comulgó mucha gente»¹³⁶.

Los misioneros eran conscientes de la importancia escenográfica de algunos momentos colectivos a efectos del éxito de la misión. A partir de las primeras décadas del siglo XVII asistimos a una evolución cada vez más teatral y dramática de la actividad misionera, cuyo culmen está representado por la práctica de la “disciplina”, o sea de la mortificación corporal. Dicha usanza, que consistía en la autoflagelación (generalmente de la espalda), la hacían al anochecer algunas congregaciones de fieles y, a menudo, los mismos misioneros y predicadores¹³⁷. Como podemos imaginar, la mortificación corporal inflamaba la atmosfera en los pueblos y creaba un clima de conmoción general y ardor religioso que podía dar lugar a imprevisibles escenas de llantos y gritos entre los presentes. La disciplina, rasgo característico sobre todo de las misiones jesuíticas, permitía una identificación fuerte entre los misioneros y la misma figura de Cristo sufriente¹³⁸.

Dichas actividades las encontramos también en las misiones del Sacromonte; en el lugar de Moclín (1620), después de haber predicado en la iglesia todas las noches por casi una semana entera, el domingo, siempre por la noche, los canónigos del Sacromonte y los miembros de la Congregación de los Esclavos del Santísimo Sacramento, se flagelaron

¹³⁶ AASCGr, *Misión a los lugares y aldeas entre Alhama y Almuñécar...*, fol. 1r-1v.

¹³⁷ Según Bernadette Majorana, por lo que respecta a las misiones jesuíticas italianas, la práctica de la mortificación corporal por parte de los misioneros tuvo un comienzo tardío, que sitúa en los años Setenta del siglo XVII. Cataldo Naro, por su parte, en un estudio sobre el jesuita siciliano Luigi La Nuza (1591-1656), propone una periodización más precoz ya que dicho importante misionero, apodado como el “Apóstol de Sicilia” y que recorrió toda la isla en la primera mitad del Seiscientos, ya solía flagelarse durante sus periplos. Majorana, “L’arte delle disciplina corporale nella predicazione popolare dei gesuiti.”; Cataldo Naro, “Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza,” en *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996), 333–45.

¹³⁸ Majorana, “L’arte delle disciplina corporale nella predicazione popolare dei gesuiti,” 227–28; Federico Palomo, “Limosnas impresas: Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII),” *Manuscripts: Revista d’història moderna*, no. 25 (2007): 245.

frente a un gran número de fieles, «y fue ocasión de que el lugar quedase muy movido»¹³⁹; en Fornes (1620), los misioneros y otros componentes de una congregación lugareña “tuvieron disciplina” en una ermita¹⁴⁰. A lo largo de la misión extraordinaria a los lugares del arzobispado de Sevilla, en los años de 1620 y 1621, los misioneros solían mortificarse por lo menos dos veces a la semana tras haber predicado¹⁴¹. Como señala muy oportunamente la historiadora italiana Bernadette Majorana, la práctica de la flagelación no debe considerarse autónomamente, sino en su relación dinámica con las palabras del predicador, en cuanto refleja plásticamente la compunción, la humillación y el arrepentimiento que desde el púlpito, con sus pláticas, requería repetidamente a los fieles¹⁴².

Otro elemento ritual de suma importancia para el éxito de las misiones consistía en las procesiones. Éstas, que a veces se efectuaban también para dar comienzo a la misión, contaban con una participación popular masiva; generalmente estaban encabezadas por los mismos misioneros, seguidos por los clérigos lugareños, los miembros de las cofradías y los demás fieles, y suponían una rígida separación de las funciones y de los sexos.

La historiografía de la religiosidad popular ha subrayado la relevancia de las procesiones como válvula de escape para las tensiones internas a las comunidades locales, en cuanto representarían un momento en el que las “distancias sociales” se suavizaban¹⁴³. Sea como fuere, indudablemente las procesiones contribuían a la creación de un clima ferviente de unidad colectiva que, en cierto sentido, “preparaba el terreno” para la predicación desde el púlpito, tal y como podemos constatar en el caso de la misión a la villa de Íllora del año 1620:

«[...] salió de la yglesia mayor y yba delante la cruz y estandarte de la congregación y los hermanos della, los del sacro Monte y los demas clerigos y frayles yvan a trechos cantando la doctrina y rrespondiendo todo el pueblo. Y aviendo dado buelta a todo él, vinieron a la yglesia en la qual el señor doctor don Francisco Barahona les hizo un sermón con mucho spiritu y fervor, a quien oyan con tan gran afecto, así los clerigos como los seglares, que les parecía uno de los Apóstoles que el Señor les avia embiado»¹⁴⁴.

¹³⁹ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 7v.

¹⁴⁰ *Ibid.*, fols. 6v-7r.

¹⁴¹ «Los miércoles y viernes se tenía disciplina, y algunas vezes todas las noches avia plática y disciplina». AASCGr, *Mission Jeneral que por mandado del Ill.mo y R.mo señor Don Pedro de Castro, arzobispo de Sevilla mi señor, se hizo en todo el Arzobispado de Sevilla, la qual se comenzó fin del año de 1620 y se acabó en el año de 1621*, en *Libro de misiones...*, fol. 12r.

¹⁴² Majorana, “Missionarius/Concionator...,” 823–24.

¹⁴³ Rienzo, “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari...,” 464–65.

¹⁴⁴ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 7r.

A través de las procesiones, de las prácticas de la “doctrina general”, las calles de los pueblos se convertían en un espacio místico y piadoso, en el que el uso experimentado de las jaculatorias y de las coplillas contribuía a acrecentar el clima de fervor y paralelamente a enseñar más fácilmente a los fieles los principios básicos de la doctrina cristiana. En Restábal, lugar del Valle de Lecrín (1622), tras una prédica pronunciada por el canónigo Aillón «ubo doctrina jeneral por las calles y fue en ella toda la jente del lugar con mucha devoción»¹⁴⁵. En la villa de Motril, en 1622, en el curso de una procesión preparada por los misioneros del Sacromonte, que salió de la iglesia mayor del lugar y llegó hasta una ermita en sus alrededores, se organizaron hábilmente – casi como si fuera una representación teatral – las distintas fases del desfile, cuya disposición fue estrictamente ordenada y repartida entre niños (con su maestros), clérigos lugareños, clérigos regulares de los conventos de Motril (franciscanos y mínimos), misioneros del Sacromonte y, por último, las mujeres:

«Estava la yglesia maior llena de jente y prebenidos para la doctrina el vicario, los beneficiados y todos los clerigos del lugar, el padre Guardian de los recoletos franciscos, el padre corrector de la Victoria con sus dos conbentos y toda la jente principal de Motril. En la procesión yban delante dos escuelas de niños con sus guiones y Maestros que los governavan con devoción y quietud, luego llevaba una caballero principal otro guion [...]. Yban en medio los que rezavan repartidos a trechos de dos en dos de manera de que no se pudiesen confundir las voces de los unos con las de los otros. Los que yban diciendo la doctrina desta manera eran quatro clerigos de los principales del lugar, quatro padres de los más graves de la victoria, otros quatro de san francisco y quatro del Sacro Monte. Detrás de todos yba el Vicario con una Cruz que causava mucha devoción y luego concurría las mugeres con modestia y quietud, los demás misioneros yban governando al procesión con otros clerigos de Motril y Padres de las dichas Religiones. Todos yban alavando al Señor diciendo a voces la doctrina. Fue grande el numero de jente que yba en ella y de grande edificación del pueblo»¹⁴⁶.

Estamos ante un ejemplo bastante indicativo de devoción y teatralidad contrarreformista. El empleo de los niños para el canto de la doctrina cristiana era una praxis bastante común durante las misiones: el uso de los cantos, como hemos dicho, amplificaba el mensaje religioso y facilitaba el aprendizaje memorístico de su contenido¹⁴⁷. En efecto, uno de los

¹⁴⁵ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fols. 18r.

¹⁴⁶ *Ibid.*, fols. 18v-19r.

¹⁴⁷ Broglio, *Evangelizzare il mondo...*, 265; Novi Chavarria, *Il governo delle anime...*, 44–45.

objetivos inmediatos que los misioneros perseguían durante los días de la misión era la enseñanza de los fundamentos de la doctrina cristiana y de las principales oraciones de la fe católica: el Padrenuestro, el Avemaría, el Credo católico y el Acto de contrición. Además de esto, los misioneros solían regalar a los fieles libritos, obritas de carácter espiritual, coronas del rosario y otros objetos devotos. Efectivamente, las misiones populares contribuyeron a la difusión de una gran cantidad de pequeños libros y cuadernillos impresos (o manuscritos) dentro del mundo rural de la época¹⁴⁸, como por ejemplo ocurrió en el Padul (1631), donde se repartieron «mucha cantidad de rosarios, libricos de devoción, actos de contrición, medallas y otras oraciones debotas»¹⁴⁹, en Almuñécar (1625)¹⁵⁰ o en Alcolea (1632)¹⁵¹.

Otro aspecto importante a considerar es que las misiones populares tuvieron un papel no secundario en la difusión de algunas prácticas devotas típicamente contrarreformistas, como por ejemplo el rezo del rosario o las Cuarenta Horas¹⁵². La devoción mariana, cabe recordarlo, constituyó un elemento de diferenciación de la Iglesia Católica en oposición a la Reforma; la exaltación mariológica, por ende, representó uno de los rasgos distintivos de la confesionalización católica:

«The identification with the Mother of God was a result of Tridentine confessionalization in the wake of which the Marian piety of the renewed church became the “ideological nucleus” of the early modern Spanish nation»¹⁵³.

El impulso devocional mariano, que se desarrolló con fuerza a raíz del Concilio de Trento, puede ser considerado uno de los elementos más relevantes de la amplia estrategia católica de “cristianización de los rústicos”¹⁵⁴. Efectivamente, la oración del rosario resultó ser la más eficaz de las devociones contrarreformistas en tanto que su disposición en sartas

¹⁴⁸ Cfr. Palomo, “Limosnas impresas...,” 252–53.

¹⁴⁹ AASCGr, *Mision de Lanjaron y otros lugares del valle, que se hizo en noviembre deste año de 1631*, en *Libro de misiones...*, fol. 50v.

¹⁵⁰ AASCGr, *1625. Mision a la Costa...*, fol. 28v.

¹⁵¹ «se confesaron muchos niños y se les enseñó la doctrina y la deboción del rosario rrepartiendose muchos libros, medallas, actos de contrición, y otros papeles pios». AASCGr, *[Misión del año] 1632*, en *Libro de misiones...*, fol. 57r.

¹⁵² Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” 699; Novi Chavarria, “L’attività missionaria...,” 175.

¹⁵³ Heinz Schilling, “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe,” en *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, ed. Eszter Andor y Tóth István György (Budapest: Central European University, European Science Foundation, 2001), 27; Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, 430; Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española...*, 318–21.

¹⁵⁴ Es la opinión, por ejemplo, de Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza...*, 625.

permitía un rápido aprendizaje, en particular para los sectores menos cultos de la población.

También por lo que respecta a las misiones sacromontanas podemos observar ese esfuerzo llevado a cabo con vistas a la implantación del fervor mariano, tanto a nivel de predicación misional – mediante homilías dirigidas a la glorificación de la figura de la Virgen – como a través del rezo repetido y constante de la corona del rosario. Cada sermón del *Despertador Christiano*, por ejemplo, después de la tradicional introducción al tema de la prédica, se caracteriza por una exhortación al rezo colectivo de la *Salutatio Angelica*¹⁵⁵, señal de que los predicadores del Sacromonte pedían (y conseguían) que los fieles invocaran colectivamente a la Virgen; aparte de eso, al término de la homilía habitualmente se rezaba el rosario¹⁵⁶. En 1623, la misión a los lugares de la vega granadina empezó en Gabia la Grande con el ejercicio del rosario acompañado por el coro de los niños, y según lo que aparece en la relación «solamente la devoción deste ejercicio comenzó a despertar la fee del pueblo»¹⁵⁷. En Alhendín, en el ámbito de la misma misión a los lugares de la vega, los canónigos del Sacromonte se dedicaron principalmente a implantar la práctica del rosario «que se continuó por todos los días»¹⁵⁸. Lo mismo ocurrió en Santa Fe (1623)¹⁵⁹, en Villanueva Mesía (1629)¹⁶⁰ y prácticamente en casi todos los lugares que se visitaban. Particularmente vívido resulta el relato acerca del rezo del rosario en la localidad de Alfacar, en 1628:

«Lunes 20 de nobiembre, bispera de la presentación de nuestra señora se comenzó la devoción de reçar el rosario a coros; concurrió todo el lugar, grandes y pequeños, y de los hombres y niños se hizieron dos coros; desde la grada del altar mayor hasta casi la puerta de la yglesia estaban en pie, las mujeres de rodillas tras de ellos; reçose el rosario con muncha devoción a boces que llenavan la yglesia; hizo el señor canónigo Arandillas plática y despidió la gente muy consolada y devota»¹⁶¹.

¹⁵⁵ «Entremos pues a la consideracion de este examen, cargo y castigo; pero pidamos antes la Gracia, por medio de la honestissima Reyna de los Angeles Nuestra Señora: AVE MARIA, etc.». *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol. 339.

¹⁵⁶ En Adra, para poner un ejemplo, «todas las noches se hiço plática i reçoó el rosario como es costumbre». AASCGr, *Mission año 1657*, fol. 69r.

¹⁵⁷ AASCGr, *1623. Mision a la Vega...*, fol. 23r.

¹⁵⁸ *Ibid.*, fol. 23v.

¹⁵⁹ AASCGr, *Mision a Santa Fe en el año de 1623*, fol. 25r.

¹⁶⁰ AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 40v.

¹⁶¹ AASCGr, *Mission del año de 1628...*, fol. 38r.

A veces el ejercicio del rosario se circunscribía incluso en función del género. En la localidad de Huétor Tájar, en el año 1629, por ejemplo, los misioneros decidieron empezar el rezo del rosario, tras haber predicado, excluyendo a las mujeres¹⁶². Lo mismo ocurrió durante la misión general a Sevilla (1620-1621)¹⁶³, mientras que otras veces sucedía lo contrario. Además del rosario, otra costumbre que identificaba las misiones populares consistía en el rezo colectivo del Acto de Contrición, recitado sobre todo al final de los sermones tal y como se desprende de los testimonios contenidos en las relaciones sacromontanas:

«En el fin de la plática [se] hazia siempre el acto de contrición, donde era tanto el arrepentimiento y lagrimas de la gente que enternecia el oyrlos; llenaban la yglesia y el ayre de gritos y alaridos diciendo: señor pequé, abed misericordia de mí»¹⁶⁴.

Del mismo modo que los jesuitas, también los canónigos del Sacromonte desarrollaron una estrategia de “acomodación” dirigida a sustituir algunas prácticas consideradas inconvenientes con actividades piadosas¹⁶⁵. Desde este punto de vista la “cristianización del carnaval” constituye uno de los ejemplos más emblemáticos de tal aptitud: en lugar de las fiestas y de las amenidades carnalescas, se intentaba introducir procesiones, representaciones y devociones religiosas¹⁶⁶. En el cortijo Doña Marina, cerca de Píñar (1619), dos canónigos sacromontanos confesaron y comulgaron a los habitantes del lugar y de los cortijos colindantes, pese a ser el domingo de “carnestolendas”¹⁶⁷; en Motril (1622), otro ejemplo, el último día de carnestolendas se hizo una doctrina general en las calles de la villa¹⁶⁸, y en Albuñuelas, en la comarca del Valle de Lecrín (1627), gracias a la labor de los misioneros «zesaron totalmente las Carnestolendas»¹⁶⁹. El objetivo de dicha estrategia consistía en despojar al laicado de cualquier forma de iniciativa autónoma y, a la vez,

¹⁶² «aviendo despedido las mugeres, se les propuso a los hombres el ejercicio del rosario». AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 39v.

¹⁶³ «Tomose un medio eficaz para introducir y persuadir la devocion de Nuestra Señora y juntamente combocar la jente para que nadie se quedase sin confesar, y fue que todas las noches después de la oracion se tañía la campana para rezar el Rosario de Nuestra Señora, y no se admitía más que a los hombres; acudían trescientos, quatrocientos hombres; decian el Rosario por coros y antes o despues se les decia un exemplo para moverlos a la frecuencia de los sacramentos». AASCGr, *Mission Jeneral...*, fol. 12r.

¹⁶⁴ AASCGr, *Mission del año de 1628...*, fol. 38r. El rezo del Acto de Contrición caracterizaba también las misiones jesuíticas. Cfr. Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 299–302.

¹⁶⁵ Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” 699.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 699–701. López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...,” 82.

¹⁶⁷ AASCGr, *Misión del año de 1627...*, fol. 35v.

¹⁶⁸ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 21v.

¹⁶⁹ AASCGr, *Mission a las aldeas y cortijos de la villa de Ysnaloz y Cardela*, en *Libro de misiones...*, fol. 5r.

llenar de contenido religioso las actividades de los seglares, orientar a los fieles hacia un modelo de piedad congruente con los dictámenes y el espíritu de Trento¹⁷⁰.

Con todo, dicha labor no siempre resultaba fácil. En la localidad de Almuñécar, en el año de 1625, por ejemplo, debido a las festividades carnavalescas, los comienzos de la misión fueron bastantes infructuosos y complicados, en cuanto que la gente del lugar, «entretenidas en los regocijos de las Carnestolendas»¹⁷¹, no se presentó a la iglesia para escuchar el sermón. Para poner remedio a la situación, dos de los canónigos del Sacromonte decidieron ir a la playa del lugar – donde se había agrupado la gente para festejar¹⁷² – con el objetivo de convencer a las personas a que vinieran al templo. Sin embargo, la invitación de los misioneros no fue bien recibida, dado que estaban todos «en sus entretenimientos»¹⁷³, a saber juego de naipes y otras diversiones, y no quisieron renunciar a ese momento de recreo, hasta el punto que, fastidiados por los insistentes apremios de los canónigos sacromontanos, los despidieron «con palabras de bituperio tales que no las puede ni save escribir pluma Religiosa»¹⁷⁴. Sin embargo, finalmente, en consonancia con el *topos* típico de las relaciones dirigido a enaltecer las capacidades redentoras de los misioneros, nuestros canónigos – recurriendo a una serie de expedientes, como por ejemplo él de involucrar a los niños en algunas actividades devotas, «remedio acertadísimo y eficaz según [h]a mostrado la experiencia en tales ocasiones»¹⁷⁵ – lograron desarrollar satisfactoriamente la misión también en Almuñécar: «el martes de las Carnestolendas [...] zesaron de todo punto las travesuras y disparates que suele aver en semejantes ocasiones y anduvo el pueblo tan recogido como si fuera ya semana santa»¹⁷⁶. Entre los “disparates” que ocasionaba el carnaval había el «abominable vicio del juego»¹⁷⁷, cuyas consecuencias, sobre todo por lo que atañía al ámbito económico-familiar, parecían nefastas a los ojos de los misioneros, los cuales llegaban incluso a definirlo como una “guerra civil” «en que sin publicarse los hombres por enemigos, en conversación se quitan las haciendas y tal vez las honras y las vidas»¹⁷⁸. Los naipes y todos los demás juegos de

¹⁷⁰ Novi Chavarria, “L’attività missionaria...,” 164; Rienzo, “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari...,” 478. Sobre los fenómenos de resistencia a dicho proceso de “aculturación” cfr. Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIème au XVIIIème siècle* (Paris: Hachette, 1976).

¹⁷¹ AASCGr, 1625. *Mision a la Costa...*, fol. 27v.

¹⁷² «estavan todos derramados por la marina». *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, fol. 28v.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol. 400.

¹⁷⁸ *Ibid.*

azar, consecuentemente, ocupaban un lugar importante en los sermones misionales y se condenaban duramente:

«En que has gastado las fiestas? En el juego, que es red de Satanas, [...] en donde lo que se obra es perder la hazienda, la honra y la buena fama, destruyendo la casa, los hijos y muger, causando gravissimos pecados, y en donde hasta el juyzio se pierde con las embriaguezes? O manos crueles las del jugador (exclama S. Cypriano) armadas contra su dueño mismo! O manos robadoras, que destruíis quanto ganaron vuestros abuelos, y padres y quanto trajo de dote la muger! O manos infames, manos pestíferas, que assi arruinais todo lo bueno de una casa! Dad quenta de tantas culpas y daños»¹⁷⁹.

De igual manera, también los bailes venían vapuleados durante las prédicas; se creía que las danzas y cualquier otra fiesta que “acercase” hombres y mujeres abría de par en par las puertas al pecado de la lujuria; por ende, había que escarmentar y afeardar, con un lenguaje más bien dramático, tal tipología de “perversión”¹⁸⁰. Por último, los dardos de los predicadores se dirigían también en contra de algunas representaciones teatrales profanas, como las comedias, especialmente las amorosas:

«No ay duda fieles que son muy perniciosos los abusos que hemos dicho de los concursos profanos, bailes y juegos, de que se siguen tan malas consecuencias, pero qual será aquel de que se siguen todas las consecuencias de esos abusos, como es el de las comedias de amores torpes?»¹⁸¹.

Otro aspecto que caracterizaba la labor misionera, como hemos dicho precedentemente, consistía en el apaciguamiento de las tensiones internas a las comunidades, principalmente a través de un trabajo pacientemente dirigido a conseguir las reconciliaciones entre

¹⁷⁹ *Despertador Christiano. Tomo Segundo*. (En Granada: en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1678), fol. 287. BHR/A-001-216. Sobre la actitud de los jesuitas andaluces ante el vicio del juego véase, a título de ejemplo, el relato de la misión a la ciudad de Alhama en el año 1566, llevada a cabo por el padre Pedro Bernal y contenido en el manuscrito de Juan de Santibáñez, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, 1600, fol. 14v. y ss. Sala BHR/Caja MS-1-060.

¹⁸⁰ «Sabe que en los bailes se cometen los males que viste contra JESU CHRISTO. Con el movimiento de los pies, y descubriendo el calçado curioso, ofenden los pies de su Redemptor; con los brazos abiertos desprecian los de su Salvador abiertos en la Cruz; con las vueltas y círculos que hazen, vituperan su Corona; con las músicas, hazen burlas de los dolores y lagrimas de su Magestad; con los adornos y traxes lascivos, escupen a Jesu Christo; con la vana alegría le rompen el costado; y con los tocamientos impuros le blasfeman. [...] Veis fieles como el demonio confiessa ser el autor, maestro y guía de los bailes para deshorrar a Jesu Christo Señor Nuestro?». *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol. 389.

¹⁸¹ *Ibid.*, fol. 394.

personas o grupos en conflicto¹⁸². Los canónigos del Sacromonte dedicaban a esta tarea una parte consistente de la misión; durante la expedición a los partidos de Íllora y Moclín, por ejemplo, se aseguraron de que «en los lugares quedasen todos muy conformes y en paz»¹⁸³, allanando discordias y enemistades, de modo que «se hicieron muchas amistades, interviniendo los del Monte en ellas»¹⁸⁴. Lo mismo puede decirse de la misión a Iznalloz (1621), en la que se redujeron «a concordia los ánimos de algunas personas de largo tiempo enemistadas»¹⁸⁵, razón por la que los habitantes de la villa pidieron que la misión se reiterase anualmente y «lo pedían encarecidamente para que durase la paz y reformatión de costumbres»¹⁸⁶. Cuando los misioneros del Sacromonte llegaron a Almuñécar (1622), la ciudad estaba «rebuelta con pleitos y disensiones entre los vecinos»¹⁸⁷; en cambio, cuando se marcharon, los principales disensiones que agitaban el lugar, según el informe, se habían solucionado. En Béznar (1631), los misioneros tuvieron que ocuparse de varias querellas entre los alcaldes, los beneficiados y varios feligreses del lugar, y por esta razón – «para componerlos y apaciguar este incendio»¹⁸⁸ – pronunciaron cada día una plática específica dirigida al tema de las reconciliaciones. Evidentemente, dicha labor de concordia tuvo éxito ya que, al final de la misión, el mismo gobernador del Arzobispado «se alegró mucho del fruto de la misión y muy en particular de las paces y concordia del lugar de Béznar, de que tenía mucha noticia»¹⁸⁹.

En casi todas las misiones se hace referencia a ese esfuerzo de mediación; el punto fuerte de los misioneros consistía en su ajenidad a las comunidades, elemento que les consentía – a diferencia de la clerecía local, fuertemente implicada en las contiendas faccionarias – interceder y mediar acreditadamente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las relaciones tienen casi siempre la tendencia a señalar los éxitos de las misiones, mientras que de los eventuales fracasos apenas se hace mención, razón por la que procede ser cautelosos cuando se trata de evaluar su contundencia. Entre los pocos “fracasos”, se señala el del lugar de “El Presidio” (1632), hoy en día “Fuente Victoria”, donde ni las pláticas generales desde el púlpito, ni las conversaciones privadas con algunos feligreses renuentes sirvieron para corregir los “abusos” y solucionar la cuestión de las disputas entre

¹⁸² Cortés Peña, “Los jesuitas y las misiones,” 126–27; Antonio Domínguez Ortiz, “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII,” en *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, ed. Antonio Mestre, Vol. 4 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 14.

¹⁸³ AASCGr, *Misiones a los partidos de las villas de Illora, Moclin y lugar de Pinos de la Puente...*, fol. 7v.

¹⁸⁴ *Ibid.*, fols. 7v-8r.

¹⁸⁵ AASCGr, *Misión a las villas de Ysnalloz, Guadahortuna y Montexicar...*, fol. 16r.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 22v.

¹⁸⁸ AASCGr, *Mision de Lanjaron y otros lugares del valle...*, fol. 49v.

¹⁸⁹ *Ibid.*, fol. 51r.

los distintos pueblos de la comarca: «todo fue trabajo perdido que al fin se quedaron perdidos y rrebeldes y en pública y sangrienta enemistad con los de otros pueblos»¹⁹⁰.

Asimismo, en la localidad del Padul (1636), poblada por gente «de suyo inquieta [y] belicosa»¹⁹¹, si bien se consiguieron muchas reconciliaciones, por lo que respecta a algunos casos concretos los intentos de mediación fracasaron.

Las enemistades, las venganzas, se consideraban como “pecados públicos”. Consecuentemente, en cada misión solía pronunciarse el sermón del “perdón y amor de los enemigos”¹⁹², cuyo contenido principal consistía en reprochar la violencia privada y destacar la inmoralidad de dichas inclinaciones: «No quieres perdonar a tu enemigo, de coraçon sin negarle la habla? Luego te condenas»¹⁹³. Asimismo también las coplillas, como hemos visto precedentemente, venían usadas para reforzar los conceptos enunciados desde el púlpito:

«Si a tu enemigo no quieres perdonar de coraçon/ no esperes de Dios perdón./ Cómo se piensa salvar,/ quien no quiere perdonar?/ Dios vengará sus ofensas/ el día que menos piensas./ Quien perdona a su enemigo,/ a Dios gana por amigo»¹⁹⁴.

Del mismo modo se amonestaban a los murmuradores, a los maldicientes:

«Para lengua que murmura, ay fuego que siempre dura./ Murmurador, maldiciente, teme morir de repente./ Quando maldices airado, hablas como condenado»¹⁹⁵.

Al igual que las confesiones, también los ritmos de los sermones son admirables. A lo largo de las misiones se predica asiduamente. En cada localidad, incluso cuando la misión duraba sólo un día, se predicaba por lo menos dos veces, de día y también de noche «para la jente que no se avia hallado en la primera»¹⁹⁶. Los sermones se pronunciaban en las iglesias, en las calles, en las plazas¹⁹⁷ e incluso, a veces, en algunas que otras casas

¹⁹⁰ AASCGr, [Misión del año] 1632, fol. 55r.

¹⁹¹ AASCGr, [Misión del año] 1636, fol. 62v.

¹⁹² Cfr. *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fols. 373ss.

¹⁹³ *Despertador Christiano. Tomo I*, fol. 414.

¹⁹⁴ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fol. 490.

¹⁹⁵ *Ibid.*, fol. 491.

¹⁹⁶ AASCGr, 1625. *Mision a la Costa...*, fol. 31r.

¹⁹⁷ En la plaza de Almuñécar el canónigo Arandillas subió a un banco «y desde allí les prosiguió la plática». *Ibid.*, fol. 28v.

particulares, como acaeció en los Gualchos¹⁹⁸ (1622) y en Cijuela (1629), donde «a la noche, venida la gente del campo, se recogieron todos en casa de un vezino donde el señor canónigo Arandillas les hizo plática»¹⁹⁹.

¿Cuál era el mensaje social del que los misioneros se hacían portadores? Ante todo cabe destacar que la predicación misional respondía a una estrategia estabilizadora que, por utilizar las palabras de Adriano Prosperi, podríamos definir de “conservación social”²⁰⁰. Efectivamente, en los sermones encontramos muchos ejemplos de “quietismo social”, por ejemplo cuando se trata de justificar e incluso enaltecer la condición de pobreza de la gran mayoría de la población; la indigencia, de hecho, se presenta a menudo como una cualidad muy apropiada para alcanzar la salvación²⁰¹:

«Como al que dio Dios hacienda, le ha de pedir cuenta de esse beneficio, assi al que no se la dio, o se la quitó, también le ha de hazer cargo de esse beneficio de la pobreza. Beneficio el ser pobre? Sí, Catolico. Yo os amé, dize Dios [...], mostré mi amor en destruir vuestra hacienda temporal para que assegurarais la eterna. [...] O si abrieras los ojos (tú que te quejas por ser pobre) y vieras a quantos [h]a sido la riqueza lazo de eterna condenacion por su mal uso»²⁰².

Y se añade:

«si todos abundaran en los bienes temporales, quién arara los campos? Quién segara las miesses? Quién texiera, ni exerciera las demás artes, ni aun las aprendiera?»²⁰³.

De la lectura de los sermones de la época confesional se desprende una visión paternalista de la sociedad, a través de la cual la unión entre poder político y eclesiástico se hace manifiesta. De ahí que, por ejemplo, tal y como hemos observado también en el caso de los manuales de confesores, los argumentos acerca del cuarto mandamiento sirviesen para

¹⁹⁸ «Aquella tarde al anochecer llegó a este lugar el señor canónigo Ayllon como está referido preguntó por el hombre de quien más casso se hacía en el lugarcijo, dixeronle quien era y era un labrador mui de bien y mui piadoso; diole quenta del negocio a que yba y los dos fueron por las puertas avisando a la jente que se juntasse en cassa del labrador para hacerles plática. Juntose luego todo hombres, niños, mujeres que a penas cavian todos». AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 20r.

¹⁹⁹ En la misma Cijuela los misioneros se pusieron a confesar en una caballeriza «bien desacomodada pero con gran alegría interior porque representava vivamente el portal y la pobreza de Christo». AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 42v.

²⁰⁰ Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 636.

²⁰¹ Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco...*, 231.

²⁰² *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fols. 231–232.

²⁰³ *Ibid.*, fol. 227.

reafirmar los deberes de obediencia de cada uno no sólo hacia sus padres, sino también hacia cada autoridad superior, tanto religiosa como política²⁰⁴:

«honrar a los padres. Llamanse con este nombre, no solo los que nos engendraron, sino también todos aquellos que son en alguna manera superiores, como son los curas, sacerdotes y maestros; los Reyes, Principes, Governadores y Iusticias: el padre de familia respecto de ella; el marido respecto de su muger; el señor respecto de el esclavo y el anciano respecto de los de menor edad»²⁰⁵.

Desde los púlpitos, por consiguiente, se incitaba a la obediencia hacia toda autoridad, a la pasividad social, al respeto hacia el orden constituido, algo que llevó al intelectual español Marcelino Menéndez Pelayo a hablar de “cristianización de la razón de Estado”²⁰⁶ o, por utilizar las palabras del historiador italiano Albano Biondi, de “interiorización del principio de sumisión”²⁰⁷. De hecho, las misiones populares se convirtieron en uno de los instrumentos desplegados por la Iglesia tridentina para disciplinar las conductas, «con mayor precisión, deberíamos decir que los clérigos dedicados a ellas se convirtieron en difusores de modelos de comportamiento»²⁰⁸.

De acuerdo con la visión estamental de la época, era importante que los sermones se modularan según los diferentes oficios y profesiones. Incluso en las pláticas más generales se subraya la obligación para cada fiel de llevar un estilo de vida congruente con las ordenanzas y juramentos de su propia profesión ya que en el día del juicio divino el acusado tendrá que dar cuenta también de ese aspecto²⁰⁹. Según se desprende de la relación de la misión al arzobispado de Sevilla (1620-1621), por ejemplo, los misioneros pusieron particular cuidado en explicar a los fieles «los misterios de la fe [y] las obligaciones de su estado»²¹⁰. Los predicadores, por lo tanto, se detenían en explicar en sus sermones que los

²⁰⁴ Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco*, 367–69; Albano Biondi, “Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale,” en *Storia d’Italia. Annali 4: Intelletuali e potere*, ed. Corrado Vivanti (Torino: Einaudi, 1981), 280–81.

²⁰⁵ *Despertador Cristiano. Tomo Segundo*, fol. 289.

²⁰⁶ *Apud* Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española...*, 301.

²⁰⁷ Biondi, “Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale,” 286.

²⁰⁸ Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 151.

²⁰⁹ «Ultimamente serán examinados en el Iuyzio de Dios todos los demás de qualquier estado, oficio y condicion que sean, en el particular de sus especiales obligaciones: el soldado, el mercader, el labrador, el oficial, el rico y el pobre: todos, todos han de entrar en este sutilísimo examen, a dar cuenta de como se ajustó con sus Ordenanças, leyes y juramentos cada uno». *Despertador Cristiano. Tomo Segundo*, fol. 456; Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 271.

²¹⁰ AASCGr, *Mission Jeneral...*, fol. 12r.

mercaderes serían juzgados por los trucos de su oficio²¹¹, los soldados por las obligaciones que conllevaba la disciplina militar y así sucesivamente por cada profesión²¹². En Castell de Ferro (1622), lugar de la costa granadina en donde había una guarnición militar, uno de los misioneros enviados allí hizo una plática específica para los soldados del presidio²¹³; durante la ya citada misión general al arzobispado de Sevilla, los canónigos del Sacromonte dedicaron una parte conspicua de su trabajo a predicar y confesar a los soldados y a los trabajadores forzados de las fuerzas navales²¹⁴.

Por lo dicho, no ha de sorprender que los lugares de trabajo fuesen uno de los sitios más transitados por los misioneros: en el curso de la misión del año 1622 a las localidades de la costa granadina, se visitaron repetidamente tanto las calas en las que los pescadores solían trabajar²¹⁵, como los ingenios azucareros²¹⁶. En el puerto de La Herradura (1625) se predicó en frente de unos doscientos pescadores, y en tal ocasión el canónigo Arandillas profirió su sermón desde un peñasco «en que bate el mar»²¹⁷. En Salobreña, los misioneros del Sacromonte se detuvieron en uno de los ingenios de azúcar del lugar durante cinco días, a lo largo de los cuales profirieron dos pláticas, celebraron misas, comulgaron y «confesaron todos los oficiales y travajadores»²¹⁸. Lo mismo aconteció en Lobres²¹⁹ y Motril, en donde «en los injenios que son muchos los de aquella ciudad se travajó bien»²²⁰. Al analizar las actividades misioneras realizadas en los lugares de trabajo es posible

²¹¹ «Allí saldrán las trazas, astucias y falsedades en los tratos, en los pesos, medidas y monedas, demás de los repetidos juramentos falsos». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 456.

²¹² Vid el *Sermón vigesimo septimo, de el iuzio de el christiano por las obligaciones espaciales de su estado, y de su oficio*, *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 425 y ss.

²¹³ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fols. 19v-20r.

²¹⁴ «pusieron particular diligencia en confesar a la jente de la mar, a los soldados y forzados y a todos los demás que asistían en las galeras que allí estaban y en los galeones y navíos». AASCGr, *Mission Jeneral...*, fol. 12r.

²¹⁵ «en un codo que haze la mar estaban las varcas y javegas de los pescadores [...] se bajaron el señor don Gonzalo y el señor canonigo Ayllon a las javegas mientras no era tiempo de tirar el lance se juntaron y les hizo plática el señor don Gonzalo». AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 20r-20v.

²¹⁶ En los lugares de Lobres y Salobreña se hicieron algunas prédicas específicas para los trabajadores de los ingenios de azúcar. En Motril «hizo plática el señor canonigo Ayllon en la plaza para la jente del campo y dos de la mision yban al ingenio cada dia». *Ibid.*, fol. 22r.

²¹⁷ «subiéndose el señor canonigo Arandillas sobre una peña en que bate el mar les dijo la virtud de la contrición; exortolos al arrepentimiento y confession de sus pecados y les declaró como tenian las vezes del señor Arçobispo para absolbellos y que para esso los yban a buscar. [...] Allí las peñas eran oratorios y las matas confesionarios». AASCGr, *1625. Mision a la Costa...*, fol. 29v.

²¹⁸ *Ibid.*, fol. 31v.

²¹⁹ «Ay en Lobres un ingenio de azúcar donde avia mucha jente y toda ella concurrió el domingo en la tarde. Ubo una doctrina tan copiosa y tanto afecto que fue cossa admirable en el ingenio; tenian licencia para travajar aquel dia, pero los oficiales dejaron la obra por no faltar a la doctrina [...]. Un travajador solamente no quiso venir porque no tenia capa, mas un hombre de bien del lugar le echó la suya sobre los hombros». *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*, fol. 32r.

descubrir otro componente de la estrategia de “acomodación” de los predicadores, a saber el desenvolvimiento de rituales propiciatorios de protección y bendición de la cosecha o de la pesca. Según la mentalidad popular de la época, los misioneros representaban de hecho una especie de mediadores entre Dios y los hombres, razón por la que a menudo se les pedía acciones “milagrosas”; ahora bien, gracias a tales ritos propiciatorios, depurados de los aspectos más “paganizantes”, la Iglesia pudo integrar y disciplinar dentro de sus redes de control también esas expresiones de sincretismo mágico-religioso de las clases populares²²¹. En el puerto de La Herradura (1625), para poner un ejemplo concreto, la llegada de los misioneros bastó para vencer, por lo menos en el imaginario colectivo, las adversidades climáticas y naturales a las que se enfrentaban, desde hacía varios días, los pescadores del lugar, los cuales – tras un tiempo de pesca insatisfactoria – pudieron por fin beneficiarse de «tanto pescado en las redes que fue cosa de grande maravilla»²²².

De una forma muy parecida a lo observado en los manuales de confesores, el tema de las responsabilidades familiares está muy presente en los sermones de misión, de ahí que frecuentemente se subrayen los deberes de los padres de familia, de los hijos, de las mujeres y los códigos de comportamiento que había que mantener²²³. Precisamente por lo que respecta a las mujeres, además de los tradicionales temas del deber de obediencia hacia los padres y maridos, en los sermones se insiste mucho en la manera de vestir:

«Válgame Dios! En el vestido ay también que examinar? Si, Católicos: ay que examinar y que castigar, como en semilla que es de innumerables culpas»²²⁴.

Los predicadores y misioneros arremeten dura y repetidamente contra los trajes sucintos de las mujeres, considerándolos como un presagio de lascivias²²⁵:

«Si, mugeres españolas: vosotras sois las que con el porfiado tesón de conservar la gala, la profanidad y el abominable uso de essa escandalosa desnudez en vuestros traxes, levantáis los muros de Jerico para fomento de las culpas y reclamo de las penas»²²⁶.

²²¹ Rienzo, “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari...” 479–80; Novi Chavarria, “L’attività missionaria...” 173.

²²² AASCGr, 1625. *Mision a la Costa...*, fol. 29v.

²²³ «No solo de la falta de educacion, zelo y vigilancia darán estrechísima cuenta los padres, sino de las consecuencias de pecados de la falta de corrección de los desordenes de su casa. Que vea el padre a su hijo dezir la palabra deshonesto y en lugar de casatigarle, la celebre!». *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol. 154.

²²⁴ *Ibid.*, fol. 339.

²²⁵ «Women are depicted as both fickle and insatiable in all things». Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age...*, 124.

Se requiere, consecuentemente, que los vestidos sean sobrios, austeros y que encubran todo el cuerpo, sin «gala, adornos vanos y escotados indecentes»²²⁷. A través de un lenguaje crudo y más bien explícito, dirigido a culpabilizar y a cohibir a las mujeres, se condenan novedades, modas y tendencias en materia de ropaje:

«O tiempos [en la época de Jesús]! En aquél, era menester ser Profeta para conocer a una muger mala; pero en este, parece es menester ser Profeta para conocer a la que no lo es; pues malas y no malas, rameras y no rameras, todas se visten con la misma profanidad»²²⁸.

Asimismo, durante las pláticas se reprueban los maquillajes y cualquier otro producto cosmético empleado por las mujeres en cuanto vehículos de lujuria inventados por el demonio, ofensivos a la “naturaleza” y escandalosos a «la decencia civil, política y Christiana»²²⁹.

Los misioneros y predicadores, a veces, intervenían directa y concretamente para corregir todo lo que no consideraban apropiado, especialmente cuando se trataba de apartar a los trabajadores del contacto con las meretrices. En una de las calas frecuentada por los pescadores entre Castell de Ferro y los Gualchos, los canónigos del Sacromonte alejaron a «algunas mugercillas de mal vivir»²³⁰. Asimismo, en un lugar cerca de Motril conocido como “El Cerrillo”, «adonde suelen asistir mujeres perdidas al tiempo que muelen los ingenios», se expulsaron a las mujeres y «nunca parecieron en todo el espacio que duró la misión»²³¹.

De la lectura de las relaciones se desprenden casos en los que los misioneros tuvieron un papel fundamental a la hora de finalizar algunos amancebamientos, mientras que por lo que respecta a los casos de prostitución, a veces y cuando era posible, se actuaba enviando a las meretrices a instituciones especiales – por ejemplo los conventos de recogidas – como sucedió durante la misión a la ciudad de Écija (1621), lugar perteneciente a la archidiócesis de Sevilla:

²²⁶ *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol. 342.

²²⁷ *Ibid.*, fol. 348.

²²⁸ *Ibid.*, fol. 362.

²²⁹ *Ibid.*, fol. 370.

²³⁰ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 20v.

²³¹ *Ibid.*, fol. 21v.

«se pusieron en las Recogidas de aquella ciudad y de la de Granada muchas mugeres que turbavan la dicha ciudad y se castigaron y apartaron muchos amancevamientos, y se hicieron otras cosas de grande importancia y servicio de Nuestro Señor»²³².

Asimismo en Albuñuelas, en 1627, una mujer fue enviada a un convento de recogidas, también porque, según refiere la relación, «estaban muchos hombres a peligro de matarse»²³³ por ella. Con ocasión de la misión de 1615 a Fornes, uno de los canónigos sacromontanos, don Gonzalo, quitó «una muger casada a un rufián que la traya por aquellas sierras»²³⁴, y una vez entregada a otro misionero, el maestro Ledesma, fue trasladada directamente a Granada y puesta bajo la custodia de uno de los oidores de la Real Audiencia²³⁵.

En ese contexto misional, en el que la palabra proferida desde el púlpito se convierte en una arma para reprender las conductas, cada calamidad y desgracia pública – que tanto afectaban a la imaginación de los hombres y de las mujeres de la edad moderna – se presenta como la consecuencia directa e inmediata de los pecados de los feligreses. Los terremotos, las sequías, las epidemias y cualquier otro tipo de adversidad representaban, según el relato de los predicadores de la época, la prueba evidente de la indignación divina por las culpas y los excesos del rebaño cristiano. La sequía que afligió el antiguo Reino de Granada en el año 1668, por ejemplo, se convirtió en la ocasión perfecta para arremeter – a través de un lenguaje denso de metáforas relacionadas con la aridez, el desierto y la deshidratación – contra los pecados y vicios escandalosos, en primer lugar la lujuria y la blasfemia:

«No veis la tierra abierta en bocas con la sequedad, arrojando vapores muy malignos? Eso muestra los malignos vapores de tantos juramentos, votos y blasfemias, que contaminan essas calles; por lo que embia Dios esta sequedad. [...] Si ay estas culpas, no ay que admirarse de la falta de agua. [...] Por el torpe ardor de la luxuria y deshonestidad [h]a mandado su Magestad a las nubes que no lluevan. [...] Ay en esta ciudad estos pecados

²³² AASCGr, *Visita que el Ill.mo Señor Don Pedro de Castro Arzobispo de Sevilla mi señor hizo por su persona en la ciudad de Ezija, año de 1621 y mision que allí se hizo por los señores canónigos del Sacromonte y en la villa de Fuentes, la Campana y la Moncloba*, en *Libro de misiones...*, fol. 13v.

²³³ AASCGr, *Misión del año de 1627...*, fol. 35r.

²³⁴ AASCGr, *Misiones a los cortijos y aldeas del partido de las ciudades de Loxa y Alhama...*, fol. 3r.

²³⁵ *Ibid.*, fol. 3r-3v.

torpes? Ay comunicaciones lascivas? Ay concursos profanos? Esse ardor deshonesto tiene ardiendo la tierra en esta sequedad»²³⁶.

La solución que los predicadores indicaban para poner remedio al problema residía desde luego en la compunción colectiva e individual: «penitencia, fieles, si queréis agua»²³⁷. Asimismo, la hambruna del año 1678 se presenta en nuestros sermones como el castigo que Dios envió para obligar a los fieles a rehuir los vicios²³⁸.

Uno de los aspectos más interesantes de las misiones populares reside en su afinidad con las visitas pastorales. De hecho, las ocupaciones de los misioneros implicaban frecuentemente actividades de control sobre la clerecía local – incluso a través del examen de los confesores y curas parroquiales –, la denuncia de los pecados públicos, la notificación a los organismos superiores de eventuales irregularidades, es decir un conjunto de tareas propias de las visitas pastorales. Por tal razón, resulta convincente la hipótesis formulada por el historiador Paolo Broggio según la cual se podría justificar la rarefacción de la práctica de la visita pastoral, que ocurrió a mediados del siglo XVII, con la coetánea expansión de las misiones populares, un dato que parece en cierto sentido el efecto de una consciente operación de “suplencia institucional”²³⁹.

Durante la misión a los lugares del Valle de Lecrín, de una forma muy parecida a la que hemos señalado con ocasión de las visitas pastorales, los misioneros señalaron las faltas de ornamentos y objetos sagrados de algunas iglesia parroquiales (por ejemplo la de Ízbor), razón por la cual, una vez terminada la misión, el gobernador del arzobispado de Granada «ofreció dar cálices y ornamentos y poner pila nueva [...] a instancia de los dichos señores»²⁴⁰. Se trata de un punto muy importante: como podemos ver, la misión se convierte en una práctica suplementaria a las visitas pastorales en todo sentido, incluso en los aspectos que atañían a la denominada *visitatio rerum*. Con ocasión de la expedición de 1622 a los lugares de la costa, los misioneros se detuvieron suficientemente en la descripción de las carencias de la localidad de Lújar exactamente con el propósito de que

²³⁶ *Despertador Christiano. Tomo Quinto, en el que se descubre el origen y remedio de las calamidades públicas* (En Granada: en la Imprenta del mismo Autor, por Francisco Guillén y Antonio López Hidalgo, 1683), fol. 8. BHR/A-001-219.

²³⁷ *Ibid.*, fol. 11.

²³⁸ «[lo que] Dios pretende con el hambre (dize Novarino) es apartar a los hombres de las delicias de el mundo. [...] Si Christianos: tiempo de hambre es tiempo de abstenerse de delicias, que para esse fin la embia Dios con alta providencia. [...] No dudemos fieles que quiere Dios darnos su conocimiento y darnos pan; pero quiere que le pidamos, y por esso embia esta calamidad, para obligarnos a pedir». *Ibid.*, fol. 54-55.

²³⁹ Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 99.

²⁴⁰ AASCGr, *Mision de Lanjaron y otros lugares del valle*, fol. 51r.

los superiores, de la Abadía y de la archidiócesis, conocieran «la necesidad que tiene esta jente de pasto y consuelo espiritual»²⁴¹.

Por dichas razones, no era infrecuente que los obispos pidieran a los miembros de las órdenes religiosas, en particular a los provinciales de la Compañía de Jesús, que se llevasen a cabo ciclos de misiones en los territorios de sus diócesis, precisamente porque éstas se consideraban «un complemento perfecto a las visitas pastorales»²⁴². Asimismo, no era raro que las dos prácticas – misión y visita – coincidieran: en la *Historia del Colegio de San Pablo* de Granada se mencionan a este respecto los casos de algunas visitas pastorales del arzobispo Martín Carrillo Alderete en las que el prelado iba «acompañado de 4 Padres de la Compañía que hacían misión en los lugares que visitava»²⁴³. De la misma forma se menciona una misión jesuítica a la villa de Loja que coincidió con la visita pastoral del arzobispo Agustín de Spínola²⁴⁴.

También las misiones sacromontanas coincidían ocasionalmente con las visitas pastorales: es el caso, por ejemplo, de la misión de 1621 a la ciudad de Écija y sus alrededores ocurrida en concomitancia con la visita pastoral de Pedro de Castro y Quiñones, o de la misión del año 1625 a los lugares de la costa que se hizo a instancia del arzobispo Galcerán Albanell y que advino en presencia del prelado. Precisamente en la ciudad de Almuñécar los canónigos del Sacromonte rindieron homenaje al arzobispo besándole la mano, colaboraron activamente con los visitantes diocesanos a fin de llevar a cabo algunas actividades pastorales en los lugares de trabajo y, sobre todo, en presencia del arzobispo, condujeron el examen de los confesores lugareños²⁴⁵. En Motril, el Domingo de Ramos, en el ámbito de la misma misión, los canónigos participaron en una procesión en la que acompañaron, junto a una gran multitud de fieles, al prelado²⁴⁶.

En la ciudad de Écija, bajo las órdenes de Pedro de Castro, los misioneros del Sacromonte se dedicaron a examinar a los confesores y predicadores del lugar para que se evaluaran sus capacidades en aras de la concesión de las licencias, una práctica que como hemos

²⁴¹ «En este lugar no asiste cura ni beneficiado. El cura vive de ordinario en Motril, va algunas fiestas a decirles missa y si le avisan del lugar acude a administrar los sacramentos; otros días de fiesta va a Castel de Ferro porque es cura de ambos lugares y también de Gualchos; este lugar no tiene yglesia ni se les dize missa sino van a oyrla a Castel de Ferro las veces que allí se dize». AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 20r.

²⁴² Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 149; Lozano Navarro, “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada...,” 546.

²⁴³ *Historia del Colegio de San Pablo, Granada...*, 249.

²⁴⁴ *Ibid.*, 291–92.

²⁴⁵ «El señor Abbad y el señor don Paulo de Valencia despues de aver comido se bolbieron a la ciudad donde los esperaba el señor Arçobispo para ciertos exámenes de confesores». AASCGr, *1625. Mision a la Costa...*, fol. 29v.

²⁴⁶ «se halló el señor Arçobispo y le fueron acompañando los cinco misioneros». *Ibid.*, fol. 32r.

subrayado detalladamente en el capítulo precedente, constituía uno de los medios más efectivos del disciplinamiento eclesiástico de la clerecía local²⁴⁷. De hecho, la preocupación por el clero rural, como señala Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, fue una seña de identidad de las misiones populares en general, y sobre todo de las del Sacromonte en cuanto en éstas se añade – debido a las peculiaridades de la fundación y de la estructura de la Abadía – un «plus de naturaleza diocesana»²⁴⁸. Adicionalmente, durante las misiones, de una forma prácticamente idéntica a lo que ocurría con ocasión de las visitas pastorales, se inspeccionaban algunas instituciones especiales, como los hospitales, las escuelas y las cárceles, como se infiere por ejemplo de las relaciones de las misiones a Sevilla (1620-1621)²⁴⁹ y a Motril (1622)²⁵⁰.

Otro aspecto que conviene recordar es que los misioneros del Sacromonte en ocasiones actuaban también como delegados del Santo Oficio²⁵¹, como acaeció durante la misión a Lanjarón y a los lugares del Valle de Lecrín (1647)²⁵². Precisamente a causa de las facultades que dicha delegación conllevaba se recibían «muchas delaciones de grande importancia con grande secreto y consuelo de los que deponían»²⁵³. Durante la misión a la ciudad de Écija (1621), por ejemplo, los canónigos del Sacromonte recibieron memoriales e informaciones secretas, que como queda dicho en el capítulo precedente, constituían un medio poderoso para desenmascarar los pecados y las transgresiones de la feligresía²⁵⁴. La

²⁴⁷ «el arzobispo mi señor, nombró a los dichos dos señores canonicos por examinadores generales de confesores y predicadores de toda aquella ciudad». AASCGr, *Visita que el Ill.mo Señor Don Pedro de Castro Arzobispo de Sevilla mi señor hizo por su persona en la ciudad de Ezija...*, fol. 14r.

²⁴⁸ López-Guadalupe Muñoz, “El Sacromonte de Granada...”, 80.

²⁴⁹ «yban algunos de la mision a las carceles y ospitales y a los enfermos, y a todos los confesavan y consolavan; yban a las escuelas a enseñar la doctrina a los niños; a los estudios a prevenir los estudiantes para que confesasen y comulgasen todos el dia determinado». AASCGr, *Mission Jeneral...*, fol. 12r.

²⁵⁰ «Antes de salir de aquella ciudad se hizo mision en la carzel. Hiço plática el señor canonigo Ayllon y despues della se pusieron a oyr confisiones tres de los misioneros. Cogiose grande fructo porque ninguno de los presos dejó de confesar; dixoles misa y comulgaron todos. [...] Assimismo se hiço mision en la escuela de los estudiantes aviendolos prevenido y juntado a todos su maestro». AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 21v.

²⁵¹ Algo señalado también por Marín López, “Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna,” 376.

²⁵² «los señores Inquisidores desta ciudad dieron comisión especial al dicho señor doctor don Paulo de Valencia para que en los lugares donde no uviere comisario del santo officio recibiese todas las denunciations, declaraciones, deposiciones tocantes al dicho Santo Tribunal». AASCGr, *Mision de Lanjaron y otros lugares del valle...*, fol. 49r.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ «se ocuparon muchos días en recibir memoriales secretos, en hazer ynformaciones secretas por escrito en la averiguacion de muchas cossas dignas de remedio, dando de todo cuenta al arzobispo mi señor». AASCGr, *Visita que el Ill.mo Señor Don Pedro de Castro Arzobispo de Sevilla mi señor hizo por su persona en la ciudad de Ezija...*, fol. 13v.

importancia de la práctica de la delación inevitablemente queda reflejada también en los sermones que venían predicados:

«Dizen algunos que no es de gente de bien dar quenta al Superior de los escándalos para que les ponga remedio, aunque aya Edictos en que se mande; y lo que peor es, que aun yendo el Superior y Juez a hazer la provança para el remedio, no halla quien diga, y si, quien jure falso, porque dizen no es de gente de bien, y por no hazer mal. O abuso el más pernicioso! [...] O piedad la más contagiosa, pues por no hazer mal a uno, haze mal a toda la Republica!»²⁵⁵.

Por consiguiente, los predicadores instaban constantemente a la delación: «Tienes boca para murmurar a todas horas la falta del otro y no la tendrás para solicitarle el remedio, con decirla al Superior?»²⁵⁶. Revelar las trasgresiones y los escándalos de los demás era un deber de todo cristiano, razón por la que se reprochan severamente desde el púlpito todos aquellos que se negaban a colaborar:

«pecan más con callar la falta y el escandalo al Superior: porque demás del juramento falso con que negaron lo que sabían, son causa de que se arraigue más el escándalo. [...] Dad quenta de lo que crece la corrupción de la llaga por no decirla [...]. Hablemos claro: os hará cargo Jesu Christo Juez, de que por vuestro silencio se conservan, y crecen los pecados en la Republica: porque se queda el amancebamiento y mal trato como se estava; y hallareis sobre vosotros todos los pecados que prosiguieren, y todos los que de estos resultaren hasta el día del Juizio»²⁵⁷.

Ahora bien, una misión, cuya duración en los distintos pueblos a menudo no llegaba a la semana, por muy eficaz que fuese, difícilmente podía producir unos cambios significativos en términos de comportamientos sociales e individuales, máxime si se trataba de reformar actitudes profundamente arraigadas. Los misioneros eran muy conscientes de los “puntos débiles” de tal ministerio, de la fragilidad de algunos de los resultados que parecían lograr durante las misiones, y por eso exhortaban a los feligreses a mantenerse firmes en los “buenos propósitos”:

²⁵⁵ *Despertador Christiano. Tomo Tercero*, fol., 188.

²⁵⁶ *Ibid.*, fol. 189.

²⁵⁷ *Ibid.*, fol. 190.

«importará poco que aora con el calor de la Mission abrazeis las reglas que os dexamos, si no ay perseverancia en guardarlas. [...] Ea, Christianos, ya la Mission se va; no se vaya con ella el fervor, y la devocion de estos días»²⁵⁸.

En Huétor Tájjar (1629), el canónigo Arandillas, el último día de la misión animó a los fieles «a la perseverancia en el bien comenzado, y a que conservasen la gracia de Dios»²⁵⁹ y sugirió que para conseguirlo no dejasen caer la devoción del rosario. Sin embargo, en otras ocasiones, los predicadores – precisamente con el fin de mover a sus oyentes – adoptaban un tono intencionadamente desengañado, resignado a la imposibilidad de lograr la conversión de su auditorio:

«Ved una manada de Cerdones metidos en el tarquín: oyen un tiro de escopeta y los veréis levantar todos la cabeza, y estar allí suspensos por algún tiempo; pero passa el humo de la polvora y el eco que hizo el tiro, y al punto se vuelven a revolcar en el tarquín. Qué es esto? Que se olvidaron del tiro. Está el otro pecador metido en el tarquín de su torpeza o su odio, quando oye, o el tiro que dispara Dios de una muerte repentina, o los clamores del Predicador; y assombrado levanta la cabeza: no más pecar, que puedo condenarme. Oye el clamor de las campanas que tocan a difunto: quién murió? Fulano. A, si a mi me hubiera sucedido, qué cuenta avia de dar a Dios? Trato de apartarme, y vivir bien; pero apenas se han ido los Misioneros, apenas pasó el susto del difunto y se pasó el humo de las hachas de su entierro, quando se vuelve al tarquín asqueroso de sus vicios. Hombre, y aquellos propósitos? Se olvidaron como al cerdon»²⁶⁰.

Por ende, los misioneros intentaban casi siempre favorecer la creación de congregaciones de fieles en los lugares que visitaban, exactamente con el objetivo de que se prolongaran los efectos de las misiones. A dichas hermandades, recién instituidas o reformadas, se encomendaban algunas tareas concretas como por ejemplo la de perseverar en las prácticas devotas que se habían introducido a lo largo de la misión – ante todo el rezo del rosario –, de organizar determinadas romerías, etcétera. Antes que terminara la misión a la ciudad de Santa Fe (1623), por ejemplo, «fundose una esclavitud de nuestra señora»²⁶¹, y en la localidad de Huétor Tajar, en 1629, la Cofradía de las Ánimas del lugar añadió el rezo del

²⁵⁸ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fol. 461 y fols 487-88.

²⁵⁹ AASCGr, *Mision del año 1629*, fol. 40r.

²⁶⁰ *Despertador Christiano. Tomo Quarto*, fols. 411-12.

²⁶¹ AASCGr, *Mision a Santa Fe en el año de 1623*, fol. 25r.

Rosario entre las obligaciones previstas por sus constituciones «con cargo de que todas las fiestas y domingos lo an de rezar a coros los que fueren desta hermandad»²⁶².

Las relaciones sacromontanas en ocasiones hacen referencias a prácticas devotas introducidas en el curso de las misiones anteriores y que perduraban en el tiempo, como sucedió en San Marcos (1630)²⁶³ o en Salobreña (1656), donde los canónigos del Sacromonte descubrieron que, pese a los dieciocho años de intervalo con la misión precedente, se había mantenido la devoción cotidiana y colectiva de rezar el rosario²⁶⁴.

Otro aspecto fundamental que cabe mencionar consiste en el hecho de que los canónigos del Sacromonte no eran los únicos misioneros que actuaban en los territorios de la archidiócesis de Granada. Las misiones populares, como es bien sabido, las llevaban a cabo también los jesuitas y los miembros de las demás órdenes religiosas²⁶⁵. En el año 1629, a guisa de ejemplo, la misión de los canónigos del Sacromonte, inicialmente pensada para el Valle de Lecrín, tuvo que ser efectuada en la zona del poniente granadino en tanto que en el partido del Valle estaban ya actuando los jesuitas²⁶⁶. Adicionalmente, si consideramos que amén de las misiones populares se cumplían paralelamente también las visitas pastorales, podemos obtener una visión más verídica acerca de la capacidad de la Iglesia contrarreformista de llegar con cierta frecuencia hasta el más pequeño pueblo de la archidiócesis de Granada. Precisamente ese esfuerzo de coordinación entre Archidiócesis, Abadía del Sacromonte y órdenes religiosas permitía en nuestra opinión articular una campaña misionera más eficaz y contundente.

²⁶² AASCGr, *Mission del año 1629*, fol. 40r.

²⁶³ «desta semilla sembrada con paciencia y lagrimas se cogió entonces copioso fruto, y lo cogerán adelante los que fueren a otras misiones, porque en esta se halló de la que se hizo en el año de 16 al mismo término de San Marcos, y se conservaban hartas reliquias de la devoción y afecto que aquella vez cobraron a la virtud y al Sacro Monte». AASCGr, *Mission del año de 1630 al termino de Moclin*, en *Libro de misiones...*, fol. 47r.

²⁶⁴ «Es digna de alabanza la costumbre que hallamos introducida desde otra mision del sacro monte que avia diez i ocho años que en este lugar se avia hecho, continuando todo este tiempo la devoción de Nuestra Señora juntándose todas las noches en la iglesia casi todos los niños i otras muchas personas para rezar a coros el rosario con los ofrecimientos que dejó el señor canonigo Arandillas». AASCGr, [*Misión del año de*] 1656, fol. 68v.

²⁶⁵ Cfr. por lo que respecta al territorio granadino Martín de Roa, *Historia de la compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía*, 1600. BHR/Caja MS-1-008 (5); Juan de Santibáñez, *Historia de la Provincia de Andalucía de la compañía de Jesús*, 1600. BHR/Caja MS-1-058, 059 y 060; *Historia del colegio de San Pablo...*, *passim*.

²⁶⁶ «Estavan todos de parecer que fuese la mission al valle porque con esto quedava todo aquel distrito acabado por no quedar en él más de quatro o seis villas donde no se hubiese hecho mision. Pero Dios que rige estas cosas lo dispuso de otra manera, porque los Padres de la compañía, que al mismo tiempo hazian mission en muchos lugares del Andaluzia se anticiparon a hazerla en el mismo partido del valle donde tenian yntento de yr los del sacro Monte, y así pareció conveniente dexarlo para otra mision, y hazerlo deste año en la vega donde también faltavan algunos lugares y cortijos». AASCGr, *Mission del año 1629*, en *Libro de misiones...*, fol. 39r.

Entre los resultados más tangibles ocasionados por las misiones populares cabe mencionar por último el incremento de la asistencia a los sacramentos, no sólo de la confesión sino también de la primera comunión (dirigida a los niños) y más en general de la Eucaristía. Comúnmente, de hecho, el último día de misión, se solía organizar una comunión general de todo el pueblo²⁶⁷. Exactamente las devociones eucarísticas, impulsadas enérgicamente a lo largo de las misiones populares, serán objeto de análisis en el siguiente apartado, enfocado precipuamente en una práctica religiosa típicamente contrarreformista: las Cuarenta Horas.

4.4. Las prédicas populares en la Sicilia de la Contrarreforma: la devoción de las Cuarenta Horas

El ejercicio de las misiones populares, que como hemos visto tomó un gran impulso a lo largo de los siglos XVI y XVII, a menudo iba acompañado – sobre todo en el caso de las misiones capuchinas y jesuíticas – del rezo de las Cuarenta Horas. Dicha práctica representa una de las más importantes actividades litúrgicas introducidas en la etapa de la Contrarreforma y se inscribe plenamente en el amplio esfuerzo impulsado por la Iglesia post-tridentina para fortalecer la piedad y el fervor cristológico, en particular el culto eucarístico del Santísimo Sacramento. Se trata esencialmente de una ceremonia en la que la hostia consagrada está expuesta – de una forma solemne y dentro del tabernáculo – a la veneración de los fieles (y también del clero) por cuarenta horas seguidas²⁶⁸.

²⁶⁷ Sólo en la localidad de Moclín (1630), a título de ejemplo, «según la cuenta de las formas que se gastaron fueron más de quinientas las personas que llegaron al sacramento de la Comunión». AASCGr, *Mission del año de 1630 al termino de Moclin*, fol. 45r.

²⁶⁸ El número cuarenta, cabe recordarlo, representa una cifra altamente evocativa en la simbología cristiana en cuanto recuerda las horas en las que el cuerpo de Jesús permaneció en el Sepulcro. Renato Diez, “Le Quarantore. Una predica figurata,” en *La festa a Roma. Dal Rinascimento al 1870*, ed. Marcello Fagiolo (Torino: Allemandi &C., 1997), 84; «L’origine sua più prossima, par che sia stata la divotione del popolo Christiano di applicarla in memoria delle quarant’hore che Christo stette nel sepolcro». Alessandro Calamato, *Esercittii Spirituali per l’oratione delle quarant’hore che contengono varie meditationi, orationi, colloquij ... del reuerendo d. Alessandro Calamato messinese*. (In Messina: per gl’heredi di Piet. Brea, 1646), fol. 4. BCRS Antiqua I 406; «Che sono state institute queste Quarant’hore a meditare la morte di Christo Redentor nostro, il quale stessee morto qurant’hore». Aurelio Risaliti, *Horologio del Sepolcro di Christo dove si contiene un devotissimo modo di visitar li Santi Sepolcri il Giovedì, e Venerdì Santo, e ancho di fare le Quarant’hore. Nel quale si dichiara che cosa significano, e a che fine sono state institute. Con alcune meditatione, oratione e avvertimenti che in detti essercittij sono di bisogno. Composto per il R.P. Lettore Fr. Aurelio Resaliti, Panormitano dell’Ordine de’ Frati Predicatori* (In Palermo: per Girolamo Rosselli, 1626), fol. 5. Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma XV b.21 10.

Además de las actividades de veneración y oración, las Cuarenta Horas conllevaban – como habrá manera de aclarar más detalladamente en las siguientes páginas – intensos ciclos de predicación, representaciones teatrales sagradas y fervientes manifestaciones de devoción popular escrupulosamente organizadas en impactantes procesiones penitenciales. Los orígenes de las Cuarenta Horas resultan más bien imprecisos y parecen remontarse a las segunda o tercera décadas del siglo XVI, cuando, en la ciudad de Milán, bajo el impulso de Fray Buono cremonese, de San Antonio María Zaccaria, fundador de los barnabitas, y del capuchino Giuseppe Piantanida da Ferno, se organizaron por primera vez, y con fines de adoración, las ostentaciones oficiales y solemnes del *Corpus Christi* por cuarenta horas²⁶⁹. Aunque es cierto que la introducción de tal devoción comenzó en Milán principalmente gracias a la aportación de San Antonio María Zaccaria, iniciador de los barnabitas, no cabe duda de que fueron los capuchinos – y casi en igual medida los jesuitas – los que ocasionaron la divulgación amplia de dicha práctica, convirtiendo el rezo de las Cuarenta Horas en un *proprium et speciale institutum Ordinis*²⁷⁰.

Efectivamente, en un corto espacio de tiempo, tal práctica empezó a arraigarse en centros importantes, como por ejemplo en la ciudad de Roma – en donde fue introducida en el año 1550 por San Felipe Neri – y en muchos otros lugares²⁷¹. Más particularmente, por voluntad del pontífice Clemente VIII, a través de la encíclica *Graves et diuturnae* del año 1592, se impuso la costumbre de celebrar las Cuarenta Horas ininterrumpidamente, de una forma continuada y por rotación en cada iglesia de Roma: «in other words, when one church of the city finished its devotion, another church began a new Forty Hours»²⁷². Tal método, definido como “turno incesante”, pronto se divulgaría también a otros centros urbanos de la península italiana y más tarde de Europa, de modo que en muchas ciudades

²⁶⁹ Costanzo Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi: viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina* (Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1986), 10–13; Christopher F. Black, “The Public Face of Post-Tridentine Italian Confraternities,” *Journal of Religious History* 28, no. 1 (2004): 94.

²⁷⁰ Costanzo Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 6; «Noi Chierici Minori, [...] abbiamo l’obbligo di Regola di celebrare una volta il mese, nella prima Domenica, la publica Oratione delle Quarantore, e ciò lo pratichiamo con qualche pompa di lumi copiosi, e d’ottime musiche». Carlo Giaconia, *Zodiaco Eucaristico. Dodici sermoni del Santissimo Sacramento dell’Altare. Del R. P. Carlo Giaconia de’ Chierici Regolari Minori, Palermitano Consultore del S. Offitio nel Regno di Sicilia* (In Roma: per Michele Cortellini, 1655), fol. s.n. BPCPa SCL. 6974.

²⁷¹ Félix Carmona Moreno, “Cuarentas Horas: culto eucarístico con siglos de tradición,” en *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, ed. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2003), 639.

²⁷² Jill R. Fehleison, “Appealing to the Senses: The Forty Hours Celebrations in the Duchy of Chablais, 1597-98,” *The Sixteenth Century Journal* 36, no. 2 (2005): 376; Mark S. Weil, “The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974): 218.

dicha ceremonia aseguró un rezo y una contemplación permanentes del Santísimo Sacramento²⁷³.

Las primeras referencias al empleo del apostolado de las Cuarenta Horas en el ámbito misionero las encontramos con ocasión de las misiones jesuíticas a las ciudades sicilianas de Mesina – amenazada por los turcos –, Siracusa y Palermo en el curso de los años cincuenta del siglo XVI²⁷⁴. Los miembros de la Compañía de Jesús, en efecto, entrevieron en las Cuarenta Horas un instrumento con un gran potencial en términos de arraigo popular, y por esta razón las introdujeron gradualmente en el curso de las misiones como práctica devota en oposición a las diversiones y mundanidades que caracterizaban el carnaval²⁷⁵. Los capuchinos, por su parte, solían dedicarse a la oración de las Cuarenta Horas principalmente durante el tiempo de la Semana Santa, pero también la empleaban en función anti-herética en las misiones en las zonas multi-confesionales de Europa, como por ejemplo en Suiza, Alemania y sobre todo Francia²⁷⁶: «tout au long du XVII^e siècle, les Capucins utilisèrent les Quarante-Heures comme une véritable “machine de guerre” contre les protestants»²⁷⁷.

Ahora bien, las Cuarenta Horas parecen haber tenido un arraigo particularmente significativo en Sicilia ya sea porque fueron ampliamente empleadas por los jesuitas durante las misiones, ya sea porque la Orden Capuchina – que como hemos evidenciado más arriba las convirtió en un signo distintivo propio – estaba largamente presente en la isla²⁷⁸. Además, aparte de los capuchinos y de los jesuitas, también otros clérigos, tanto

²⁷³ Sobre la difusión de las Cuarenta Horas en España véase Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 39 ss.

²⁷⁴ Cargnoni, *I Frati Cappuccini...*, vol. III/2, 2912.

²⁷⁵ Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 28; Gentilcore, “Accomodarsi alla capacità del popolo...,” 699; Diez, “Le quarantore. Una predica figurata,” 86.

²⁷⁶ «Exaltation du Saint-Sacrement face aux protestants, tel est le trait dominant de la plupart des cérémonies des Quarante-Heures organisées dans la France du régime de l’édit de Nantes, le plus souvent à l’initiative des Capucins». Bernard Dompnier, “Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures,” *Revue d’histoire de l’Église de France* 67, no. 178 (1981): 5–31; Cfr. también el estudio de Jill R. Fehleison acerca del empleo de las Cuarenta Horas en función anti-protestante en el ducado de Chablais: “Appealing to the Senses...,” 375–96.

²⁷⁷ Dompnier, “Un aspect de la dévotion eucharistique...,” 14.

²⁷⁸ Gaetano Zito, “Religiosi siciliani missionari tra seicento e settecento,” en *Il cammino dell’evangelizzazione: problemi storiografici*, ed. Giacomo Martina y Ugo Dovere (Bologna: Il Mulino, 2001), 163–208; Antonino da Castellammare, *Storia dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo*, 5 vols. (Palermo: Boccone del Povero, 1914); cfr. a tal respecto también el manuscrito conservado en el Archivio Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo: *Relazione di alcune cose notabili, divisa in quattro partj, nella prima delle quali si contengono li Nomi e Patrie de’ Ministri Generali che governarono la Religione, col tempo, quando furono eletti. Nella seconda il tempo quando vennero li primi Frati Capuccini nel Regno di Sicilia, e delli Capitoli Provinciali celebrati, colli nomi delli Ministrj eletti, mentre la Sicilia fu una sola Provincia. Nella terza la divisione fatta della Sicilia in tre Provincie, Palermo, Messina e Siracusa, e delli Capitoli Provinciali fatti in questa Provincia di Palermo dal tempo che si fece tale divisione fino al presente. E finalmente nella quarta parte si tratta della Fondazione di tutti di Conventi*

regulares como seculares, solían celebrar las Cuarenta Horas en las principales ciudades sicilianas, Palermo y Mesina sobre todas, según se infiere por ejemplo de la lectura de los sermonarios del mesinés Alessandro Calamato²⁷⁹, del carmelita descalzo Bernardo De Reggi²⁸⁰ o del canónigo lateranense Ascanio Ordei²⁸¹.

Desde sus comienzos las Cuarenta Horas contaron con la presencia de los predicadores, en un primer momento más bien parca y luego cada vez más relevante. En efecto, si en los primeros años de expansión de dicha devoción la cantidad de sermones que se proferían era limitada (muy pocos al día), al cabo de unas décadas se impuso la costumbre de pronunciar un breve sermón en cada una de las cuarenta horas en las que estaba repartida, de modo que esta práctica se convirtió en un momento de intensa predicación y por ende de difusión de los valores, preceptos y recomendaciones de la Iglesia católica²⁸². Para poner un ejemplo concreto, el culto de las Cuarenta Horas se fomentó también con el objetivo de defender y enaltecer el dogma de la transustanciación, furiosamente cuestionado por los protestantes, razón por la que nos parece útil situar esta devoción típicamente contrarreformista en el clima de contraposición religiosa de la época confesional y examinarla a través del marco interpretativo de la confesionalización:

«With the Eucharist as the primary focus of adoration, the Forty Hours Devotion was an ideal tool for the missionaries to highlight not only the physical suffering of Christ, but also the conflict with the Protestants over the real presence of the sacrament»²⁸³.

di questa stessa Provincia colla Nota del tempo quando si fondarono. Palermo: nell'Anno 1724. 2 vols. APCPa Sez. III, Carpetta 7. Sobre el empleo de las Cuarenta Horas por parte de los jesuitas sicilianos véase Domenico Stanislao Alberti, *Dell'Istoria della Compagnia di Giesù. La Sicilia descritta dal Padre Domenico Stanislao Alberti della medesima Compagnia* (In Palermo: Nella nuova stamperia di Giuseppe Gramignani, 1702). BPCPa SCL 719.

²⁷⁹ «Questo santo esercizio delle Quarant'hore, che per gratia del Signore spesso si frequenta in questa Città di Messina, e per tutta l'Italia». Calamato, *Esercittii spirituali...*, fol. 7.

²⁸⁰ Bernardo De Reggi, *L'ombre Luminose, paradosso in confermatione, della verità della Sacra Lettera, scritta dalla beatissima Vergine Maria madre di Dio alla nobile, & esemplare città di Messina. Predicatio nell'istessa sollemnità del presente anno 1652, nella congregatione della Sacra Lettera, sotto il Duomo; concorrendoui l'oratione delle quarant'hore. Dal m.r.p.f. Bernardo de' Reggi carmelitano scalzo, dell'ordine di Santa Teresa palermitano* (In Messina: per gl'heredi di Pietro Brea, 1652). BRUMe RARI A 125.2

²⁸¹ Ascanio Ordei, *Ragionamento del Padre d. Ascanio Ordei canonico regolare lateranense abbate, e predicatore della Madre Chiesa della nobile città di Messina. Fatto all'illustrissimo Senato il giorno dell'inuentione della Croce, nella cappella della Madonna di detta Chiesa, con l'occasione delle quarant'hore, per la creatione de' signori giurati l'anno 1620. De' pregi di Messina, per l'insegna della croce, e per la lettera della Vergine* (In Messina: per Pietro Brea, 1620). BRUMe RARI A 89.8.

²⁸² Cargnoni, *I Frati Cappuccini...*, vol. III/2, 2928–29.

²⁸³ Fehleison, "Appealing to the Senses..." 382.

Generalmente las Cuarenta Horas estaban precedidas por concurridas procesiones en las que tenían que participar distintas “congregaciones” de feligreses. Se trataba de procesiones penitenciales, muy impactantes, sin cantos o música, cargadas de elementos expiatorios típicos de la piedad contrarreformista. La densa presencia de cofradías del Santísimo Sacramento, o de compañías de fieles creadas exactamente con el propósito de arraigar la práctica de las Cuarenta Horas, señala meridianamente el carácter popular de tal devoción por un lado, y la política de encuadramiento y disciplinamiento de los fieles por otro. En el sermonario del capuchino siciliano Girolamo Traina – *Cento motivi efficaci per la conversione dei peccatori* – se describe minuciosamente en qué modo dicho sacerdote, basándose en su larga experiencia de predicador, solía organizar la ceremonia de las Cuarenta Horas. Una parte fundamental del trabajo de organización – según se desprende de la obra de Traina – estaba encomendada a los que se denominan como “diputados”, es decir ordenanzas que tenían, entre otras, la tarea de convocar a las distintas compañías de feligreses a fin de que éstas acudieran alternativamente a la iglesia para su hora de oración frente al Santísimo Sacramento²⁸⁴.

Las compañías de fieles estaban divididas rígidamente según un criterio de género y no podían de ninguna manera entrar en contacto ni durante la procesión ni tampoco a lo largo de la oración²⁸⁵. En particular, las compañías de las mujeres tenían que desfilar de una forma muy ordenada, de dos en dos, con una actitud sentida – *modeste, mortificate e*

²⁸⁴ «due Deputati si faranno per haver pensiero e cura di convitare tutte le Compagnie de gli huomini ch'averanno da venire mortificati à voglia loro, per fare l'hora d'oratione che gli sarà assignata». Girolamo Traina, *Cento motivi efficaci per la conversione dei peccatori. Nell'opera fruttuosa delle quarant'Hore solita a farsi da i Padri Cappuccini nella Settimana Santa. Con l'aggiunta di un Sermone, da predicarsi il Sabato precedente alla Domenica delle Palme per la preparatione di detta Opera. E d'una Rappresentatione Spirituale, da rappresentarsi prima che s'esponghi il Santissimo, per introduzione dell'Opera medesima. Composti, e predicati più volte, dal R. Padre Girolamo Trahina, della città di Castronuovo, Predicator Cappuccino Siciliano* (In Palermo: Per Domenico D'Anselmo, 1665), fol. s.n. BPCPa SCL. 2116; cfr. también el método de otro relevante capuchino siciliano, Innocenzo da Caltagirone, en Luigi La Rosa, *Storia della catechesi in Sicilia* (Lamezia Terme: Ligeia, 1986), 29.

²⁸⁵ «Quando verranno le compagnie degli huomini nessuna donna di qualsivoglia grado ò stato ch'ella sia, si permetta che vada nel ristretto ad orare con gli huomini, così ancora quando verranno le compagnie delle Donne non si permetta che nessun'huomo vada nel medesimo ristretto ad orar con le donne». *Ibid.*; las mismas advertencias las encontramos en la obra del capuchino Filippo Gesualdi, visitador de la provincia siciliana, rector del estudio palermitano y futuro general de la orden capuchina: «Siano distribuite gli huomini e le donne separatamente, siché nell'oratorio non entrino insieme huomini e donne, ma altre hore habbino gli huomini et altre le donne. Dando alle donne le hore diurne e agli huomini parte delle hore notturne». Gesualdi Filippo, *Metodo della oratione delle Quaranta Hore* (In Padoa: appresso Paolo Meietti, 1592), fol. 141. BCRS Antiqua II 1681. Sobre la figura de Gesualdi véanse: Alessandro Musco, “Filippo Gesualdi «maestro» e «riformatore»,” en *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 1987), 217–27; Francesco Russo, *Filippo Gesualdi da Castrovillari: Ministro generale dei minori conventuali e vescovo di Cerenzia-Cariati. (1550-1618). Monografia storica* (Roma: Gesualdi Editore, 1972); DBI, vol. LIII, 486-488.

devote –, con la cabeza y el rostro cubiertos. Adicionalmente, a las mujeres se prescribía, como signo de mortificación, ir descalzas, con la mirada baja, una corona de espinas, un crucifijo en la mano, una cuerda al cuello y unas cadenas en los pies²⁸⁶.

Tales procesiones, sobre todo cuando ocurrían en las grandes ciudades, se configuraban como unas pequeñas romerías, ya que cada compañía de fieles debía desplazarse desde su propia iglesia – normalmente en las afueras o incluso en los pueblos circunvecinos – hasta la iglesia en donde se celebraría la oración. Se trata, manifiestamente, de un intento de sacralización del mismo tejido urbano y de los espacios públicos de las ciudades.

Una vez llegados a la iglesia, los fieles tenían que entrar en el área predispuesta para la oración – normalmente en frente del altar mayor o en una capilla lateral –, hincarse de rodillas delante del Santísimo Sacramento y esperar a que apareciera el predicador para dar comienzo al breve sermón que precedía a la oración propiamente dicha. Éste solía llevar una corona de espinas y una espesa cuerda al cuello; cerca de él, había unos cojines encima de los que se ponían un crucifijo y una *disciplina di ferro* para las mortificaciones corporales²⁸⁷.

A cada compañía de fieles le correspondía una hora de oración. Dichas compañías, cabe subrayarlo, normalmente se estructuraban mediante un criterio de homogeneidad que permitía a los predicadores organizar y dirigir el sermón según el género, la edad y la condición social de los oyentes. Dicho de otra manera, las prédicas se articulaban en función de las distintas compañías de fieles²⁸⁸.

El contenido y el estilo retórico de la predicación de las Cuarenta Horas eran asombrosamente afines a los sermones de las misiones populares. En particular la elocuencia, de una forma prácticamente idéntica a lo observado con las misiones del Sacromonte, se basaba en un estilo muy sencillo y asequible para todos los fieles:

²⁸⁶ «usciranno à suo tempo ben ordinate à due à due, modeste, mortificate e devote, queste però andiranno con il capo velato, ò coverto in modo che non si possi veder la faccia, ne conoscere chi si acìo venendo a questo modo mortificate tolgano l'occasione al nemico infernale d'indurre curiosità ne gli huomini, ma gli Angeli Santi Custodi per mezo di tal sembiante compungano a penitenza. Le mortificationi per ordinario saranno l'andar con gli occhi bassi, coronate di spine, il portar una fune al collo, l'andar scalze, ò con catene alli piedi, portar in mano una Croce, ò Crocifissetto, ò pur una testa di morti, ò qualche insegna della Passione di Christo, ò altre cose di mortificatione simili, secondo che Dio gli spirerà, con mortificarsi ogn'uno à suo beneplacito». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. s.n.

²⁸⁷ «esce il Padre Predicatore coronato di spine, con una grossa fune al collo nudo, e facendo prima riverenza al Santissimo, ò qualche breve e secreta oratione inginocchiato, alzandosi in piedi comincia il suo sermone, e perche ben spesso gli occorre di prendere il Crocifisso nelle mani, questo starà preparato sopra un coscino di seta nella medesima scena, di quella parte dove che esce il Padre Predicatore per predicare, vicino al quale vi starà ancora una catena ò disciplina di ferro, occorrendo che detto Padre Predicatore s'habi da disciplinare». *Ibid.*

²⁸⁸ Cfr. Guido Laurenti, "Il «teatro» dei sermoni divoti di Zaccaria Castiglione," en *La predicazione nel Seicento*, ed. Maria Luisa Doglio y Carlo Delcorno (Bologna: Il Mulino, 2009), 107–9.

«Sono alla fine Sermoni delle quarant'ore, e perciò pieni di Croci e mortificationi. Dunque meglio se li fa un sacco di rovidezza nel dire, che un galante vestito di stile ornato. Il fine e l'anima di ogni cosa è di compungere l'udienza, non dar diletto»²⁸⁹.

El abanico de los temas que se predicaban era relativamente reducido y se limitaba, en la mayoría de los casos, a los argumentos del pecado, de la penitencia, de los castigos infernales y también de la contrición, del arrepentimiento y del perdón de Dios. Se trata con toda evidencia de temas coincidentes con los sermones misionales, una oratoria dirigida a provocar culpabilidad y remordimiento en los fieles/oyentes. Los temas más propiamente eucarísticos, paradójicamente, ocupaban una posición secundaria en estos sermones; el objetivo de hecho, cabe evidenciarlo, consistía en la reprensión de las “malas costumbres” y en la enmienda de los comportamientos²⁹⁰.

El sermón, como hemos dicho, se pronunciaba al principio de la ceremonia y no debía ser demasiado prolijo, para permitir que luego se pudieran desarrollar las actividades de oración y meditación²⁹¹. A veces las prédicas iban precedidas por algunas representaciones teatrales. Por esta razón resultaba extremadamente importante la preparación de los que se denominan como *apparati*, a saber las decoraciones escenográficas en las que debía desenvolverse la ceremonia y también las piezas teatrales. Dichas representaciones tenían el objetivo de impresionar a los fieles²⁹².

El método de las Cuarenta Horas elaborado por Girolamo Traina, por ejemplo, preveía una representación teatral en tres actos que servía para predisponer a los oyentes para los sermones subsiguientes, mediante el desenvolvimiento de unos sabios diálogos entre los varios personajes de la pieza.²⁹³ En consecuencia, cabe señalar que tanto las representaciones teatrales como las mismas procesiones que se anticipaban a la devoción de las Cuarenta Horas se organizaban en función de los sermones del predicador, exactamente con el objetivo de adelantar el tono penitencial de las prédicas²⁹⁴.

²⁸⁹ Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. s.n.

²⁹⁰ Cargnoni, *I Frati cappuccini...*, vol. III/2, 2931–32.

²⁹¹ «Il sermone sia brevissimo, che non passi un mezo quarto d'ora, acciò vi sia tempo sufficiente per le petitioni e meditation. Tempo di far il sermone è nel principio, perloche entrati nell'oratorio fatta l'adoratione, con un poco di pausa sorga il Predicatore e con la spalla alla parte sinistra dell'altare e con la faccia rivolta agli oranti, facci il suo sermone». Gesualdi, *Metodo della oratione delle Quaranta Hore*, fol. 152.

²⁹² Cfr. Diez, “Le Quarantore. Una predica figurata,” 84; Weil, “The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions,” 218; Black, “The Public Face of Post-Tridentine Italian Confraternities,” 95.

²⁹³ Traina, *Cento motivi efficaci...*, fols. 1–62.

²⁹⁴ «Tutto l'apparato, l'ordine, la disciplina, la cura dei particolari erano in funzione dei sermoni del predicatore, come “fondamento del frutto di tutta questa opera”. Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 72.

El aspecto probablemente más interesante de la predicación de las Cuarenta Horas reside en la elección de proferir muchos sermones *ad status*. Es más: podríamos afirmar que los diferentes estamentos representan el parámetro a través del que se organizaban los sermones²⁹⁵. El sermonario del predicador pullés Domenico da Francavilla, cuyo repertorio fue ampliamente utilizado por los capuchinos sicilianos²⁹⁶, constituye un ejemplo significativo del esfuerzo que los hermanos menores desplegaron para llegar, a través de sus pláticas pronunciadas a lo largo de las Cuarenta Horas, a cada sector social de la población. En efecto, la obra de Domenico da Francavilla se estructura en cuarenta sermones y prácticamente cada uno de ellos se dirige a un estamento, a un grupo social o religioso específico: el clero secular (II) y regular (III, VI, VII, VIII, X, XI y XIX), los gobernadores y oficiales temporales (IV), los soldados (V), los maestros de escuela y estudiantes (IX), las mujeres casadas (XII), las mujeres célibes (XX), los miembros de las cofradías (XIII y XXI), los indigentes (XIV), los niños (XV) y las niñas (XXIII), las monjas (XVII), las viudas (XVIII), los labradores del campo (XX), etcétera. De una forma análoga, el sermonario del siciliano Girolamo Traina – que a diferencia de la obra de Domenico da Francavilla se articula en cien sermones – presenta en cada prédica un argumento específico que proponer a los distintos grupos sociales.

El quietismo social, que como hemos evidenciado se intentaba inculcar asiduamente en las prédicas misionales, en estos sermones se pone de manifiesto: durante las pláticas dirigidas a los indigentes y a los labradores del campo, por ejemplo, había de pronunciarse «il sermone della tolleranza de' travagli», a saber un discurso encaminado a inculcar la idea de una aquiescencia de fondo hacia el “estado de cosas presente”. Por lo tanto, no es de extrañar que dentro de la casuística de los pecados de los campesinos que hacía falta reprender – además de los ordinarios pecados de lascivia, concubinato y juego – aparezcan frecuentemente los fraudes en detrimento de los señores y pecados similares: «usurpano i frutti, e le rendite de' Padroni senza verun scropolo di coscienza, con dire che tutto quello che nasce nelle campagne essere a tutti comune»²⁹⁷. De la misma manera, no faltaban arengas dirigidas a reafirmar los deberes de obediencia tanto hacia los padres naturales

²⁹⁵ Es la opinión también de Guido Laurenti: “Il «teatro» dei sermoni divoti di Zaccaria Castiglione,” 109.

²⁹⁶ Tanto el predicador capuchino Maurizio da Palermo como los capuchinos del convento de Salemi (Trapani), por ejemplo, se inspiraban en los sermones de Domenico da Francavilla para organizar la ceremonia de las Cuarenta Horas, como se infiere entre otras cosas también por las muchas notas garabateadas en el texto conservado en la Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo y de procedencia del convento de Salemi. Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore da darsi con quaranta sermoni declamatorii, nell'esercitio delle Quarant'hore solito farsi nella domenica delle palme da 'Vangelici predicatori cappuccini* (In Venetia: appresso Andrea Poletti, 1694). BPCPa CS3/IX/108.

²⁹⁷ *Ibid.*, fol. 68.

como hacia los superiores temporales y eclesiásticos. Estos últimos, en particular, debían ser reverenciados y obedecidos so pena de gravísimos castigos divinos²⁹⁸.

De una forma prácticamente idéntica a las prédicas misionales – tanto a nivel de contenido como de estilo –, los sermones de las Cuarenta Horas abarcan largo y tendido toda la gama de los pecados femeninos. En concreto, uno de los aspectos sobre el que los predicadores se detienen mayoritariamente reside en el vestuario de las mujeres, cuyo estilo provocativo no sólo se condena ásperamente, sino que se presenta como un signo manifiesto de la condenación futura:

«Me ne vado all’ inferno perché mi son diletтата di andar vestita pomposamente. Son dannata perché mi son compiaciuta adornarmi di collane, di maniglie, di pendenti e di anella»²⁹⁹.

Paralelamente, se reprende el uso de los maquillajes y adornos que amén de anular la labor divina – el rostro natural – para reemplazarla con una “obra infernal”³⁰⁰, representan una fuente constante de lascivias y pecados: «perche gli belletti e i vani ornamenti sono esca e calamita d’adulterij, di stupri e di fornicationi»³⁰¹. En un sermón específicamente pensado para las mujeres solteras y contenido en el sermonario de Domenico da Francavilla, se insta a las mujeres a que dejen todo maquillaje y cosméticos; de ser así saldrían victoriosas de las tentaciones de la carne y alcanzarían la gracia divina³⁰². Cabe recordar, una vez más,

²⁹⁸ «Dunque se tu non vuoi ubidire, giustamente sarai punito». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. 102.

²⁹⁹ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 85; «Le pene infernali indispensabilmente vanno congiunte ed inseparabilmente unite colla vanità del vestire. Sì che posso liberamente dire, non con vanità di parole, ma con fondamenti sensati di Verità Cattoliche, che all’ inferno andaranno ad ardere le donne vane, vanamente vestite, vanamente ornate, vanamente bellettate, perché loro per satiare tutto il desiderio della loro vanità, tengono inquieti i mariti, sottosopra le case, in continua guerra le famiglie, per ottenere quel che vogliono. [...] Se il marito per nissuna via concorrerà a sodisfarla, si fa ladra di casa, rubba il sangue al marito ed il pane alla famiglia. E quando altro non potrà si da in potere degli amanti, da’ quali per strade indebite riceve regali e presenti, con eterna infamia della fede maritale». *Ibid.*, fol. 83.

³⁰⁰ «Sai perche o donna vana non ti conosce Dio? Perche con tanti belletti e rossetti &c. hai cassato in te stessa la sua Divina imagine e il volto che ti diede, e c’hai posto l’ imagine del Demonio. [...] Io ti ributto perche non sei cosa mia, va cerca il Diavolo che t’ha depinto, con lui habi confidenza e conversatione». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fols. 5–6; «Delle donne poi, ò mio Christo, ò quante ve ne sono che spesso [...] havendo perduto la sembianza di vere Christiane, hanno ardimento d’ approssimarsi al Sagro Altare per ricevervi dalle mani de’ Sacerdoti con una faccia impiastricciata d’ affumicati colori, comprati a prezzo della propria anima dalla bottega infernale, con capelli intinti nell’ atro fumo del cimerio camino, con denti imbiaccati da misture composte dalle furie d’ abisso. E non contente portar di sopra queste esecrabili immondezze, vi s’ appressano ancora col capo svelato, col petto scoperto, come se andassero a festini di Bacco». Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 40.

³⁰¹ Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. 12.

³⁰² «promettete da dovero con tutti li sensi del vostro cuore di mai più voler conversatione colle vanità del mondo, le quali portaranno l’ anime vostre all’ eterna dannatione e dite: mai più ò Christo portaremo galane, spille d’ oro e fiori in capo; mai più ò Christo perderemo il tempo in conciarci li capelli; mai più ò Christo ci prenderemo piacere innanzi alli specchi; mai più ò Christo faremo l’ amore; mai più ò Christo riceveremo

que las mujeres eran objeto de una narración acentuadamente misógina y a la vez paternalista y desde este punto de vista los sermones reflejan plenamente esa actitud ya que suelen presentarlas como seres débiles, superficiales, infieles y antojadizos³⁰³.

Las pláticas en torno a las mujeres, inevitablemente abarcaban también cuestiones sexuales. Con respecto a este tema, sin perjuicio de los deberes de obediencia hacia los maridos, se exhorta a las mujeres a no ser complacientes hacia los deseos sexuales de los cónyuges, cuya casuística por razones de recato no se aclara pero se insinúa:

«Li Mariti sogliono addimandare cose alle quali non devono acconsentire le mogli: [...] quali cose siano queste ben lo sapete diletissime sorelle, e se ne volete havere maggior notitia, addimandatene i vostri confessori, perché io qui per modestia, e per non insegnare ad altre quello che non sanno, non m'è lecito dirle»³⁰⁴.

Obviamente, como acabamos de ver, muchas de las cuestiones abordadas por los predicadores apuntaban a la prostitución y a los pecados sexuales, pero también a las blasfemias, al juego, a los fraudes y en definitiva a toda posible categoría de pecados y pecadores:

«A voi predico Litiganti astuti e fraudolenti, [...] a voi predico Procuratori volponi, [...] a voi predico Dottori cavillosi, [...] a voi predico Negotianti ingordi, [...] a voi predico Ricchi avari, [...] a voi predico Usurari sfacciati, [...] a voi predico Lingue de'Mormoratori e Mormoratrici, a voi predico donne vane, [...] a voi predico stregoni, fattucchiari, maghe e saghe»³⁰⁵.

Otro tema que suele aparecer con frecuencia en los sermones de las Cuarenta Horas es el del perdón de los enemigos y de las reconciliaciones. En efecto, al igual que las misiones, también la ceremonia de las Cuarenta Horas se convirtió en un momento en el que las órdenes religiosas intentaban, y a menudo conseguían, pacificar las tensiones internas de

regali; si che altro non vogliamo se non che la gratia vostra: Gratia, Gratia, Gratia per condurci tutte in Paradiso, Paradiso, Paradiso. Cinque Pater noster e cinque Ave Maria per la buona sorte di tutte le Zitelle». Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fols. 62–63.

³⁰³ «Le donne son di natura fragili e incostanti, così chiamati dalla Chiesa, *In sexu fragili*, vani, infedeli, mobili e leggieri, che di vanità e leggierezza avanzano il vento, il fumo, il folgore, la fama, la canna, e tutte l'altre cose mobili del mondo. E con ragione perche la donna per ordinario hor vuole, hor schifa, hor ama, hor odia, hor piange, hor ride, hor si contenta, hor sconsolata rimane». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. 274.

³⁰⁴ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 36.

³⁰⁵ *Ibid.*, fols. 116-117.

las comunidades locales. De ahí que los predicadores, mediante un lenguaje bastante mordaz, vapuleasen vigorosamente las murmuraciones y las calumnias, denunciándolas como malas costumbres que ocasionaban hostilidades y conflictos³⁰⁶. A lo largo de las prédicas se instaba a las personas en conflicto a perdonar públicamente a la contraparte y a darse golpes de pecho; por contra, quienes se negaban a perdonar a los “enemigos” se señalaban abiertamente y se les increpaba calificándoles como “turcos, árabes, agarenos”³⁰⁷. Asimismo, se aseveraba sin ambages que el perdón de los pecados por parte de Dios estaba supeditado al perdón de los “enemigos”:

«Figliuoli miei diletta, questo Christo a cui tanto havete offeso sta pronto per perdonarvi, ma vuole che voi perdonate l’inimici per amor suo, altrimenti non vi perdona»³⁰⁸.

Los predicadores de las Cuarenta Horas recurrían con cierta frecuencia a todo un conjunto de expedientes teatrales mediante los cuales se pretendía *esagerare al popolo*, o sea asombrar a los fieles/oyentes. A tal efecto no era infrecuente que se emplearan – durante los sermones – espadas, falsos dardos que disparar³⁰⁹, cadenas, cuerdas y la indefectible calavera. En un sermón dirigido a afear el pecado de la murmuración y contenido en la obra de Domenico da Francavilla, el predicador «nel voler scuoprire Christo trovarà la sola Croce, esagerando al Popolo, che le mormorationi hanno fatto fuggir Christo»³¹⁰; ese mismo artificio tenía que ser empleado también en otros momentos, como por ejemplo durante las prédicas dirigidas a las mujeres casadas, exactamente con el objetivo de turbarlas.

Conjuntamente, era una praxis bastante común que los predicadores se mortificaran corporalmente durante la ceremonia. Dichas mortificaciones cumplían la función de acentuar el clima de penitencia colectiva que acompañaba las Cuarenta Horas. Según el sermonario de Domenico da Francavilla, para poner un ejemplo, el predicador tenía que

³⁰⁶ «Tu sei quella che semini le discordie, tu lingua maledica sei quella che ecciti i rancori, svegli li sdegni e gli odij, attacchi le risse, sventoli le contumelie, cagioni le partialità e le divisioni, le ferite e le morti. Tu quella che generi li tradimenti; tu causa degl’homicidij, fratricidij, matricidij e patricidij. Tu rompi i patti, recidi della carità i nodi, separi gli amici, moltiplichi i nemici». *Ibid.*, fols. 29–30; Cargnoni, *I Frati Cappuccini...*, vol. III/2, 2944.

³⁰⁷ Traina, *Cento motivi efficaci...*, fols. 31–33.

³⁰⁸ *Ibid.*, fol. 80; «Tu non vuoi perdonare, dunque non vuoi essere perdonato [...]. Tu vuoi vendetta, io pigliarò di te vendetta. Tu vuoi sangue, io farò di te sangue. Tu cerchi di far morire il tuo nemico e io vedrò di ridurti quanto prima alla morte. Tu procuri d’insidiarlo nella vita, nell’honore e nella robba, e io nella robba, nell’honore e nella vita vedirò di danneggiarti e rovinarti». *Ibid.*, fol. 102.

³⁰⁹ «HORA XIX [...] il Predicatore mostrerà la figura di Christo con tre fulmini per avventarli contro de’ peccatori». Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. s.n.

³¹⁰ *Ibid.*

flagelarse ya a partir de la primera hora de la devoción³¹¹. Es interesante evidenciar el hecho de que las mortificaciones corporales que los predicadores solían infligirse, a menudo son presentadas como el sacrificio necesario que el sacerdote debe cumplir para la enmienda de los pecados públicos de los asistentes; se trata, con toda evidencia, de un recurso retórico y escénico destinado a la compunción de los feligreses. Particularmente emotiva desde este punto de vista tenía que ser la *disciplina* en frente de los estudiantes y de los niños: «il P. Predicatore uscirà col Crocifisso e una disciplina, mostrando l'insegnamento nella scuola di Christo»³¹². El predicador siciliano Girolamo Traina, por su parte, solía flagelarse durante las Cuarenta Horas junto a sus hermanos capuchinos en frente de los fieles³¹³. Estos últimos, sobre todo los miembros de las cofradías del Santísimo Sacramento, bajo el ejemplo y la instigación de los predicadores, también debían ser involucrados en los actos públicos de mortificación corporal:

«impugnate le catene, e battendovi senza intermissione gridate d'innanzi a questo Sacro Tribunale di tutta pietà. Chiedendo ad una voce il perdono dei miei peccati [...]. Così voi gridate per me, ch'io ancora dall'altra parte flagellandomi a tutto rigore, gridarò per ottenere il totale perdono de vostri peccati»³¹⁴.

El palermitano Aurelio Risaliti, por su parte, solía pedir a los asistentes a la ceremonia que besasen el suelo como signo de mortificación³¹⁵. El involucramiento de los fieles en los actos de *disciplina* nos permite subrayar una faceta trascendental de la devoción de las Cuarenta Horas, es decir que su fuerza radica en el carácter público y colectivo de la oración, algo subrayado también por los mismos predicadores de la época: «l'oratione fatta da molti insieme è più potente appresso Dio»³¹⁶.

³¹¹ «HORA I. Il R. P. Predicatore uscirà co' stromenti di penitenza, corona di spine, corda al collo e asperso di cenere». *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ «Fratelli miei, prima di cominciare la nostr'ora di oratione humiliamoci e facciamo qualch'atto di mortificatione acioche Dio n'esaudisca e non castighi i peccatori e peccatrici di questo popolo. Via, su, Fratelli miei carissimi, Apprehendite disciplinam ne quando irascatur Dominus. Prendete la disciplina e flagelliamoci alla presenza di questo Dio Sagramentato per spatium d'un Miserere ben pausato». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fols. 311–312.

³¹⁴ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 4; «Figliuoli miei accompagnamo questa oratione e questa dimanda con qualch'atto di penitenza, voi battetevi il petto con pentimento di cuore, e io mi batterò con questa catena». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. 133.

³¹⁵ «Non baciare il Crocifisso, ne accostare a quello, perché si come a Maria Vergine non c'è permesso intrare a vedere il suo figlio, né tu sei degno di baciare il Crocifisso; però baciara la terra». Risaliti, *Horologio del sepolcro di Christo...*, fol. 27.

³¹⁶ Calamato, *Eserciti Spirituali...*, fol. 10.

Es importante señalar que los predicadores comprometidos en el apostolado de las Cuarenta Horas, al igual que los misioneros – recordemos, dicho sea de paso, que a menudo las dos figuras coincidían – tenían entre sus propósitos el de incentivar una frecuencia más asidua al sacramento de la confesión por parte de los fieles. Por ende, la centralidad de la penitencia se hace patente en tales sermones. Desde el púlpito se amonesta a quienes postergan la penitencia³¹⁷ y a la vez se intenta tranquilizar a la población acerca de la inviolabilidad del sigilo confesional, cuyas dudas al respecto, como hemos evidenciado anteriormente, representaban una fuente de preocupación y de inhibición para muchos fieles: «Forsi havete paura di non pubblicarsi li vostri errori? Eh no, perché il sugello della Confessione è di tanta segretezza»³¹⁸.

Además, durante las Cuarenta Horas, exactamente como ocurría en las misiones populares, se otorgaban a los predicadores/confesores amplias facultades en materia de absolución, o sea un aliciente más para que los feligreses acudieran al confesonario: «les pouvoirs d'absolution accordés pour les missions et les Quarante- Heures furent sensiblement identiques»³¹⁹.

A la luz de lo expuesto podemos afirmar que las Cuarenta Horas, significativa manifestación de religiosidad popular, cuando no estaban directamente agregadas en el marco de las misiones populares, se articulaban a través de una metodología que tanto a nivel de contenido de los sermones como de objetivos perseguidos, las asimilaba de hecho a las misiones:

«Las Cuarenta Horas, en su desarrollo dinámico, habían adquirido la fuerza y la eficacia de una verdadera misión popular, [...] recogían o preparaban los frutos de la predicación cuaresmal, estimulaban a cumplir con regocijo las obras de penitencia corporal y espiritual»³²⁰.

³¹⁷ «Morendo senza confessarti te ne vai a casa del Diavolo per ivi penare eternamente. [...] È possibile che il peccato t'ha fatto perdere in tal manera il cervello che tieni un piede nell'inferno, e pure non t'avvedi di tanto gran pericolo mortale? O pazzo, e forsennato che tu sei, non aspettare fratello di far penitenza nell'ultimo di tua vita, falla adesso che t'è concesso il tempo». Traina, *Cento motivi efficaci...*, fol. 50.

³¹⁸ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 92.

³¹⁹ Dompnier, "Un aspect de la dévotion eucharistique..." 15; Diez, "Le Quarantore. Una predica figurata," 88.

³²⁰ Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 6. Traducido del italiano; Cargnoni, *I Frati Cappuccini...*, vol. III/2, 2951; «Ci sono talune esperienze, molto vicine alle missioni, ci riferiamo in modo particolare alle quarantore, che nei secoli XVI e XVII avevano l'andamento analogo delle missioni, quando non erano inserite nelle missioni stesse». Mezzadri, "Storiografia delle Missioni," 457–58.

La predicación de las Cuarenta Horas compartía, como hemos evidenciado, los mismos tópicos de los sermones misionales y en este sentido no es peregrino afirmar que tal ejercicio devocional representaba la ocasión superficial para desplegar un trabajo más ambicioso y penetrante, dirigido a la conversión de los fieles. De ahí que los temas prevalentes pronunciados desde el púlpito estuviesen enfocados no tanto en el misterio de la Eucaristía sino en la *metanoia*, en la penitencia³²¹.

Organización de la piedad popular en cofradías y en compañías de fieles, desfiles penitenciales por las calles de los pueblos y de las ciudades (cristianización rural y urbana), estrategias de pacificación social y apaciguamiento de los conflictos intrínsecos a las comunidades locales, reprensión y disciplinamiento de las costumbres de los feligreses y afán para el arraigo del sacramento de la confesión; esos fueron, en suma, los rasgos principales que caracterizaron a las Cuarenta Horas, una devoción moderna y contrarreformista.

4.5. “Quien ríe en viernes llora en domingo”: la pastoral del miedo en la oratoria sagrada contrarreformista

«El dolor de un día es grave,
Qué será el que nunca acabe?»³²².

Cabe destacar en este último apartado otro elemento común tanto a los sermones misionales como a las prédicas de las Cuarenta Horas, a saber ese lenguaje aterrador y extremado que los predicadores y misioneros conscientemente empleaban para suscitar una sensación de pánico y aflicción entre el “rebaño cristiano”. Los historiadores de la edad moderna han acuñado la expresión “pastoral del miedo” también para referirse, entre otras cosas, a los rasgos principales de la oratoria sagrada de la época confesional³²³. De hecho, los temas recurrentes en la gran mayoría de los sermones proferidos durante las misiones populares o en el curso de las Cuarenta Horas se centraban en los asuntos de la muerte, del juicio divino y de las penas del infierno. Los misioneros solían evocar, a través de un

³²¹ Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi...*, 84; Mezzadri, “Storiografia delle missioni,” 480.

³²² *Despertador Cristiano. Tomo Cuarto*, fol. 489.

³²³ Célebre desde este punto de vista la tesis del historiador francés Jean Delumeau enunciada en su clásico *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident. (XIIIe-XVIIIe siècles)* (Fayard, 1983). Véase también Bernard Dompnier, “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins,” en *La conversion au XVIIe siècle* (Marseille: C.M.R., 1982), 257–73.

lenguaje artificiosamente espantoso, imágenes terroríficas cuyo fin consistía en provocar – gracias al miedo que originaban – una conversión radical de las costumbres. El historiador español Francisco Luis Rico Callado habla a este propósito de una orientación “negativa” del ministerio de la predicación en el siglo XVII tanto desde el punto de vista temático como simbólico³²⁴. Piero Camporesi, por su parte, definió el Seiscientos como una época de “ansiosos afanes y temores irrefrenables”:

«Sermones, prédicas, homilías, ejercicios espirituales, meditaciones mortuorias, lúgubres ritos penitenciales, flagelaciones colectivas, confesiones públicas y privadas acrecentaban profundamente una difusa sensación de culpabilidad»³²⁵.

Los predicadores populares, con objeto de que sus prédicas resultasen claras y al mismo tiempo turbadoras, solían concluir los sermones con un *exemplum*, es decir un pequeño cuento caracterizado por un lenguaje muy sencillo y por un fuerte contenido moral. En la relación de la misión a Motril del año 1622, verbigracia, se refiere que el predicador Francisco de Estrada «acavó la plática con un exemplo con que quedó la jente movida»³²⁶, y durante la misión a las Alpujarras de 1632 se relata que «todas las noches se hizo plática y algunas se rreço también el rrosario a coros, rrematandolo con un ejemplo»³²⁷. Los *exempla*, pequeñas historias diestramente organizadas, por lo general tenían la función de presentar al auditorio las consecuencias directas e inmediatas de los pecados³²⁸. En el sermón decimoquinto del *Despertador Christiano*, Barcia y Zambrana narra a sus oyentes que durante una de sus pláticas “en cierta ciudad de España”, había ocurrido un evento prodigioso, o sea que un pecador que no quería enmendarse y que había despreciado «las palabras que oyó», como consecuencia de la inobservancia de las amonestaciones del predicador, fue castigado de improviso con la muerte³²⁹. Del mismo tenor eran los *exempla*

³²⁴ Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 181.

³²⁵ Piero Camporesi, *La casa dell'eternità* (Milano: Garzanti, 1998), 43. Traducido del italiano.

³²⁶ AASCGr, *Misión que se hizo el año de 1622...*, fol. 18r.

³²⁷ AASCGr, *[Misión del año] 1632*, fol. 55r.

³²⁸ Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age...*, 69–70; cfr. también Jean-Thiébaud Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge* (Paris y Toulouse: Guitard, 1927).

³²⁹ «Predicando yo en cierta ciudad de España una tarde de Carnestolendas, para oviar algunas ofensas de Dios, que ocasionan los concurios y desahagos de aquel tiempo (cosa indigna de racionales, y mucho más de Catolicos), y proponiendo, como oy, la fragilidad de la vida, y que podía ser, que algunos de los presentes no llegara a poder tomar ceniza por la mañana, para que ninguno se fiasse de essa fragilidad, para estar una hora sola en pecado. A la sazón me oia un hombre que años avia estava metido en una torpe comunicación. Acabada la platica, un amigo suyo, que era sabidor de su mal estado le iba diziendo: en verdad, amigo, que el Predicador nos ha dicho lo que nos conviene: ya sabeys nuestra mala vida, no ay sino embiar con Dios a esta muger, para que quereys vivir en peligro de condenaros. Oyolo el amancebado, mas como embriagado con el

utilizados por el “Apóstol de la Sicilia”, el jesuita Luigi La Nuza, quién dedicó más de treinta años en las misiones populares a lo largo y ancho de la isla siciliana³³⁰.

Los *exempla*, por lo tanto, servían preferentemente para “mover” al auditorio. En la relación de la misión de los canónigos del Sacromonte del año 1657, se refiere que algunos hombres que vivían en condición de pecado mortal decidieron confesarse justo a raíz de las predicas y de los “ejemplos” de los misioneros³³¹. Asimismo, se relata el caso de una mujer que, intimidada por un *exemplum* de un predicador sacromontano, acudió apresuradamente al confesonario para confesarse cabalmente:

«fue tanto el miedo que concibió con el exemplo en que se refirió los grandes castigos que Dios hace a los que desta suerte hacen confesiones sacrílegas que turbada llegó a los pies de uno de nosotros i començó su confesion con grande arrepentimiento»³³².

Un núcleo temático de los sermones que es oportuno destacar con vistas al análisis de la “pastoral del miedo”, radica en la cuestión del juicio eterno. La gama de adjetivos empleados por nuestros predicadores a la hora de describir la naturaleza del tribunal divino es objetivamente aterradora. El juicio, al que cada uno tendrá que someterse, se presenta

engañoso vino de sus deleytes torpes, despreció no solo las palabras que oyó de mí, sino también el recuerdo de su amigo. [...] Fuesse a su casa a continuar su vida perdida, y allá a la media noche, estando con la muger dispertó fatigado. Llamó a su amiga diziendole: trae una luz que no sé que tengo. Levantose ella, y quando bolvió muy en breve con la luz le oyó dezir: a Dios fulana. Y entrando lo halló en el suelo muerto, revolcado en su sangre, que avia echado por la boca. O juzzios espantosos de nuestro Dios!». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fols. 58–59.

³³⁰ «Se lee en las historias de un hombre de mala vida, que llegado al punto de morir vino una Cavalleria de Demonios con cavallos negros, y con palos encendidos en sus manos, y subieron dejando sus cavallos en el aposento, y como los vio venir empeçó a gritar el desdichado: Señor, Dios mio, tened piedad de mí: a éste los Demonios respondieron: agora te acuerdas de Dios, ya se puso el sol de su misericordia, y se lo llevaron luego al Infierno con este engaño». Luigi La Nuza, *Antidoto precioso y preservativo admirable, y muy eficaz contra la Infernal pestilencia del pecado mortal, que corre assolando el mundo, y poblando el Infierno* (En Palermo: por Nicolas Bua, 1649), fols 42-43. BCRS Rari Sic. 65. Sobre Luigi La Nuza cfr. también Domenico Stanislao Alberti, *Compendio della vita e virtù del Venerabile Servo Di Dio p. Luigi La Nuza della Compagnia di Giesù scritto da un sacerdote della medesima Compagnia. Coll'aggiunta di varie e nuove notizie* (In Palermo: Per Coppola e Adamo, 1692). Biblioteca Nazionale Centrale di Roma 14. 37.A.39 y Mario Zanfredini, “Luigi La Nuza,” *DHCJ*, 2001.

³³¹ «El primer caso fue de cierto hombre que avia más de veinte años que callaba pecados contra naturaleza i estaba desesperado de salvarse i tan ciego en estos vicios i tan endurecido su corazón que desenfrenadamente se daba a quantos vicios el demonio le proponía. Este hombre, después de aver oido un exemplo de los castigos que Dios hace por callar peccados en la confesión se convirtió la dureza de su corazón en grande ternura i lagrimas, i confesó enteramente con grande dolor de su alma i con propósito firme de hacer nueva vida». AASCGr, *Mission año 1657*, fol. 70r.

³³² *Ibid.*, fol. 70v.

como “severísimo” e “inapelable”³³³, y en el momento de la sentencia, además, un Dios todopoderoso y encolerizado se aprestará a desatar su ira:

«Mas levanta (pecador) los ojos en aquel momento. Tú que aora desprecias la santissima Ley de Dios, y no hazes caso de sus terribles amenazas. Mira, mira sobre ti la espada de su justissima ira e indignación, levantada para destruirte»³³⁴.

Conjuntamente, resulta interesante observar el estilo del discurso oratorio acerca del juicio divino. El misionero Luigi La Nuza, por ejemplo, al igual que muchos otros predicadores contemporáneos, recurría al empleo de un discurso muy coloquial y directo – se dirigía al auditorio utilizando los pronombres personales *tú* y *vosotros* – y progresivamente más vehemente, a través del que pretendía infundir miedo³³⁵. A tal efecto, los predicadores pedían repetidamente a sus oyentes que tratasen de imaginar la magnitud de un juicio en el que, para poner un ejemplo, el fiscal sería el mismo Jesucristo³³⁶. Resulta claro que el intento de esas arengas consistía en estremecer al auditorio, hacer que cada uno se sintiese “pequeño” e “insignificante” frente a la majestad divina:

«Immaginati come ti cita il divino Giudice al suo Tribunale [...]. Immaginati la sedie e tribunale, dove siede Giesù Cristo, e tu in mezzo a' tuoi Accusatori e Testimoni. [...] Immaginati, che essendo accusato, già sei convinto, ed il Giudice stà per darti la sentenza»³³⁷.

Como hemos expuesto en las páginas anteriores, el púlpito – tanto durante las misiones populares como en la ceremonia de las Cuarenta Horas – se convertía en una suerte de “tribunal” en donde se ponía al descubierto todo pecado, a fin de que cada tipología de

³³³ «Este Sermon os acordará lo que tan olvidado teneis. Iuyzio severísimo os espera». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 210.

³³⁴ *Ibid.*, fol. 137.

³³⁵ «Pensa il timore che haverai in vederti in mezzo di tanti Accusatori e Testimoni contro di te. Il primo Accusatore sarà la tua mala vita. [...]. Accusatori saranno tutte le creature: il Sole, che ti vide peccare nel giorno, la Luna, che di notte ti vide offendere Dio, le pietre istesse grideranno contro di te Quella casa, quel giardino, quelli strumenti de' quali ti servisti per offendere Dio, tutti saranno testimoni contro di te. Ti accuseranno gli Angioli, e specialmente il tuo Angiolo Custode. [...] T'accuseranno i Demonij. O come te li vedrai al letto! Oh come allegheranno contro di te! Orche fai tu allora, quando li Demonij diranno: Noi siamo testimonij: leggi li tuoi peccati: in questo libro sono scritti, non li puoi negare. A tal' hora facesti questo, tal giorno quest' altro peccato, in tal luogo, col tale. Or che risponderai?». Luigi La Nuza, *Le due machine potentissime per convertire l'anime a Dio, cioè le considerazioni delle due morti, temporale, ed eterna. Adoperate dal Venerabile Servo di Dio P. Luigi La Nuza della Compagnia di Giesù. Divisa per li giorni d'un mese* (In Palermo: per Angelo Felicella, 1708), fols. 28–29. BPCPa SCL 2548/3.

³³⁶ «Será Fiscal contra ti el mismo IESU CHRISTO». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 171.

³³⁷ La Nuza, *Le due machine potentissime...*, *passim*.

pecador se sintiese responsable y culpable. Pero también se convertía en un “teatro”, es decir en un escenario en el que el predicador empleaba todo un conjunto de recursos escénicos con el fin de amedrentar a la “caza”, en particular a los “rústicos”. Célebre en este sentido es el truco de la calavera. En efecto, en muchas ocasiones, en el curso de las misiones populares, según se desprende también del sermón decimoquinto del *Despertador Cristiano* sobre el “desengaño que enseñan los difuntos a los vivos”, los predicadores optaban por pronunciar sus prédicas recurriendo al artificio de un “diálogo” ficticio con una calavera, una perfecta escenificación del *memento mori*:

«Oid, Fieles, que os habla sin hablar: quien? Esta calavera. Que es esto que aquí veis? La cabeza de un difunto. Que sé yo si tengo en la mano una reliquia de Santo o la cabeza de un condenado de el infierno. Quien eres, cabeza muerta? Quien fuiste, cabeza viva? Fuiste noble? [...] O calavera! Eres de alguna muger hermosa, celebrada y pretendida? Que es de aquel cabello tan cuidado? Que es de aquel paladar, para que se ingeniaban los sainetes? Que es de aquellos ojos que se deleitaban en ver?»³³⁸.

Dicha artimaña se empleaba – con una organización escénica y una disposición muy parecidas – también en algunas de las pláticas dispuestas para la devoción de las Cuarenta Horas, como por ejemplo en la obra del capuchino Domenico da Francavilla:

«Udite che al presente non parlo io, ma parla un morto, parla un huomo venuto dall’altro mondo. E se sentite parlare un morto, come e perché? Non vi s’aggrinzano le carni? Non vi si gela il sangue nelle vene?»³³⁹.

En este sermón en concreto, el predicador, fingiendo hablar en nombre del “difunto” y agitando la calavera, arremete contra ciertas vanidades y embellecimientos, dirigiéndose tanto a los hombres como a las mujeres para advertirlos y amonestarlos³⁴⁰.

En otras muchas ocasiones los predicadores y misioneros, amén de la calavera, agitaban un reloj de arena, exactamente con la finalidad de enseñar plásticamente no sólo la caducidad,

³³⁸ *Despertador Cristiano. Tomo Segundo*, fol. 115.

³³⁹ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fol. 63.

³⁴⁰ «Oh! Udite, udite, che parla questo morto. Fui io già ò huomini, come voi sete, giovane, bello, gratioso de’ più nobili, e de’ più ricchi di questa città. [en el margen izquierdo se añade: il morto parla alle Donne] Fui ancora io, udite, ò donne, una delle più belle e gratiose dame che mai fussero state in questa patria [...]. Ma che? Al presente, oh sfortunati a noi, miserabilissimi a noi, perché quando meno l’aspettavamo sul fiore degli anni nostri, al meglio de’ nostri godimenti, habbiamo cambiato sorte, ed anco figure, così totalmente dalle nostre diverse, che come ci vedete in questa viva imagine di noi già morti, pieni di vermini, di fradiciume, di corruzione, e di fetori, siam diventati spettacoli d’orrori e di spaventi». *Ibid.*, fol. 64.

sino también la brevedad de la vida³⁴¹. El empleo de la calavera, como se puede fácilmente adivinar, tenía por objeto generar un miedo súbito entre el auditorio, horrorizar a los oyentes, como se aclara también en una nota presente en el margen izquierdo de un folio del sermulario de Domenico da Francavilla: «al vedere un teschio di morto si deve ogn'uno inhorridire»³⁴². Por esta razón, todos aquellos que no hubiesen demostrado ningún tipo de desasosiego a la vista de la calavera, exactamente para que el “efecto escénico” ingeniado no fallase, tenían que ser alejados inmediatamente de la iglesia o del lugar en donde se estaba profiriendo el sermón: «a chi non fa breccia di compuntione la vista di un morto è spedito»³⁴³. En todo caso, cabe evidenciar que la finalidad última de ese diálogo con el “difunto” consistía siempre en apremiar a los oyentes para que se arrepintieran, acudieran al confesonario y rectificaran sus comportamientos³⁴⁴.

Las prédicas amenazadoras, típicas de la oratoria sagrada popular contrarreformista, insistían mucho en los peligros de la condenación eterna y particularmente en los tormentos del más allá. Durante la misión a Huétor Tajar, en el año 1629, el canónigo Arandillas pronunció su sermón «representando los castigos que [h]a hecho Dios en los que an faltado»³⁴⁵. Las representaciones del infierno propagadas por los predicadores eran densas en palabras siniestras y tenebrosas cuyo enfoque radicaba en la descripción de los aspectos más temibles del averno, como por ejemplo la maldad de los demonios, el fuego eterno, los abismos infernales, el olor acre del azufre, la ausencia perenne de luz, etc.³⁴⁶.

³⁴¹ «HORA XXI. La Confraternità della Morte, e il Predicatore uscirà con teschio di morto e discorrerà come stà nel sermone. [...] Nel serm. 37 con un teschio e horologio di polverino mostrarà la brevità della vita». *Ibid.*, fol. s.n.

³⁴² *Ibid.*, fol. 63.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ «Ea pecador, ea Christiano: Mira no aya salido para tu mayor condenacion esta calavera. Tu tienes el tiempo, que ella ya no tiene. Haz aora lo que quisieras, y no podrás quando estés como ella. Postrate a los pies de este Señor, pídele perdón de tus yerros passados». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 116.

³⁴⁵ AASCGr, *Mission del año 1629...*, fol. 39v.

³⁴⁶ «Infierno es una carcel perpetua, que en el centro de la tierra tiene preparada la justicia de Dios para castigar con tormentos eternos a los que mueren en pecado mortal. Infierno es un estado eterno en que los pecadores carecen de todos los bienes que pueden desear para su alivio, y padecen todos los males que pueden temer para su tormento. Y que hazen allí los condenados? Quemarse y abrasarse. De que viven? De la hiel de los Dragones. Que aire respiran? El de las brasas ardientes. Que luzes tienen? El fuego de sus tormentos. Que noches? Tinieblas palpables. Qué lechos? Aspides y basiliscos. Qué hablan? Blasfemias espantosas. Que orden tienen? La confusión eterna. Qué esperança? La desesperación». *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 508; Del mismo estilo eran las prédicas del jesuita siciliano Luigi La Nuza: «Là [en el Infierno] non arriva raggio di luce, e perciò ha nome di *Città oscura*, e paese di tenebre, e caligine, e di sempiterno orrore. [...] Si chiama *Valle piena di legna*, dove arde il fuoco, e le mantici sono la bocca del Diavolo, e la bocca di Dio, che con la sua Giustizia accende il fuoco: le legna sono i tuoi peccati. Si chiama da S. Giovanni *Stagno di fuoco ardente*, fatto di zolfo liquefatto, dove quell'infelici nuotano come pesci in mare di fuoco squagliato». Luigi La Nuza, *Le due machine potentissime...*, fol. 42.

Pero, sobre todo, el elemento en el que los predicadores solían explayarse más profusamente eran los detalles del sufrimiento físico y espiritual de los condenados:

«Lo que se ve, lo que se oye, lo que se huele, lo que se gusta, lo que se toca, todo atormenta, todo aflige. Lo que imaginan, lo que se acuerdan, lo que saben, lo que aborrecen, lo que aman, todo es desconsuelo, todo pena y aflicción»³⁴⁷.

El infierno se representa en nuestros sermones como el *locus tormentorum* por definición, así que durante las pláticas los predicadores daban rienda suelta a su creatividad a la hora de pormenorizar los suplicios infligidos a las almas perdidas. Escalofriante desde este punto de vista la descripción de los tormentos infernales hecha por el misionero y predicador Luigi La Nuza:

«Il corpo è tormentato da' Diavoli con varij supplicij. Hor vedi il come. Alcuni son flagellati con nervi e pestati fino a rompersi le carni e l'ossa con martelli e mazze pesanti. Altri stanno legati in mezzo del fuoco: vi è un palo di ferro e vi stanno legati con una catena per un piè: girano intorno con bastoni in mano, l'uno batte con rabbia le spalle dell'altro, e peggiori di carnefici s'avventano loro, e così pagano le danze e feste sensuali di questa vita. Altri sono tagliati a pezzi e le carni le bollono nelle caldare d'olio e pece. Altri sono tagliati di giuntura in giuntura, e ficcan loro nell'unghie delle mani e de' piedi canne aguzze. Altri li sventrano e mettono un capo di viscere sopra una ruota e le tirano come fa il cordaro. Ad altri scorticano la pelle e salano le carni, e poi vanno squagliando sopra di esse torcie di fuoco. Ad altri stanno macinando l'ossa sotto ruote pesantissime, stritolandoli con immenso spasimo e dolore. [...] Oh che castighi orrendi! In questa guisa pagherà il corpo le carezze, i gusti, i dilette, le morbidezze, i spassi»³⁴⁸.

Paralelamente, se hacía hincapié en la perpetuidad de dichas penas. Obsérvese a tal respecto cómo se reiteraba hasta el paroxismo el *sin fin* de los tormentos presagiados:

«O Christiano! Christiano! Que si te condenas has de estar en esta carcel sin fin? Quando se acabarán tus tormentos? Nunca. Quando se aliviarán tus penas? Nunca. Quién te sacará del infierno? Nadie. Quién te consolará? Nadie. Abrá alguna traza para tu alivio? Ninguna. Abrá alguna esperanza de el algun dia? No la avrá. Ni de aquí a cien años? No. Ni de aquí a cien

³⁴⁷ *Despertador Christiano. Tomo Segundo*, fol. 509.

³⁴⁸ La Nuza, *Le due machine potentissime...*, fols. 59–61.

mil años? Tampoco. Ni de aquí a cien mil millones de años? Menos. Porque penarás sin fin, sin fin, sin fin, por una eternidad, eternidad de eternidades»³⁴⁹.

Estamos ante una narración bastante ejemplificadora de esa pastoral del miedo promovida por los predicadores de la edad confesional. Esos “excesos” en la evocación de las penas infernales manifiestan meridianamente la voluntad de intimidar y desconcertar a los oyentes. Cabe resaltar que esas imágenes espantosas y retorcidas verosímelmente tuvieron un impacto considerable a nivel de imaginación popular, ya que avivaban algunos de los temores atávicos de las poblaciones de la edad moderna, como por ejemplo el fuego, el frío agudo, los truenos, los relámpagos y otras adversidades semejantes. Por otra parte, la astucia de los predicadores de vincular esos tormentos infernales con la idea de “perennidad” fue una de las llaves con las que “traumatizar” a la población de la época³⁵⁰:

«Starete, starete per un breve diletto in eterno, in eterno in braccio del diavolo, in eterno, in eterno, in eterno. [...] *Aeternum propriè est, quod caret fine*; si che sempre durerà, mai finirà, mai, mai, mai, ma *semper semper* starà in un stato, senza mai mutare, senza mai finire, senza mai terminare»³⁵¹.

Del mismo modo, también las saetas que acompañaban a las procesiones misionales insistían mucho – con sus estrofas pegajosas – en esos dos aspectos de la damnación, o sea la intolerabilidad y la eternidad de los tormentos: «Quien por un deleite breve/A perder a Dios se atreve?/El deleite pasa luego/Y sin fin durará el fuego./[...] Por un gusto te condenas/A una eternidad de penas»³⁵².

Procede recalcar que el propósito inmediato de esa pastoral consistía en favorecer la frecuencia asidua al sacramento de la confesión. Dicho objetivo a menudo se conseguía, cuando menos a corto plazo; en efecto, según consta en las relaciones de los misioneros, una vez terminada la prédica, los fieles llegaban a hacer horas de cola para poder confesarse y salir del “estado de pecado”³⁵³. El sacramento de la penitencia, en nuestros

³⁴⁹ *Despertador Cristiano. Tomo Segundo*, fol. 526.

³⁵⁰ Cfr. Delumeau, *Il Peccato e la paura...*, 681–89.

³⁵¹ Domenico da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore...*, fols. 108 y 112; «Immaginati la porta dell’Inferno di ferro, e serrata per sempre con un catenaccio di tre lettere M A I, sopra la quale vi sono scritte queste parole: *Uscite di speranza voi che entrate*. Passeranno milioni di milioni d’anni più che granelli d’arene sono nel mare, più che goccioline d’acqua nel mondo, più che le foglie dell’alberi, più che i capelli delle teste degli huomini, più che i granelli del frumento di tutto il mondo. *In Inferno nulla est redemptio*». La Nuza, *Le due machine potentissime...*, fol. 80.

³⁵² *Despertador Cristiano. Tomo Quarto*, fol. 490.

³⁵³ Novi Chavarria, *Il governo delle anime...*, 126.

sermones, se presenta siempre como el remedio de todos los males. La confesión, por otra parte, como hemos ya afirmado, constituía el momento más importante de verificación de los comportamientos individuales frente a los preceptos y a las prescripciones de la Iglesia, de ahí que los predicadores y misioneros instaran conscientemente a su reiteración³⁵⁴. El siciliano Luigi La Nuza, por ejemplo, recomendaba en sus sermones confesarse por lo menos cada ocho días³⁵⁵.

Esa “obsesión” por el arraigo de la confesión, entendida sea como sacramento de redención ya sea como instrumento de disciplinamiento, en cierto sentido justifica esa oratoria “amenazante” puesta en campo por la Iglesia católica. Los predicadores, de hecho, para asegurarse de que los fieles acudieran masivamente al confesonario durante las misiones (o tras la prédica de las Cuarenta Horas) intentaban favorecer la creación de unas condiciones idóneas al desarrollo de un clima de exaltación entre el auditorio³⁵⁶. El impacto psicológico de esas prédicas apocalípticas tuvo que ser particularmente profundo para la mentalidad de los hombres y de las mujeres de la época confesional; las relaciones sacromontanas, por ejemplo, refieren una y otra vez algunos episodios bastantes significativos al respecto, describiendo cómo algunos de los fieles quedaban particularmente afectados a nivel emotivo por la fuerza discursiva de los predicadores³⁵⁷.

Resulta convincente la hipótesis planteada por varios historiadores, el primero de todos Jean Delumeau, según la que la confluencia entre misiones populares, predicación y confesión produjo una “sucesión de traumas” en las sociedades católicas de Europa, fortaleciendo extremadamente una sensación de culpabilidad entre los fieles³⁵⁸. Al mismo tiempo, a estos últimos, se les proporcionaba la posibilidad de redimirse a través de la participación en las funciones religiosas y los sacramentos, que como hemos aclarado en

³⁵⁴ Biondi, “Aspetti della cultura cattolica post-tridentina...,” 124–25.

³⁵⁵ «Si quieres huir del pecado [...] frequentarás los Sacramentos de la Confesion y Comunion cada ocho días». La Nuza, *Antidoto precioso...*, fol. 27; La Nuza, *Le due machine potentissime...*, fol. 12.

³⁵⁶ Delumeau, *Il peccato e la paura...*, 848–52.

³⁵⁷ En la misión a la localidad de Canjáyar, por ejemplo, «le sucedió al señor don Pablo de Alexandre el caso siguiente: Aviendo ia acavada la mision [...], saliendo de la Iglesia, me dijo una mujer si quería llegarme a su casa a hablar con su marido porque avia mucho tiempo que no confesava [...]. Fui luego al punto y me entré con el dicho hombre en una sala y despues de aver tenido conversacion de cosas varias le persuadí hiciese la diligencia para prepararse para ganar el santo jubileo y viendo en él alguna resistencia y despego en confesarse le dije no tubiese cuidado aunque tubiese pecados muy graves y en particular si lo hacía por aver dejado de confesar algun pecado grave por berguença en algun tiempo y me dio a entender con algun reboço que sí, con que yo le animé con toda la eficacia que Dios me dio a entender y se resolbió a hecer la confesion rebalidando todas las demas invalidas y fue Dios servido que confesó enteramente y me causó gran fervor y devoción el verlo tan trocado en un instante porque al punto que acavó su confesion se arrojó a mis pies y no se hartava de vesarme las manos con mucha contrición y lagrimas». AASCGr, *Año 1658. Mission a Canjayar, ultimo termino del arzobispado de Granada*, en *Libro de misiones...*, fols. 71v-72r.

³⁵⁸ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), *passim*; Rienzo, “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari...,” 440–41.

distintas ocasiones representaban un instrumento poderoso de control de los comportamientos. Dicho de otro modo, la Iglesia ofrecía la solución a un “trauma” que ella misma había contribuido a crear y conseguía a cambio una mayor capacidad de control sobre la feligresía³⁵⁹. La imposición de la disciplina social en la edad moderna, por lo tanto, pasó también a través de la instilación de miedos y aprensiones en las conciencias de los hombres y de las mujeres.

Valorar globalmente la real eficacia de tal operación de disciplinamiento y de control de los comportamientos puesta en práctica a través de la predicación popular es tarea ardua. Sin embargo, hay un aspecto en el que podemos afirmar sin ambages que el esfuerzo llevado a cabo por los misioneros, confesores y predicadores tuvo éxito, o sea el de haber convertido en “pecado” – y por ende en una fuente de ansiedad – cualquier conducta discrepante con los dictados de la Iglesia.

³⁵⁹ Ejemplificativo este paso de Luigi La Nuza: «La porta dell’Inferno è larga. [...] La porta larga è il giuoco, la carnalità, la mala pratica, l’ozio, li spassi, attendere a mangiare, bere, dormire, burlare, alle comedie, alle vanità. Oh quanti vanno per la via larga! [...] La porta stretta è l’osservanza de’ precetti, la frequenza de’ Sacramenti, l’orazione mentale, l’esame della coscienza, il fuggire l’occasione». La Nuza, *Le due machine potentissime...*, fols. 51–52.

CONCLUSIONES

Los paradigmas del disciplinamiento social y de la confesionalización resumen en sí fenómenos, actores, políticas y estrategias diferentes. Se trata de unas macro-categorías conceptuales que engloban dentro de un único proceso general, múltiples aspectos y cuestiones. Dichos conceptos representan primordialmente, como hemos visto, unas claves de búsqueda, unas nociones sintéticas y necesarias para identificar y analizar tanto los procedimientos de coerción y uniformización de los comportamientos, como de construcción del consenso en torno al orden social que se fue perfilando a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII¹.

El disciplinamiento social, “espíritu” de la época de la confesionalización, contrariamente a lo que alegaba Gerhard Oestreich en sus reflexiones fundacionales en torno a esa trascendente categoría historiográfica², fue firmemente promovido e impulsado en su fase inicial también por las Iglesias confesionales. Éstas, junto al naciente Estado moderno y desde luego mediante diferentes ámbitos de acción, pretendieron y se comprometieron en reglamentar cada aspecto de la vida cotidiana. Por esta razón, en el curso de la presente tesis doctoral, hemos querido ofrecer una visión de conjunto en torno al aporte propiamente eclesiástico, concretamente católico, hacia el disciplinamiento de las costumbres sociales e individuales en la edad moderna. De hecho, hemos destacado cómo la Iglesia católica, en los dos ámbitos territoriales tomados en consideración y a través de tres directrices principales – confesión, visitas pastorales y predicación popular –, intentó y a menudo consiguió imponer pautas de comportamiento para variados sectores, abarcando una multiplicidad de asuntos espirituales, económicos, profesionales, políticos, jurídicos y desde luego sociales. Se trató de un fenómeno conscientemente dirigido a todas las capas de la sociedad y orientado a disciplinarlas, bien mediante órdenes y disposiciones colectivas para grandes grupos, bien a través de medidas individualizadas, es decir encaminadas al disciplinamiento de cada uno de los individuos. Efectivamente, si las teorías de Norbert Elias en torno a la “civilización” han permitido en su época detallar los cambios estructurales que afectaron al comportamiento de las capas superiores de la

¹ Cfr. Giorgia Alessi, “Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale,” *Storica* 4, no. 2 (1996): 7–37; Winfried Schulze, “Il concetto di ‘disciplinamento sociale nella prima età moderna’ in Gerhard Oestreich,” *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* XVIII (1992): 371–411.

² Gerhard Oestreich, “Strukturprobleme des Europäischen Absolutismus,” *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1969, 329–47.

sociedad³, la perspectiva del disciplinamiento, en cambio, hace hincapié en los fenómenos de reglamentación y disciplina sobre amplios estratos sociales. Más particularmente, el enfoque en torno a la específica aportación eclesiástica hacia el disciplinamiento social permite poner bajo la lupa también las “armas” más sutiles empleadas con vistas a la reforma de los comportamientos.

Confesores, visitadores, misioneros y predicadores. Esos son, pues, los actores principales que hemos elegido para dibujar este fresco sobre la época confesional entre el Reino de Granada y Sicilia. Pese a la diferencia de funciones y de papeles que cada uno de ellos desenvolvía, es preciso señalar que todos operaron en vista del mismo objetivo, o sea del disciplinamiento social. Mediante las inspecciones *in moribus* de los visitadores y de los obispos así como a través de los pormenorizados interrogatorios de los confesores en el curso de este sacramento o de las vibrantes prédicas de los misioneros desde los púlpitos, se puso en marcha una enérgica actividad de control y de disciplinamiento de la población. De hecho, cada uno de los ministerios objeto de este estudio tenía, como hemos demostrado, el objetivo de desvelar y reprender los comportamientos discordantes, de investigar sobre el quebrantamiento de las normas y el incumplimiento de los preceptos, es decir de controlar y a la vez disciplinar la vida cotidiana de los súbditos/fieles.

Cabe en todo caso señalar que el disciplinamiento social, como todo proceso histórico, no se configuró de un modo lineal, sino que se desplegó de una forma dinámica y a veces contradictoria, es decir que presenta – dependiendo de las circunstancias y de los ámbitos espaciales y temporales – puntos fuertes y débiles, fases de mayor intensidad y de ralentización. Por esta razón, hemos adoptado en el curso de nuestra disertación un enfoque atento a los posibles límites del proceso en cuestión, o sea una perspectiva que tenga en cuenta también sus carencias.

La confesión auricular, como hemos destacado en el curso del capítulo II, representó posiblemente el instrumento más eficaz en manos eclesiásticas para el “control de las conciencias”. La obligatoriedad anual de dicha práctica sacramental – establecida ya a partir del IV Concilio de Letrán y reafirmada resueltamente con el tridentino – permitía por un lado recabar informaciones sobre las conductas cotidianas de cada cual, reconstruir su “biografía del pecado”, por otro intervenir para corregir las conductas impropias y, por ende, dictar pautas de conducta bien concretas, desde luego conformes a los preceptos eclesiásticos.

³ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (Basilea: Verlag Haus zum Falken, 1939). Trad esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

El sacramento de la confesión constituyó, según palabras del teólogo Johann Eck, el *nervus disciplinae christiane*, un medio poderoso para someter a control las vidas y las conciencias individuales de los penitentes. Tras el Concilio de Trento, por lo tanto, asistimos a un fuerte empeño eclesiástico hacia el enraizamiento progresivo de la práctica de la penitencia, tal y como hemos podido constatar también a través del análisis de las demás prácticas objeto de este estudio, las visitas pastorales y las misiones populares. De hecho, las fuentes consultadas atestiguan que tanto los visitantes como los misioneros y predicadores apuntaban a la confesión como a una de las actividades fundamentales de sus ocupaciones, bien a través de los exámenes dirigidos a la clerecía local para comprobar quiénes fueran aptos para administrar el sacramento, bien mediante pormenorizadas disposiciones en torno a las formas correctas de confesar a los fieles, bien mediante multitudinarias confesiones de comunidades enteras. Este último aspecto, en particular, como hemos señalado, era característico de las misiones populares, en las que el clima de fervor y excitación que se producía a raíz de las prédicas ocasionaba innumerables y espontáneas confesiones.

Las fuentes principales para llevar a cabo nuestro análisis de la confesión como factor de disciplinamiento social, como hemos visto, han sido los manuales de confesores y penitentes; dicha tipología de obras – gracias a su estructura y contenido, y asimismo habida cuenta de la función por la que se escribían, a saber la de adoctrinar a los ministros del sacramento – nos ha permitido avanzar hipótesis precisas sobre los mecanismos concretos de desarrollo del diálogo entre confesores y penitentes in *sedes confessionalis*. Efectivamente, en los manuales se proporcionan a los sacerdotes, de una forma particularmente minuciosa, todas las informaciones sobre cómo había de administrarse la confesión; en particular, una de las cuestiones en la que se insiste mayoritariamente reside en las distintas fases del interrogatorio de los penitentes. Gracias a ello, en el curso de nuestra investigación hemos podido ahondar en el examen de los instrumentos retóricos y psicológicos con los que los confesores conducían sus indagaciones, deteniéndonos en modo especial en cómo se desenvolvía el interrogatorio en torno a los aspectos familiares, sexuales y profesionales de cada fiel.

Las fuentes nos han permitido identificar los patrones de comportamiento que la Iglesia de la época quiso inculcar y, a la vez, todas aquellas conductas que quiso erradicar. Los manuales, cabe repetirlo, tenían un doble objetivo: elevar el nivel de preparación de los confesores y, paralelamente, disciplinar a los feligreses. Esta finalidad doble se manifiesta meridianamente en nuestros textos que, en efecto, se caracterizan por el afán de educar y disciplinar a los confesores y, por esta vía, al rebaño cristiano en su conjunto.

Tales obras de literatura confesional presentan, como hemos visto, un catálogo inagotable de infracciones y pecados relacionados principalmente con los diez mandamientos y los siete pecados capitales. Aparte de esto, la mayoría de las fuentes particulariza también las trasgresiones propias de los diferentes estamentos y categorías profesionales, sobre las que cada confesor estaba obligado a mantenerse informado para poderlas reconocer y, consecuentemente, reprender. Los confesores, entonces, tenían que ser capaces de confesar cabalmente a cualquier tipología de penitentes, y los manuales de confesores, en este sentido, representaban un auxilio de suma utilidad para facilitar ese trabajo.

Adicionalmente, durante el escrutinio en torno a la vida y al comportamiento de los penitentes, el confesor debía aclarar y plantear aquella multiplicidad de deberes y cometidos que corresponden a todo cristiano: obligaciones frente a Dios y a la Iglesia, deberes de sumisión hacia el poder político y eclesiástico y, no menos importante, una vasta serie de prescripciones sobre los comportamientos dirigida a regular las relaciones familiares, sociales, económicas y profesionales. Los manuales de confesores, desde este punto de vista, sacan a relucir palmariamente ese afán eclesiástico y post-tridentino de cara al control social.

De particular importancia, además, como hemos señalado en dos apartados específicos, era la cuestión del disciplinamiento de las conductas sexuales y, de forma especial, de las conductas femeninas. En este sentido, el sacramento de la penitencia se convirtió en el canal privilegiado para someter a control las vidas de las mujeres e incluso para endurecer – a través de inquisiciones cada vez más pormenorizadas y angustiosas – su condición de subordinación social. Dos aspectos resultan preponderantes en el espacio que los manuales de confesores destinan al tema de las mujeres: por un lado, como acabamos de decir, la voluntad de disciplinar sus conductas, sobre todo las sexuales; por otro, relegar su papel únicamente dentro del ámbito familiar, en una posición de evidente sumisión hacia el hombre.

Por lo demás, procede señalar que los manuales de confesores no eran ajenos al contexto en el que nacían y se producían; queremos decir que no se trata de meros y abstractos textos teológicos alejados de la realidad social y local, sino de obras que en cierto modo reflejan dicha realidad. El jesuita Antonio Fernández de Córdoba, por ejemplo, autor de uno de los manuales consultados en este trabajo, la *Instrucion de Confessores* (1623), como hemos subrayado, calibró su obra sobre las bases de la especificidad social y profesional del territorio granadino; de la misma manera la *Carta Exortatoria* de Baltasar de Rienda (1662), cura de Quéntar y Dúdar, dos localidades de la archidiócesis de Granada, fue pensada concretamente como herramienta de auxilio para los confesores de

los pueblos de los alrededores de Granada. Los manuales sicilianos, por su parte, como hemos señalado, destacan a menudo las cuestiones relativas a la correcta administración de la Bula de la Cruzada, cuyo privilegio, como es sabido, estaba difundido también en la isla. Precisamente en las secciones dedicadas al interrogatorio según los distintos estamentos y profesiones de los fieles, los manuales presentan una mayor adherencia a la realidad territorial y social. Tales secciones representan, en cierto modo, una de las partes más “substanciosas” de las fuentes, en el sentido de que esa voluntad totalizadora de control y disciplina de los comportamientos llega al paroxismo: de la lectura de los manuales, en efecto, queda patente cómo mediante la enumeración de una gama interminable de infracciones y paralelamente de deberes, prescripciones y obligaciones dirigidos prácticamente a cada sector social, la Iglesia intentó vehicular modelos de conducta bien concretos con la pretensión, en definitiva, de mantener un férreo control sobre los comportamientos individuales y colectivos.

Por lo que respecta a las visitas pastorales, el examen que hemos llevado a cabo (cap. III) nos ha permitido esbozar las formas y los contenidos de la labor pastoral de los preladados de Granada y Monreale, y a la vez reconstruir ese diálogo tripartito entre visitantes, clero y feligresía locales que – como hemos visto – caracterizaba a las visitas. A través del análisis de las fuentes, en particular de los mandatos de visita, hemos podido detallar los heterogéneos procedimientos de inspección que obispos y visitantes efectuaron en los territorios de las dos archidiócesis y por esta vía definir cuáles fueron las medidas de disciplinamiento dirigidas específicamente a los clérigos y los feligreses.

Las disposiciones casi maniáticas en torno a la conservación de los edificios y objetos sagrados, las puntillosas recomendaciones acerca de la vida y de las obligaciones de la clerecía, los meticulosos interrogatorios sobre las conductas del clero y de los fieles transformaron la visita pastoral en un complejo y sistematizado instrumento de control administrativo sobre cada actividad en el ámbito de la diócesis.

La “mirada” del obispo se fijaba prácticamente en todo. La *visitatio rerum*, por ejemplo, como se ha dicho, conllevaba una inspección pormenorizada sobre cálices, ornamentos, pilas bautismales, altares, candelabros, retablos, reliquias, ventanas, puertas, pavimentaciones, libros parroquiales y demás. La *visitatio rerum* era una tarea imprescindible, que requería una escrupulosa labor de inspección y que representaba un momento preciso de control sobre la realidad local. Es más, constituía asimismo un instrumento de disciplinamiento de la clerecía local, cuyo deber de hecho, entre otras cosas, consistía también en asegurar el decoro, la limpieza y la conservación de los bienes de la Iglesia.

Consecuentemente, en el curso de las visitas, como señala el historiador Gabriele De Rosa, «nulla è soggettivo, mentre tutto è adempimento, obbligo, ossequio, rito, contenuto e prescritto in particolarissime istruzioni»⁴. Por ello, tanto en el territorio de Granada como en el de Monreale, los visitadores se comprometieron a imponer cierto orden en la organización de las parroquias, dando para tal fin disposiciones e instrucciones a los vicarios y a los demás beneficiados acerca de todo lo que estuviera relacionado con el culto y con la articulación de la vida religiosa en los pueblos visitados.

En cuanto a la *visitatio hominum*, hemos resaltado que la verificación de los pecados del clero y de la feligresía se modulaba según distintos canales: interrogatorios llevados a cabo personalmente por el obispo o los visitadores, informaciones *de moribus*, reuniones con los clérigos y demás beneficiados locales acerca de los pecados públicos presentes en los lugares visitados, etcétera.

Con todo, uno de los instrumentos más eficaces para recabar información residía sin duda en la delación. La vecindad, como hemos aclarado, era una realidad “insoslayable” y de hecho ese sistema centrado en las confidencias y revelaciones de los vecinos permitía que se sacasen a relucir, de una forma muy eficaz y frecuentemente acertada, las prácticas privadas y sociales de los habitantes de un determinado lugar, con especial incidencia en sus relaciones y conductas sexuales:

«Le espressioni “mormoratione pubblica” e “murmurio pubblico” sono gli ossimori con le quali viene descritta la reazione che accompagna la scoperta nel vicinato di una frequentazione sessuale al di fuori del matrimonio, fosse essa duratura (concubinato) o occasionale (adulterio). La “mormoratione pubblica” rimanda all’immagine di voci sussurrate da un orecchio all’altro in numerose conversazioni private che insieme ammontano a uno “scandalo pubblico”»⁵.

La vecindad, de esta manera, se convirtió en el mejor aliado de los visitadores a la hora de dar con los “escandalosos” y con los transgresores de las normas sociales. Era suficiente una delación para que el aparato de control e inquisición que conllevaba la visita se activase y se abrieran los expedientes en contra de los potenciales pecadores. Además, procede recordar que la delación era una obligación de todo fiel, tal y como se prescribía tajantemente en los edictos de pecados públicos que acompañaban a las visitas pastorales.

⁴ Gabriele De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud: Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, 2 ed. (Napoli: Guida, 1983), 114.

⁵ Nicola Pizzolato, “Ordinarie trasgressioni: Adulterio e concubinato, dal vicinato al tribunale (diocesi di Monreale, 1590-1680),” *Quaderni Storici* 42, no. 124 (2007): 246.

Por esta vía entonces, el mecanismo de la delación, como hemos afirmado, convertía a los vecinos de un determinado lugar en actores de la estrategia de disciplinamiento puesta en marcha por las jerarquías eclesiásticas, en sujetos activos de esa vasta acción de control sobre los comportamientos.

Entre los pecados de los fieles más duramente perseguidos por los visitantes cabe señalar sin duda las relaciones ilícitas entre hombres y mujeres y más en general cualquier transgresión de la normativa matrimonial tridentina. Los diarios y mandatos de visitas, por ejemplo, atestiguan un empeño particular hacia la represión y el castigo de los amancebamientos y de los adulterios. Los reos, por lo general, estaban obligados a cortar dichas relaciones pecaminosas y a pagar determinadas sanciones pecuniarias. Asimismo, el encarcelamiento de los culpables, especialmente de los relapsos, según atestiguan las fuentes, era una práctica bastante común, mientras que el destierro del territorio diocesano para los hombres y los castigos corporales para las mujeres – públicos y mediante azotes –, si bien estaban presentes, parecen haber sido más esporádicos.

Desde luego la casuística de pecados que castigar no se limitaba únicamente al quebrantamiento de los deberes matrimoniales y a perseguir las relaciones ilícitas, sino que abarcaba, como hemos explicado en el curso del capítulo, un amplio abanico de infracciones y faltas: blasfemias, juegos, “ritos mágicos”, supersticiones y en principio cualquier inobservancia de los preceptos eclesiásticos, como por ejemplo la de trabajar durante los días de fiesta. También en estos casos las medidas disciplinarias más corrientes consistían en la aplicación de sanciones pecuniarias y, a veces, en la excomunión de los culpables.

Por su parte, los pecados más comunes cometidos por la clerecía granadina y monrealense residían ciertamente en la inobservancia del voto de castidad, en la “conversación” con mujeres y en la convivencia *more uxorio*, de ahí que las penas más frecuentes que solían infligirse en esos casos fueran la orden *de non conversando*, el pago de sanciones pecuniarias, la cárcel, el desplazamiento a otros lugares de la archidiócesis o incluso la excomunión.

Las demás transgresiones objeto de particular atención y escarmiento por parte de las autoridades diocesanas consistían en el vicio del juego, en la asistencia a bailes y fiestas o en la participación en negocios usurarios. En todo caso, cabe repetir que las fuentes, tanto las granadinas como las sicilianas, señalan muy pocos casos al respecto, signo de que dichas transgresiones no debieron de ser particularmente frecuentes en los dos ámbitos territoriales tomados en consideración.

En cambio, mucho más habituales eran los casos de insuficiente preparación teológica y cultural de la clerecía. La medida disciplinaria más recurrida por los visitantes a fin de castigar ese fallo, como vimos, consistía en revocar provisionalmente las licencias de predicación y confesión, y en los casos más graves incluso en destituir de sus cargos a los clérigos indoctos o inadecuados. Las fuentes, por ende, reflejan el empeño de las autoridades diocesanas con vistas a la elevación espiritual y cultural de los sacerdotes, y de hecho los visitantes en el curso de sus inspecciones averiguaban sistemáticamente si en cada parroquia se trataban los casos de conciencia con una periodicidad semanal y si la clerecía disponía de libros adecuados para el estudio.

Al mismo tiempo, las fuentes han dejado entrever, mediante la enumeración y la reiteración de algunas medidas disciplinarias concretas, también los fenómenos de resistencia, tanto de los fieles como de los clérigos locales, a las políticas de disciplinamiento impulsadas por los prelados de Granada y Monreale. El caso de las plañideras de Monreale, por ejemplo, nos parece altamente ejemplificativo de las dificultades que ocasionalmente las jerarquías diocesanas encontraban a la hora de imponer ciertas normas, especialmente cuando éstas iban en contra de prácticas antiguas o en todo caso profundamente arraigadas en el tejido cultural y social de los pueblos.

Dentro de este marco general sobre las visitas pastorales en las archidiócesis de Granada y Monreale, hemos optado también por ahondar en tres casos de estudio específicos, con la intención de comprobar cómo se plasmaban las políticas de disciplinamiento en situaciones peculiares y distintivas.

La presencia de comunidades católicas de rito griego en el territorio de la archidiócesis de Monreale, señaladamente en la localidad de Piana dei Greci, por ejemplo, determinaba la necesidad de reglamentar los mecanismos de coexistencia entre dos comunidades de ritos diferentes y asimismo de adoptar medidas específicas hacia el clero y la feligresía de rito griego. Tales presencias, consecuencia de la emigración albanesa y griega ocasionada a raíz de la conquista turca de la península balcánica, si bien toleradas, no eran vistas favorablemente por parte de las jerarquías episcopales a causa de la ostensible diversidad de sus ritos y tradiciones; baste pensar a este respecto que a los sacerdotes de rito griego les estaba consentido casarse y que a los laicos se les permitía recibir la eucaristía *sub utraque specie*. Debido a eso, la estrategia de disciplinamiento puesta en marcha por las autoridades diocesanas de Monreale en ese territorio se articuló según dos directrices esenciales: por un lado, a través de específicas disposiciones sinodales y de visita se pretendió mantener rígidamente separadas a las dos comunidades, por otro se intentó convertir a los fieles “griegos” al rito latino. De hecho, los mandatos de visitas y las

instrucciones de los sínodos diocesanos que hemos consultado ofrecen muchos ejemplos en esta última dirección, o sea la de “absorber” gradualmente a tales comunidades. En este sentido, por ejemplo, todas las medidas y normas promulgadas acerca de los matrimonios mixtos indican rotundamente que el objetivo perseguido consistía en favorecer la conversión al rito latino.

El tema de la disciplina monástica ha sido otro caso de estudio especial. Mediante el examen de las visitas pastorales a los monasterios femeninos de la archidiócesis de Monreale hemos querido comprobar cuáles fueron las medidas transmitidas por los visitantes a fin de organizar y disciplinar la vida conventual de las religiosas. A este respecto procede señalar que en la archidiócesis siciliana, ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se puso en marcha sin ambages el proyecto tridentino de endurecimiento de la condición de clausura de las monjas. En efecto, poco después del fin del Concilio, las jerarquías diocesanas de Monreale impulsaron, bien mediante la legislación sinodal, bien a través de las visitas pastorales, una contundente actividad encaminada a robustecer el aislamiento monacal⁶. La consulta de los diarios de visitas a los monasterios nos ha permitido evidenciar las pormenorizadas disposiciones que los visitantes encargaban a las abadesas acerca de cómo limitar o anular los contactos de las religiosas con el mundo exterior. Las visitas pastorales a los conventos femeninos, por lo tanto, reflejan, tanto en la *visitatio rerum*, como en los aspectos inherentes a las inspecciones acerca de las conductas de las monjas, esa voluntad de disciplinamiento monástico, según la cual cada momento de la vida de las monjas tenía que ser estrictamente controlado.

La presencia de minorías religiosas, como hemos tenido la oportunidad de aclarar, representaba un elemento común tanto al territorio de Granada como al de Monreale. Si en el caso de la archidiócesis siciliana, los prelados y sus colaboradores tuvieron que gestionar las complejas cuestiones relativas a la convivencia entre dos comunidades de ritos diferentes – latino y griego –, por lo que respecta al caso granadino, las autoridades eclesiásticas debieron hacer frente a la pesada herencia de la guerra de las Alpujarras (1568-1571), un conflicto sangriento que de hecho acabó con la presencia morisca en el territorio de la diócesis y que había provocado la destrucción casi total de esa comarca. Nuestro interés, en este caso, ha sido el de analizar – mediante las miradas de los visitantes enviados a las Alpujarras en los años siguientes al conflicto – las formas de reorganización de la vida religiosa en el área, las paulatinas operaciones de reconstrucción

⁶ A resultados diferentes conducen las investigaciones de Ángela Atienza López en torno a la clausura de las monjas en otros territorios de la Monarquía Hispana. “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas...todavía con Felipe IV,” *Hispania* 74, no. 248 (2014): 807–34.

de los edificios sagrados y de restablecimiento de la red beneficiaria en las distintas parroquias. En este contexto, hemos ahondado en el examen de las medidas de disciplinamiento social y eclesiástico promulgadas para esa zona. Hemos evidenciado de qué manera, en un ámbito tan desestructurado como el de las Alpujarras tras el conflicto, caracterizado por el despoblamiento intenso de los pueblos y por la falta de beneficiarios y edificios sagrados en los que poder celebrar las funciones religiosas, se reanudó con determinación una política dirigida a disciplinar las conductas de los clérigos y de los fieles de dicho territorio y a asegurar, paralelamente, la implementación de los dictámenes conciliares tridentinos.

Por esta vía descubrimos que incluso en las visitas más cercanas cronológicamente a la guerra, como la de 1575, la atención de los visitantes, si bien enfocada principalmente en los apremiantes temas relativos a la reconstrucción del área, no pasaba por alto las cuestiones disciplinarias y de reforma, de ahí que también esas visitas revelaran frecuentemente amplias indagaciones dirigidas a reprimir los pecados públicos.

A la luz de lo expuesto en el curso del presente estudio, se desprende cómo la visita pastoral representó, en la época objeto de este estudio, una pieza fundamental del mecanismo de control social en los territorios locales, la herramienta que permitió a los prelados y visitantes comprobar *in loco*, lugar por lugar, la aplicación de los dictámenes tridentinos. Es más, podemos afirmar que en ambas diócesis, Granada y Monreale, con modalidades y etapas muy parecidas, se puso en marcha de una forma ineludible, también gracias a las frecuentes visitas pastorales del periodo post-conciliar, una consciente y determinada política de disciplinamiento, en particular en lo que atañía a la reforma disciplinar del clero. Las fuentes, especialmente los mandatos de visitas de las décadas a caballo entre los siglos XVI y XVII, ponen de manifiesto con nitidez ese esfuerzo de control y disciplina.

Por esta razón estamos convencidos de que deberían matizarse algunas de las conclusiones a las que han llegado ciertos estudios acerca de la completa ineficacia de la labor de disciplinamiento desempeñada por las autoridades diocesanas mediante las visitas pastorales⁷. De hecho, las fuentes consultadas con ocasión de este trabajo, pese a revelar ciertas debilidades o insuficiencias en lo que atañe a las medidas tomadas por los visitantes, señalan una realidad mucho más matizada y compleja en la que tienen cabida

⁷ Cfr. en este sentido el trabajo de Michele Mancino y Giovanni Romeo, *Clero criminale: L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, 5 ed. (Roma-Bari: Laterza, 2014).

también exitosas estrategias de disciplina⁸. La cantidad y la calidad de las sanciones infligidas en el curso de las visitas, tanto de Granada como de Monreale, parecen más bien indicativas al respecto. Además, como hemos podido comprobar gracias al cotejo diacrónico de las visitas y a los numerosos ejemplos que hemos aportado, los mandatos de visitas, por lo general, eran aceptados y acatados.

Asimismo, no compartimos la idea de una flaqueza generalizada en lo que respecta a la aplicación de los dictámenes tridentinos, ya que tanto el caso de la archidiócesis de Granada como la de Monreale están marcados por una férrea y a menudo eficaz voluntad de reforma general, especialmente en las décadas sucesivas al Concilio de Trento gracias a la acción vigorosa de los arzobispos Ludovico de Torres I, Ludovico de Torres II y Pedro de Castro y Quiñones entre otros.

El estudio de la predicación popular y de las misiones de interior, así como de la devoción de las Cuarenta Horas por lo que respecta a Sicilia (cap. IV), hizo posible esbozar muchas cuestiones inherentes a la labor desempeñada por los predicadores y los misioneros en aras del disciplinamiento social y más concretamente «la potencial eficacia disciplinadora que encerraban las formas de comunicación empleadas por el catolicismo contrarreformista»⁹. Gracias a la consulta de los sermones misionales de los canónigos de la Abadía del Sacromonte de Granada y de las prédicas de las Cuarenta Horas en Sicilia hemos podido investigar sobre el contenido de la oratoria sagrada popular en la época confesional y señalar, con ello, los modelos de comportamientos que se propagaban desde los pulpitos, los mensajes sociales que se vehiculaban.

Tales pláticas tenían algunos patrones fijos. En primer lugar, los predicadores siempre exhortaban a los fieles a que acudieran al confesonario, de ahí que en el curso de los sermones se insistiera mucho en el deber de confesarse y de salir del estado de pecado; es más, podríamos afirmar que en última instancia el objetivo principal que se quería alcanzar mediante los intensos ciclos de predicación que acompañaban las misiones y la devoción

⁸ Por lo que respecta a la mejora cualitativa del clero secular a raíz de Trento hay diferentes trabajos que llegan a conclusiones prácticamente opuestas a las de Mancino y Romeo. Consúltese, por ejemplo, los trabajos de Marc Foster y Joaquim Puigvert i Solà en torno a Alemania y Cataluña respectivamente: Marc R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Joaquim M. Puigvert, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)* (Barcelona: Eumo Editorial, 2001). Cfr. también Wim Janse y Barbara Pitkin, eds., *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe* (Leiden-London: BRILL, 2006); Maurizio Sangalli, ed., *Chiesa, chierici, sacerdoti: Clero e seminari in Italia tra XVI e XX Secolo* (Roma: Herder, 2000); Wietse De Boer, “Professionalization and Clerical Identity: Notes On the Early Modern Catholic Priest,” *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 85, no. 1 (2010): 369–77.

⁹ Federico Palomo, “Limosnas impresas: escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII),” *Manuscripts: Revista d’història Moderna*, no. 25 (2007): 244.

de las Cuarenta Horas era probablemente el de contribuir al arraigo de la práctica de la confesión que, como hemos visto, representaba no sólo el perno de la acción de disciplinamiento de los comportamientos individuales de los fieles, sino también el instrumento más eficaz para transformar las coacciones externas en coerciones internas. A tal efecto, una de las estratagemas a las que recurrían nuestros predicadores consistía en evocar las tremendas penas del infierno. El miedo – como hemos evidenciado en un apartado específico – representó indudablemente uno de los núcleos temáticos capitales de la oratoria sagrada popular, cuya finalidad consistía – cabe reafirmarlo – en provocar angustia e inquietud entre los fieles y, por ende, empujarlos a la confesión.

En segundo lugar, procede señalar que la predicación popular se enmarca en aquel esfuerzo amplio que se puso en marcha a raíz del Concilio de Trento con vistas a la instrucción religiosa de la “grey” cristiana. A lo largo de los siglos XVI y XVII, como hemos señalado en el curso del capítulo, asistimos a un firme compromiso por parte de la Iglesia en aras de la evangelización de las áreas internas de la cristiandad. Tal empeño conllevó una reorientación de las preocupaciones de la jerarquía eclesiástica desde las ciudades hacia el mundo rural. Ahora bien, si las estrategias de cristianización de los paganos en las misiones *ad extra* del Nuevo Mundo tuvieron su eje central en el bautismo, no cabe duda de que fue el ministerio de la predicación, junto al sacramento de la confesión, la piedra angular de las misiones internas.

En tercer lugar, los sermones, pronunciados en la mayoría de los casos en ese clima de ardor y devoción religiosos que solía caracterizar tanto las misiones como las Cuarenta Horas, representaban la ocasión para arremeter contra todo tipo de pecado y práctica indecorosa, razón por la que los predicadores, en el curso de sus “arengas”, denunciaban una y otra vez las diversiones carnavalescas, los bailes y las fiestas, las comedias amorosas, la dejadez de las costumbres, etcétera. Paralelamente, es importante destacar que el mensaje proferido desde los púlpitos obedecía a una lectura política y socialmente quietista y conservadora, colmada de exhortaciones a la obediencia y al respeto hacia todo poder: «el objetivo pretendido [era] estructurar sistemáticamente la ideología y la doctrina presente en los sermones y su incidencia en la vida y la mentalidad de los católicos»¹⁰.

Otra cuestión a la que nuestros sermones dedican amplio espacio e importancia es la de las reconciliaciones. Las fuentes analizadas han evidenciado que los predicadores y misioneros se dedicaron constantemente en el curso de sus ocupaciones a favorecer – bien mediante prédicas específicas, bien a través de coloquios privados e intentos de mediación

¹⁰ Miguel Ángel Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco: Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 22.

– un clima de concordia en los pueblos que visitaban, con el fin de curar las disensiones presentes y apaciguar, de tal modo, las tensiones internas a las comunidades:

«Durante la misión, el acento era puesto en la responsabilidad social de cada uno y sobre la importancia de la actividad caritativa. Concretamente, los misioneros intentaban obtener restituciones de bienes, y especialmente reconciliaciones. A través de la búsqueda de una armonía en el seno la comunidad se percibe la inquietud de instaurar o, en su caso, restaurar el orden»¹¹.

El cotejo de los sermones elegidos para este trabajo con sus prácticas correlativas, en primer lugar las misiones populares sacromontanas, nos ha permitido indagar – a semejanza de lo que hicimos con las visitas pastorales – sobre las distintas actividades religiosas que acompañaban el ejercicio misionero y asimismo sobre las formas con las que se manifestaban y encauzaban la devoción y la religiosidad popular en los dos ámbitos territoriales tomados en consideración. Al mismo tiempo, el examen de tales relaciones de misión ha hecho posible arrojar luz también sobre múltiples momentos de la vida cotidiana en las localidades tocadas por los misioneros, especialmente en lo que respecta a la articulación del mundo laboral.

Por lo tanto, nuestro análisis dirigido a los aspectos disciplinares de la práctica misionera ha puesto en evidencia, entre otras cosas, la gran heterogeneidad de actividades y de intervenciones de naturaleza apostólica que las misiones populares conllevaban: enseñanza de los principios de la fe cristiana, *rudimenta fidei*; ciclos de predicaciones y confesiones, actos de devoción y procesiones, actividades dirigidas a la pacificación social y demás¹².

La característica sobresaliente de las misiones, así como de las visitas pastorales, como hemos corroborado, era la de llevar a los distintos territorios visitados – también gracias a la predicación – unos modelos de conducta y «una norma autorevole di governo»¹³; al mismo tiempo, a los clérigos empeñados en tales actividades les correspondía la tarea de referir a los organismos centrales, sobre las bases de sus experiencias *in loco*, cualquier discrepancia con respecto a las normas brindadas y asimismo todas aquellas

¹¹ Bernard Dompnier, “Prólogo”, en Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006), 11.

¹² Cfr. Palomo, “Limosnas impresas...,” 244.

¹³ Adriano Prosperi, “Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600,” *Mélanges de l'École Française de Rome* 109, no. 2 (1997): 773.

especificidades y singularidades locales «che debbono essere tenute sotto controllo e, se necessario, cancellate»¹⁴.

A la luz de eso, se infiere un aspecto de trascendental importancia – a menudo pasado por alto por la historiografía – que procede tomar en consideración a la hora de evaluar ese empeño global con vistas a la implementación de las reformas tridentinas y al control social en los territorios y lugares de las distintas diócesis del catolicismo, o sea «la tendenziale uniformità e la reciproca convergenza dei metodi tra missione e visita»¹⁵. Las fuentes ponen repetidamente de manifiesto el solapamiento de funciones entre visitadores y misioneros, pues estos últimos a menudo se dedican también a actividades de control sobre la clerecía local, a la inspección de los objetos y edificios sagrados – de una forma asombrosamente parecida a la *visitatio rerum* – y a la denuncia de los pecados públicos.

Entonces, si es cierto que las visitas pastorales constituyen la piedra de toque que permite verificar los esfuerzos eclesiásticos de cara a la aplicación de la reforma disciplinar y más en general al despliegue de una política de disciplinamiento social en el ámbito diocesano, de la misma manera cabría tener en cuenta, bajo esa perspectiva, la frecuencia, la intensidad y la envergadura de los ciclos de misiones populares que se efectuaban en los territorios de cada diócesis. Efectivamente, como hemos visto, la metodología y los objetivos entre las dos prácticas a menudo coincidían y, a mayor abundamiento, en muchísimos casos eran los mismos prelados quienes solicitaban, como hemos demostrado, la organización de campañas misionales en sus diócesis, exactamente con el objetivo de sustituir, o según los casos fortalecer, el trabajo de las visitas.

Ahora bien, si las misiones populares y las visitas pastorales en cierto sentido compartieron algunos objetivos fundamentales, en primer lugar la individualización de las desviaciones frente a las normas tridentinas, también procede señalar que las misiones asumieron adicionalmente la tarea del “despertar religioso”¹⁶. La organización de masivas procesiones, densas de elementos expiativos propios de la teatralidad barroca, así como de las prácticas de la “doctrina general” por las calles de los pueblos visitados, con sus coplillas y jaculatorias, favorecía la creación de una atmosfera fervorosa y devota, gracias a la cual los lugares públicos se convertían momentáneamente en espacios piadosos y místicos.

Además, las misiones tuvieron un papel esencial para la difusión y el arraigo de ciertas prácticas devotas típicas de la Contrarreforma, de especial modo el rezo del rosario y las

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004), 330.

¹⁶ Prosperi, “Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600,” 782.

Cuarenta Horas. Las relaciones de las misiones que hemos consultado en el curso del presente trabajo evidencian rotundamente el impulso devocional mariano de los misioneros, y de hecho procede afirmar que la oración colectiva del rosario era un ejercicio indefectible de toda misión.

Por lo que respecta al culto de las Cuarenta Horas en Sicilia, hemos puesto en evidencia el protagonismo de las órdenes religiosas – capuchinos y jesuitas ante todo – en aras de la difusión de dicha práctica. Paralelamente, hemos podido analizar – gracias a la consulta de tales sermones – la estructura y el contenido de una devoción que solía efectuarse en la mayoría de los casos en el ámbito urbano y que de hecho puede ser comparada – tanto por los objetivos que se planteaba como por las temáticas abordadas en el curso de sus sermones – con las misiones populares: «le Quarantore nel loro sviluppo dinamico avevano acquistato la potenza e l'efficacia di una vera missione popolare»¹⁷.

Efectivamente, al igual que las misiones populares, la devoción de las Cuarenta Horas – bastante habitual en Sicilia debido al fuerte arraigo de la orden capuchina en la isla – se caracterizaba por impactantes procesiones penitenciales y mortificaciones corporales, por reconciliaciones y pacificaciones entre facciones o familias en lucha y – más importante aún – por la coincidencia completa de los temas proferidos con aquellos de los sermones misionales: «il mistero diventa un pretesto per scuotere le coscienze alla conversione, come in una missione popolare. Non c'è una vera e propria catechesi sull'Eucaristia, ma sulla penitenza-metanoia»¹⁸.

Manuales de confesores, textos de visitas pastorales y constituciones sinodales, sermones y relaciones de misiones populares constituyen un abanico de fuentes más bien heterogéneo, a veces redundante pero valioso con vistas al estudio de las relaciones entre prescripciones eclesiásticas, gobierno episcopal y vida cotidiana¹⁹. Tales fuentes nos han llevado a arrojar luz sobre algunos aspectos de ese fenómeno general que llamamos “disciplinamiento social” en los espacios del Reino de Granada y de Sicilia, dos territorios periféricos de la Monarquía Hispánica. La dimensión comparativa del presente trabajo doctoral, realizada a través del cotejo sistémico de las fuentes de ambos territorios, nos ha permitido poner de manifiesto la creciente voluntad de control de las autoridades eclesiásticas sobre los

¹⁷ Costanzo Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi: viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina* (Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1986), 6.

¹⁸ *Ibid.*, 84.

¹⁹ Cfr. Gabriele De Rosa, “I codici di lettura del «vissuto religioso»,” en *Storia dell'Italia religiosa*, ed. Gabriele De Rosa y Tullio Gregory, Vol. 2 (Roma-Bari: Laterza, 1994), 303–73.

comportamientos sociales e individuales que tuvo lugar en los dos ámbitos geográficos tomados en consideración.

Así pues, en el curso de esta tesis en torno a los aspectos disciplinares de la época confesional, hemos subrayado el papel del clero con miras al disciplinamiento de las conductas de los súbditos/fieles, exactamente con el propósito de destacar la dimensión religiosa del proceso de disciplinamiento social. Los instrumentos cardinales para implementar tal política de disciplinamiento, como hemos puesto de manifiesto, fueron las visitas pastorales, las misiones populares y la difusión generalizada de la práctica de la confesión²⁰:

«Más allá de las presencias capilares de instituciones como la parroquia, emergía la red móvil de las misiones para conquistar las masas populares; la de los confesores movilizados para proteger, guiar consciencias perplejas por los peligros de la libertad y amueblar el mundo interior con imágenes y pensamientos de una disciplina de la obediencia»²¹.

Cabe repetir que los sacramentos y ministerios que hemos analizado en el curso de este trabajo desempeñaban una función “disciplinante” que iba más allá del momento en el que se desenvolvían; de hecho, tales prácticas estaban pensadas para regular las actividades cotidianas de los fieles también a través de un conjunto de prescripciones y ejercicios que, como hemos visto, tenían que cumplirse una vez terminada la confesión, la visita pastoral o la misión popular. Paralelamente procede destacar que dicho proceso de “disciplinamiento”, impulsado por las autoridades eclesásticas, no conllevó una respuesta pasiva y automática por parte de los súbditos/fieles, sino una evolución en la que hubo también impedimentos y fenómenos de resistencia²².

En los últimos años, en efecto, como hemos afirmado también en la introducción a este trabajo, numerosos estudios se han enfocado hacia el análisis de las “grietas” del disciplinamiento, cuestionando primariamente la real eficacia de los esfuerzos desempeñados por las iglesias confesionales de cara a la imposición de los estrictos

²⁰ Dompnier, “Prólogo”, en Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 11.

²¹ Adriano Prospero, “Disciplinamiento: la construcción de un concepto,” en *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglo XVI-XIX*, ed. Verónica Undurraga y Rafael Gaune (Santiago: Uq-bar, 2014), 56.

²² Dompnier, “Prólogo”, en Rico Callado, *Misiones populares en España...*, 20; Marco Cavarzere, “Disciplinare, confortare, persuadere: le fonti della storia religiosa,” in *Nel laboratorio della Storia: Una guida alle fonti dell’età moderna*, ed. Maria Pia Paoli (Roma: Carocci, 2013), 273.

modelos de comportamiento solicitados²³. Con todo, si es innegable que la indisciplina y la desobediencia fueron elementos presentes en el mundo católico contrarreformista, es igualmente cierto que lo fueron también «la conformidad religiosa y moral, el cumplimiento de los preceptos, la adhesión a una religiosidad ortodoxa»²⁴. No debería olvidarse que en la época confesional hubo una específica voluntad de disciplinamiento de los comportamientos. Así pues, a lo largo de este estudio hemos querido recalcar cómo las jerarquías eclesiásticas pusieron en marcha una política intencionadamente dirigida a controlar las conductas de los súbitos/fieles y del clero secular:

«nelle diocesi si adottarono strumenti di disciplina che, se non sortirono gli effetti sperati, restano oggi come documenti importanti degli obiettivi, oltre che dei limiti, della politica ecclesiastica del tempo»²⁵.

En este sentido, entonces, como afirma acertadamente Federico Palomo, «dirimir la eficacia o ineficacia de los procesos confesionales se antoja una tarea sujeta muchas veces a una casuística infinita de resultados contradictorios»²⁶. Habida cuenta de esto, quizás deberíamos superar – tal y como nos invita a hacer la historiadora alemana Ute Lotz-Heumann – toda perspectiva enfocada exclusivamente en analizar el tema de la confesionalización y del disciplinamiento social en términos de “éxitos y fracasos” y adoptar, en cambio, una mirada más abierta a la comprensión de los fenómenos en cuestión teniendo en cuenta diferencias especiales y temporales:

«we will have to look away from the question of “success and failure” of confessionalization altogether and look instead at different agents and their interests in the process of confessionalization»²⁷.

²³ Ángela Atienza López, “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social,” *Hispania* 74, no. 248 (2014): 651–60.

²⁴ Federico Palomo, “Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna,” en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018), 197.

²⁵ Cavarzere, “Disciplinare, confortare, persuadere...,” 273.

²⁶ Palomo, “Un catolicismo en plural...,” 197.

²⁷ Ute Lotz-Heumann, “Confessionalization,” en *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, ed. David M. Whitford (Kirksville: Truman State University Press, 2008), 151.

Ir más allá de un análisis ajustado a averiguar éxitos y fracasos del proceso de disciplinamiento social acontecido en la época confesional ha sido justamente el objetivo y a la vez la ambición de este trabajo de investigación.

APÉNDICE DOCUMENTAL

APÉNDICE I

Edicto de pecados públicos, Motril 1605.

AHAGr, legajo 127-F, pieza 3, fol. n.n.

Don Pedro de Castro y Quiñones Arçobispo de Granada del consejo de su Magestad, etc. A vos el Vicario, curas, beneficiados, capellanes, clérigos, sacristanes, y otros ministros desta Iglesia, y a todos los demás vezinos desta villa, y de todo nuestro arçobispado, a quien lo infrascripto toca, o tocar puede, salud y bendición. Deveys saber que los sanctos padres alumbrados por el spiritu sancto, sancta y justamente ordenaron, y mandaron en sus sanctos concilios, que todos los Prelados, y pastores de la Iglesia por sus proprias personas, o siendo legítimamente impedidos por sus visitadores, fuessen obligados a lo menos una vez en el año, a hazer general inquisición, solemne visita y escrutinio de la vida y costumbres de todos sus súbditos: assi clérigos como legos: del estado de las Iglesias, hospitales, hermitas, y lugares píos. Lo qual todo fuesse endereçado a la salud, y utilidad de las almas, que consiste en quitar todos los peccados públicos, y contagiosos: corregir y castigar los excessos de que Dios nuestro señor se offende, y los pueblos se escandalizan. Por tanto, assi por descargo de nuestra consciencia, como por lo que toca al bien común requerimos, exortamos y amonestamos, y si necessario es, en virtud de sancta obediencia y so pena de excommunication mayor os mandamos, que dentro de tres días primeros siguientes, después questa nuestra carta os fuere leyda, y publicada, que os damos, y asignamos por tres plazos, y todos por uno peremptorio, nos vengays a dezir, y manifestar todos y qualesquier peccados públicos que supieredes. Si nuestros vicarios que emos tenido en esta villa de Motril, y su partido, sus notarios, y oficiales, alguaziles, y fiscales, an hecho sus officios como son obligados, o que ayan hecho algunas injusticias, recebido cohechos, o derechos demasiados; o hecho agravios, injurias, o excessos. Si los dichos vicarios, curas, beneficiados, capellanes, y sacristanes, y otros ministros desta Iglesia cumplen, y hazen sus officios como son obligados. Y si se an muerto algunas personas sin confession, o sin otro algún sacramento, o criatura, sin baptismo aviendo sido avisados para ello. Y si tratan con caridad a sus feligreses dándoles doctrina, y exemplo. Y si les hazen extorsiones, y

molestias, llevando más derechos que los de los aranzels deste arçobispado. Y si en sus vidas, y conversación dan buen exemplo, por ser como son espejo de los legos: o si tienen en sus casas mugeres desonestas de que se tenga mala sospecha, o estén infamados con otra alguna. Si son jugadores, o tienen tratos de derecho prohibidos, o mercaderías y si cumplen los anniversarios, missas, y memorias, que están a su cargo de testamentos: y si dizen missa conventual, y vísperas cantadas todos los días como son obligados. Y si sabeys que alguna, o algunas personas legas están en peccados públicos conviene a saber: amancevados, logreros, exerciendo usura, o logro; simoniacos, hechizeros, encantadores, tablajeros, saludadores, ensalmadores, blasphemos, hereges, apostatas, sacrílegos, o qualesquier otros peccados: o casados dos vezes o en grado prohibido por derecho. O si ay algunos que siendo casados, no hazen vida maridable, estando apartados cada uno de sí; o si sabeys de algunos testamentos, o mandas pías que estén por cumplir; o que alguno tiene algunos bienes de Iglesias, o si algunas personas están por confessar el año passado, o otros, antes. Todo lo qual arriva dicho, y qualquiera otro peccado público, mandamos que dentro del dicho termino nos lo vengays a dezir, y manifestar. Donde no el dicho termino passado, y lo contrario haciendo, pronunciamos en Vos, y en cada uno de vos la dicha sentencia de excomuni3n, y os excomulgamos en estos escriptos, y por ellos. Dada en Motril a veynte y cinco de enero de mill y seyscientos y cinco años.

don Pedro de Castro

Arçobispo de Granada

APÉNDICE II

Edicto de visita, Corleone 1648.

ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 51, reg. 40, fol. 37r-37v.

Havendosi conferito in questa città di Coriglione il molto Illustre e Reverendo Signor Don Lorenzo Raimondo S.J. et V.J.D. Assessore, e Visitatore generale della Gran Corte Arcivescovile della Città, et Arcivescovato di Monreale ad effetto di far la visita, la quale col divino aggiuto intende sua signoria molto reverenda incominciare questa mattina ad hore sedeci; la quale incomincierà more solito nella matrice di questa ditta città, e doppo sequiterà graduatim nell'altre chiese, monasteri, compagnie, oratorij, confraternità, ospitali,

et altri luoghi pij soliti da visitarsi e volendosi la visita fare con le solite ceremonie, e funtioni ecclesiastiche, conforme dispone il ceremoniaro Romano; Per tanto in virtù del presente edicto s'ordina, prevede, e comanda a tutti li Reverendi Preti, e Chierici di questa preditta Città così cittadini, come forestieri, e commoranti in essa nemine esente, che sotto pena di onze quattro d'applicarsi ad opere pie, et altre pene ad arbitrio di Sua Signoria Molto Reverenda pro quolibet conveniente, che questa preditta matina, et in ditta hora 16 s'habbiano e debbiano ritrovare nella ditta matrice chiesa con le loro corte, et insegne, et habito condecante conforme la dignità che tengono, ad esso d'assistere a ditta Visita avertendo ad ogn'uno che le ditte pene per li trasgressori s'exequiranno inviolabilmente, et acciò venga a notitia ad ogn'uno s'ha fatto il presente edicto d'ordine di Sua Signoria Molto Reverenda e s'affiga nelle porte della ditta Matrice Chiesa, et habbia l'istessa forza come si a ciascheduno di ditti Reverendi Preti, e Chierici fosse stato personalmente notificato, et intimato.

Dato nella Città di Coriglione in discorso di visita a 16 di Aprile 1648.

De mandato adm. Reverendi Visitatoris Generalis D. Laurentij Raimondo.

Antonius Giandiluigni magister notari

APÉNDICE III

Visitatio Spiritualis E.mi et R.mi D.ni Cardinalis D. Francisci Peretti de Montalto Archiepiscopi et Abbatis Civitatis Montis Regalis in anno V Ind. 1651.

ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 52, reg. 41, fols. n.n.

Generalis Visitatio facta per Eminentissimum Dominum Cardinalem Don Franciscum Perettum Archiepiscopum huius civitatis et Archiepiscopatus Montis Regalis, In maiori Metropolitana Ecclesia eiusdem Civitatis sub die 17 Septembris V^{ae} Indictionis 1651.

Jhus Maria Joseph

Die XVII Septembris V^{ae} Indictionis 1651.

Generalis Visitatio facta per Eminentissimum Dominum Cardinalem Don Franciscum Perettum Dei et Sanctae Sedis Apostolicae gratia Archiepiscopum Montis Regalis in

maiori Metropolitana Ecclesia eiusdem Civitatis in executione editti Visitationis generalis affixi in loca publica huius Civitatis dati in ea sub die 31 Augusti proximè praeteriti 1651.

In primis dictus Eminentissimus Dominus discessit a Palatio Archiepiscopali processionaliter subtus Baldachinum, associatus a Monacis dictae Maioris Ecclesiae, Canonicis Secularibus, Clericis Seminariorum alumnis et alijs, nec non et a Pretore et Juratis ferentibus hasta dictj Baldachinj et accessit ante Januam maiorem praedictae Metropolitanae Ecclesiae adoravit crucem sibi oblatam a Reverendo Archidiacono, et postea aspersit aqua benedicta omnes circumstantes, et fuit per Dominum Archidiaconum dictae maioris Ecclesiae dictus Eminentissimus Dominus ter incensatus turibulo, et sic fuit per dictos Reverendos Monacos decantatum canticum Zaccariae Prophetae, quod est Benedictus Dominus Deus Israel etc. Intravitque dictus Eminentissimus Dominus subtus dictum—Baldachinum in dicta maiori Ecclesia et accessit usque ad Altare Sanctissimi Sacramenti ante quod Altare oravit, et postea accessit ante Altare maius in quo genibus flexis adorationem fecit, et absoluto dicto Cantico, idem Archidiaconus indutus pluviali albo solitas dicit orationes, post quas dictus Eminentissimus se contulit ad sedem Archiepiscopalem, et sedens ab omnibus praedictis Monacis deinde a Canonicis secularibus, et alijs Presbiteris Clericis, et Alumnis Seminarij habuit obedientiam, et osculum manus et postea dictus Eminentissimus Dominus accessit ad dictum Altare maius, et omni Populo Benedictionem dedit, et deinde genuflexit ante dictum Altare maius, et se preparavit ad Missam, qua preparatione facta indutus vestibis celebravit Missam lectam de Dominica currente, qua finita, et spoliatus dictis vestibis posuit se ante dictum Altare maius, et indutus est stola, cappa violacia, et Mitra simplici, et processit ad absolutionem Mortuorum prout in Pontificalj, et deinde iterum accessit ad dictum Altare maius, et spoliatus dictis Vestibus sedens in Sedi Pontificali ante dictum Altare Concionem habuit ad Populum, qua absoluta accessit ad Altare Sanctissimi Sacramentj, et facta adoratione fuit decantatum per dictos Reverendos Monacos Tantum ergo Sacramentum, et visitavit praedictum Altare modo infrascripto videlicet.

Visitatio Altaris Sanctissimi Sacramenti

In Primis dictus Eminentissimus Dominus visitavit Pissidam Sanctissimi Sacramenti, et fuit ordinatum quod fiat Burza quae possit pendere a collo, thyla argentea intus deorata pro deferenda Eucharistia infirmis.

Item fiant duo parui papiliones albi pro tegenda Pisside.

Item quod clavis Depositum dicti Sanctissimi Sacramenti deorari debeat et quod benedictum Depositum claudatur.

Item quod provideant de stolis et Velis pro Communionem deferenda, et Sacramentis ministrandis.

Item quod in Cantonerijs propre dictum Altare Sanctissimi Sacramenti accomodentur bene duo lamperia cum suis lampadibus.

Et postea accessit dictus Eminentissimus ad fontem Baptismatis et ordinavit quod fiat quedam Burza Violatia nova pro servitio olei infirmorum.

Visitavit sacra olea et eorum Vasa tam pro Infirmis quam pro Catecuminis.

Mandatum item ut imposterum in cemeterio non vendantur ullo pacto res profanae tempore nundinarum.

Presentibus pro testibus Reverendissimo V.J.D. et S.J.D. Don Petro Rincione Vicario Generale, Reverendissimo P. Angelo Crapano Societatis Jesu Visitatore Generale et Illustrissimo.

Die XVIII eiusdem

Prefatus Eminentissimus et Reverendissimus Dominus Cardinalis iterum se contulit in dicta maiori Metropolitana Ecclesia associatus a Reverendis Monacis et alijs et a Capitaneo, Pretore et Juratis huius Civitatis ad effectum sequendi supradictam Visitationem Generalem ut s.a inceptam, accessit ante Altare maius orando, et se preparando ad Missam, et deinde indutus Vestibus celebravit Missam lectam currentem, qua finita visitavit Infrascripta Altaria et Reliquia hoc modo videlicet.

Visitatio Sacrarum Reliquiarum

In Primis visitavit sacras Reliquias, quae erant in dicto Altare maiori, et ordinavit Infrascripta.

Quod pro Capite Sanctae Columbae fiat bases.

Item quod recognoscatur pondus et qualitas Reliquiarum et proecise lignum Crucis recognoscatur an adsit.

Item quod Reliquiarium spinae Domini nostri Jesu Christi.

Item quod Cintura Sancti Thomae de Aquini non possit exire foris, nec relinqui in Domo alicuius Personae absque licentia in scriptis Vicarius Generalis, et quod idem Sacrista dictae maioris Ecclesiae eam personaliter deferat, nec relinquat.

Item quod in uno Reliquiario diversarum Reliquiarum fiat ut dicitur un Vitro novo cristallino.

Et mandavit observari Decretum Synodale quod nimirum in die Sancti Marci Reliquia ostendantur Populo.

Et deinde accessit ad Altare Sanctissimi Sacramenti et ordinavit quod dictum Altare desineatur bene et decenter ornatum et mundum, et quod hoc et coetera Altaria aliquando lactentur.

Et postea accessit ad Cappellam ubi solent manere omnes sacrae Reliquiae, quae est prope Altare Sanctissimi Sacramenti; Intravitque intus dictam Cappellam et fuit reperta bene, et decenter ornatam.

Item dictus Eminentissimus Dominus accessit ad Altare Sancti Ludovici, et fuit ordinatum, quod de novo apponatur lapis sive Altarettum maius, et ponatur in plano, et interim non celebretur Missa nisi tantum in die festivitatis eiusdem Sancti Ludovici apponendo tamen prius in dicto Altare, aliud Altarettum livatizzum.

Post modum vero accessit ad Altare Sancti Hieronimi, et ordinavit quod lintea detineantur limpia, et bene ornata.

Et deinde accessit dictus Eminentissimus Dominus ad armarium Parochorum dictae maioris Ecclesiae, et visitavit libros Mortuorum, Baptizatorum et Disponsatorum. Et mandavit, ut dictum Armarium ammoveatur, et si fieri possit ponatur in quodam cubiculo quod habent paroci sive minus in aliquo pariete insiratur.

Et postea accessit ad Altare Sanctissimi Crucifissi et repertum fuit bene, et decenter ornatum, et tantum ordinavit quod loco lampadis indecentis fiat lamperium aliud, et ponatur ante dictum Altare Sanctissimi Crucifissi.

Item accessit ad Altare Sanctissimorum Crispini et Crispiniani et fuit repertum bene, et decenter ornatum.

Deinde vero accessit ad Altare Sanctissimae Trinitatis et fuit repertum bene, et decenter ornatum.

Accessit quoque dictus Eminentissimus Dominus ad Altare Beatae Virginis Mariae sub vocabulo della Nigra, et fuit repertum bene, et decenter ornatum.

Postea vero dictus Eminentissimus Dominus se contulit intus Cappellam Sancti Castrensis, et eam visitavit, et invenit bene, et decenter ornatam.

Et deinde accessit ad Cappellam Sancti Benedicti, et ordinavit quod amoveatur tabella ante Altare dicti Sancti Benedicti.

Postea vero dictus Eminentissimus Dominus Visitavit Altare Beatae Mariae Virginis sub vocabulo dello Popolo, et fuit repertum bene et decenter ornatum.

Post meridiem dictus Eminentissimus Dominus Cardinalis precedente Cruce et Comitoribus, Monacis, Canonicis, et Magistratu se contulit in sacristiam eiusdem maioris Metropolitanae Ecclesiae huius praedictae Civitatis associatus modo quo supra, et visitavit Jogalia dictae Sacristiae, et ea invenit bene, et decenter.

Et ordinavit quod in dicta Sacristia fiat liber in quo adnotetur nomina Sacerdotis celebrantis et nomina defuncti pro quo celebratur iuxta formam synodi, et Visitationum proecedentium.

Item ordinavit quod Parochi, qui comparverunt pretendentes sextam partem emolumenti campanarum ferant eorum memorialia et fiet Iustitiae complimentum.

Et deinde precedente Cruce ysdemque Comitibus accessit ad Monasterium Patrum Sancti Benedicti illum visitaturum, et primo Visitavit Cappellam Sancti Placiti vocatam Il Capitolo Vecchio et in ea nihil mandatum, et deinde Introivit In Capitulum, et sedens in eo vocavit Reverendos Monacos Virtutes illud in memoriam revocans quod excisi essent a Petra Sancti Patris Benedicti.

Et postea Visitavit refectorium observantiae et clausura et tandem horae tarditate preventus pro hore die dimisit Visitationem.

Presentibus pro testibus Illustrissimo et Reverendissimo Abbas Geloso Vicario Generale, Reverendissimo Padre Angelo Crapanica Visitatore Generale Societatis Jesu et Illustrissimo.

APÉNDICE IV

Visita del Monastero di Santa Maria Maddalena di Corleone, 1574.

ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fols. 53r-56v.

Visita e Riforma di Santa Maria Madalena di Corleone

A di 26 d'Ottovre 1574 3^a Indictionis

L'Illustrissimo e Reverendissimo Don Luis de Torres Arcivescovo di Monreale visitò 'l Monasterio di Santa Maria Madalena della città di Corleone in presentia di Don Luis de Torres Vicario generale di Monreale, di Luis della Torre Vittoria Arcidiacono di Montis Regalis, di Maestro Fra Paolo Venetiano dell'Ordine di S. Domenico e di Don Giacomo lo

Tauro Canonico della Madre Chiesa della ditta città, e confessore della Monache, come testimonij della visita deputati da sua Signoria Reverendissima, e detta che hebbe la messa, fatto un sermone dal Predetto Maestro, et un breve ragionamento da sua Signoria Reverendissima, ricevuta l'obedientia, da loro congregato in capitolo a suono di campanella fece le domande generali, poi visito tutto 'l Monasterio et esaminò particolarmente tutte le Monache ad una ad una, et tutte le cose ben viste, e considerate rinovando alcuni ordini de superiori passati, ordinò gli infrascritti capitoli da osservarsi sotto pene ad arbitrio di sua Signoria Illustrissima, i quali si doveranno leggere alla mensa ogni lunedì.

E prima che le domeniche e feste comandate serrata innanzi la porta dal cappellano possano uscir in chiesa per ascoltar la messa senza intervento d'altra persona di fuori che 'l ministro, e subito se ne ritornino dentro.

Item che si dicano le messe nelli altari dove sono lassate.

Item che non si possa dare a bere, o mangiare cosa alcuna nella chiesa a persona niuna.

Item che quando siano i soldati in Corleone, la porta della Chiesa stia sempre serrata.

Item che la Madre Abbadessa non metta nome a niuna monacha, che non sia di santa.

Item che come prima si possa si faccia 'l parlatorio secondo 'l disegno, perché non si parli più ne parlatorij della chiesa i quali dovranno solamente servire per vedere la messa, e subito si chiudano.

Item che le domeniche, e feste comandate dell'Advento, e Quaresima, e tutta la settimana santa non si parli alle grate.

Item che insino a novo ordine nostro non si possi accettare alcuna nel Monasterio, se non desse dote straordinaria per il bisogno del luogo che ancora sia d'età d'anni dodici.

Item che non possi la madre Abbadessa pigliar la dote avanti la professione, ma che all'interno s'assicuri del vitto a ragione de cinque oncie l'anno al manco, e della dote da pagarseli fatta la professione.

Item che niuna possa far professione minore di 16 anni, e che prima non habbia fatto l'anno della probatione vestita, e che sappia leggere, cantare, et ordinare l'offitio Monastico, e che avanti che si vesta sia esaminata dal superiore, ò da chi esso ordinerà.

Item che non portino le monache visito de' morti loro, e che vadano al choro passati i tre dì, et alla mensa i nove, sotto pena di privatione dell'offitio havendolo, e d'inabilità di poterlo havere per quattro anni.

Item che non possa fare la madre Abbadessa né altra monacha presente niuno.

Item che non entri nel monasterio donna alcuna secolare né altri, che 'l Medico, il confessore, il Bordonaro, et i maschi in tempo di bisogno et accompagnati da alcuna religiosa più antica.

Item che non posa niuna monacha parlare a persona secolare non parente senza la presentia della Madre Abbadessa, o dell'Ascoltatrice.

Item che non si possa cucinare se non per qualche parente ammalato, nella cucina commune.

Item che si tenga molta cura dell'Inferme, e convalescenti non perdonando, a spesa né a fatica.

Item che la lampada stia tutta la notte accesa nel Dormitorio.

Item che in una cassa si conservino dalla Cellalaria le scritture, contratti e conti del Monasterio.

Item che si tenga un libro dell'Abbadessa, nel quale siano gli inventarij distinti della sacristia, Infermaria, dispensa, cucina et altre robbe del Monasterio, e che ad ogni offitalia si sia 'l suo quando entra in offitio.

Item che 'l procuratore debbia dare sicurtà almanco di cento once, et ogni sei mesi i conti e restando debitore di maggior somma di vinti once il resto di più vada in mano della Cellalaria.

Item che le Jacone non escano à parlare con i suoi fuori della clausura.

Item che non escano del Monasterio per dovere ritornarci, se non per essaminarsi avanti di pigliar l'habito, o essendo ammalate per medicarsi in casa di Padre, o Madre e non havendoli, di parente in secondo grado.

Item che si procuri d'havere una donna da bene per lo lavitio, per le galline, et per gli altri servitij la quale non possa uscire della clausura, et uscita una volta, non possa tornare dentro.

Item che si serri la porta della panetteria

Item che si faccia 'l giardino conforme all'ordine dato al Cappellano.

Item viste le gravi, e continue indispositione delle monache per li cibi nocivi da' quali afferma 'l medico loro che procedono, nel vitto osserveranno l'ordine che se li da con questi.

Per questo anno, e fra tanto a nostro beneplacito si confermano le prese[n]ti offitiale cioè:

Sor Mariana Abbadessa

Sor Clementia Priora

Sor Mariana Cellalaria

Sor Batista Prima Decana

Sor Pompilia seconda, e celleraria di casa

Sor Veronica tertia

Sor Francesca quarta

Sor Valeria quinta

Sor Filomena sesta

E s' elegge di nuovo per Maestra de Novitie:

Sor Clementia

Ascoltatrice, ò sotie:

Sor Eccellentia

Sor Pontentiana

Sor Orothea

Sor Claudia

Sor Observantia Sacristana

Sor Elisabetta Sacristana

Sor Micheletta Portara

Sor Prodigia Infermiera

Sor Antonina Infermiera

Sor Domicilla Infermiera

Sor Celestia Infermiera

Sor Limpia Dispensiera

Sor Vicentia Dispensiera

Sor Magnanima Dispensiera

Sor Desideria Dispensiera

Sor Eugenia Oblata portara

Si conferma per confessore e cappellano Don Giacomo lo Tauro canonico della Madre Chiesa di detta città, et si deputano per confessori straordinarij Don Batista Franca canonico, e 'l Padre Frate Agostino de Notho Prior di santa Maria di Savona de Carmelitani quando alcuna li voglia.

Si confermano similmente tutti gli offitiali e servienti del Monasterio, presi i conti minutamente da deputati nell'editto a questo negotio, con la presentia della Madre Abbadessa, et delle decane.

La festa de santi Simone e Giuda, udito 'l vespero cantato dalle Monache, conferì ad alcune Jacone il santo sacramento della confirmatione et doppo haver letto i sopradetti capitoli a tutte le monache congregate a suono di campanella, dalle quali furono accettati promettendone l'esseccutione, fatta una eshortatione da sua s^a R^{ma} di poi diede la generale

absolutione, et sollemnem benedictionem. Nella città di Corleone a 10 di Novembre 1574 3^a
Indictionis

Don Luis de Torres Archiepiscopus Montis Regalis

Locus sigilli

Don Luis de Torres vicario generale

APÉNDICE V

Istruzioni per la visita, 1574.

ASDM, FGO, Sez. I, Serie VI, b. 42, reg. 2, fols. 19r-21r.

Instruzioni per la visita

Editto della visita.

Editto della Cresima.

Littera Pastorale al Clero et popolo.

Littera Pastorale alli Monache.

Istruzioni ai Vicarij Foranei per quello che devino fare, et apparecchiare, et ordinare in occasione della Visita.

Questi sopraditti scritte si mandino almeno giorni quindici innanzi al dì determinato della visita, accioché si possano publicare in due giorni di festa al manco.

L'editto si publichi non solo nelle chiese, ma ancora per modo di bando nei luoghi publici della città e terre.

I Vicarij Foranei mandino risposta della ricevuta di queste scritte, et di haver fatto affigere l'editto ai luoghi soliti per inserirsi negli atti della visita la ricevuta dell'editto et sua affissione.

Prediche.

Orationi delle quarant'hore.

Processioni.

Messa cantata dello spirito santo in giovedì.

Messe private una almeno ogni sacerdoti pur dillo spirito santo.

Un nuntio almanco per prepararsi le cose, acciò che riescano con maggior frutto spirituale pochi giorni prima.

Mandar l'editto del sacramento della confirmatione, acciò che ogn'uno s'apparicchi conformi a quelli ordini.

Apparecchiari i libri necessarij per portari in visita.

La visita passata.

Le Regole delli congregationi.

Dottrine christiane.

Figuri e carte dell'essame di coscienza.

Altri divotioni, libretti, rosarij.

Visitar prima la famiglia.

Instruttione ai Vicarij per conto della Visita

Il Vicario al ricivir dilla littera pastorali, dell'editto della Visita, dell'editto della chresima, et della presenti instruttione, faccia una congrigationi di tutti i confessori, nella quale si facciano leggiri tutti li suddette scritturi, et insieme si facciano tutti capaci di quanta importanza sia la visita et quanto devi ogn'uno per la parti sua aiutarli questa santa attione. Farà legger similmente la instruttione di confessori data nel Sinodo, et ordinarà, che tutti li confessori habbiano copia.

Debbiano tutti per quanto possono preparari, et disporre i popoli a ben confessarsi per comunicarsi poi divotamente, et con frutto per mano di Monsignor Illustrissimo Arcivescovo, et conseguiri la santa Indulgenza.

Li medesime scritturi farà vidiri al Padre Predicatore, se vi sarà et non vi essendo si procuri da qualchi luogo vicino, acciò che nelle publiche predicazioni avisi, et persuada i popoli a confissarsi per comunicarsi come s'è ditto.

Farà il Vicario, che da un Cappillano chi sappia beni et distintamente leggiri dal pulpito in giorno di festa innanzi la predica, o inter Missarum solemnia si leggano li sopraditti scritture, cioè lettera pastorali, editto della visita, et editto della chresima.

Ordinirà similmente, che ditte scritture si leggano da tutti i cappillani nelle loro messe private, che cilibrano negli oratorij, et chiese della terra in giorno di festa fra la Messa, acciò che questo venga in notitia di tutto il popolo, avvirtendo sempre che si legga bene, et distintamente.

Si faranno leggeri ancora per modo di bando nei luoghi pubblici dille città.

A visita ancora li Monache, che facciano orationi, et altre attioni per questo mandiamo affitto.

Farà affigere li editti nei luoghi soliti, et manderà fedi della ricivuta di questi scritturi, et dill'affissioni degli editti.

In questo tempo farà cantari una Missa dello Spirito Santo in giovedì non essendo festa doppia, et ogni sacerdoti celebri una missa privata pure dello spirito santo, et negli altri giorni ni facciano puri commimoratione.

Ordinarà l'orationi delle quarant'hore con publica processioni conforme a gli ordini dati.

Habbia cura particolari che i confessori stiano sempre apparecchiati a sentire le confissioni, pirchè sogliono venire molti, i quali per non trovarsi quella carità che doveria esser nei confessori facilmente si ritirino dal beni, et per causa dei ministri non sono aiutati molti animi.

Siano apparecchiati per la santa Communione tutti quelle cose che sono esprissati nille istruzioni già dati, et tutto il resto, ch'è necessario comi particolari a sufficientia, acqua, vino, et suoi vasi per la purificatione, tovagli, mantili, banchi, lumi, et il luogo.

Sia apparecchiato il luogo ancora per il Sacramento della confirmatione.

Sia apparecchiato ancora il luogo dove Monsignor Reverendissimo havirà da fari i suoi sermoni al popolo.

Avvertirà il Vicario di far sonare tutti li campani, non solo quelle della chiesa maggiore, ma tutti l'altri delle chiesi, e monasterij nell'entrata di Monsignor Reverendissimo acciò che quilli chi sono fuori habbiano notitia dil suo arrivo per venir a partecipar dill'Indulgenza.

Habbia cura di far un Indici di tutti li cosi che s'hanno da consacrari, et binidiri, comi paramenti sacerdotali, o di Altari, comi tabirnacoli, croci, calici, corporali, immagini, et simili, et si vi fossi, o chiesa, o altari, o cimiterio il quali indici prisintarà in tempo, acciò che si dia ordini all'apparato, et al resto.

Ordinarà chi nella sacristia appisi et esposti ordinatamente tutti i paramenti e sacri visti, et in altro luogo siano le croci, calici, veli, corporali, borsi, et altri vasi, così in altro luogo l'ampollini, bacili, campanilli, et il resto.

In altro luogo siano tutti li libri ecclesiastici, comi missali, littionarij, antiphonarij, Rituali, et simili.

Farà che si mostri ancora si vi fosse libro de scrittura o statuti, o constitutioni particolari di quella chiesa, et simili.

APÉNDICE VI

Resulta de visita del Alpujarra, 1575

AHAGr, legajo 127-F, pieza s.n.

Memoria de algunas visitas del Alpuxarra

Resulta de visitas del Alpuxarra

Las iglesias que se an visitado en el Alpuxarra y valle, taha de Horgiba y tahas del Buluduy y Marchena en esta visita que se [h]a hecho por mandado del arçobispo mi señor este año de [15]75 años.

Taha de Marchena

Las iglesias desta taha están en la mesma forma que vuestra ilustrisima señoría las dexó el año de 72 años y mucho peores por el poco cuidado que se tiene de reparallas por estar el reparo de ellas a encargo del duque de Maqueda.

Condenose en el Soduz el cura de aquella iglesia en seis ducados.

En esta taha se condenó al beneficiado de Instinción en diez ducados de pena por grandes descuydos que le hallé ansi en la limpieza y decencia que tenía en todos los sacramentos.

Taha del Boloduy

En esta taha no ay más de dos iglesias. Están razonablemente reparadas aunque no están cubiertas sino con sus colgadizos y están bien hechos y se puede pasar con ellos.

Taha de Luchar

El lugar de Canjayar tiene grandísima necesidad de cubrir aquella iglesia. Los vezinos dan madera y teja para hazer un colgadizo mientras que se cubre la iglesia. Piden veinte ducados para ayuda a serrar la madera y para pagar algunos peones y ellos se obligan a gastar lo que más costare del colgadizo. Ay alcance en el maiordomo de Almoceta, lugar

desta taha, para podérseles dar esto que piden porque es muy necesario hazerse el colgadizo.

Las iglesias de Padules y Almoceta tienen colgadizos. Pueden pasar por agora hasta que de hecho se reparen aquellas iglesias.

La iglesia del lugar de Beyres es iglesia antigua. Por agora puedese pasar en ella.

Condenose al beneficiado Santiago por el poco cuydado del Santissimo Sacramento en dos ducados.

En esta taha se hizo alcance al maiordomo de Padules y Almoceta que es Abidaña sacristán en diez y ocho mil maravedís. Es menester que destos se libren algunos para algunas cosas necesarias desta dichas iglesias para que no aya tanto alcance en el maiordomo. Lo mesmo al maiordomo de Beyres que fue alcançado con nueve mil y tantos maravedís.

Taha de Andarax

En esta taha las iglesias del Fondón, Cotba, Alcolea y Bayarcal tienen colgadizos con los quales pueden pasar por agora salvo Alcolea que se va hundiendo y ay necesidad de hazer otro o reparar aquella iglesia.

Bayarcal es lugar de casi cinquenta vezinos, anejose a Paterna puede estar aquí otro beneficiado porque Paterna tiene cien vezinos y está una legua en lugar del otro y los vezinos piden clérigo que asista en Bayarcal y conbiene que lo aya. Tiene muncha falta de ornamentos.

Taha de Ugijar

La iglesia de Laroles en esta taha se va labrando. Está cubierta la pila y tejada, vase cubriendo la iglesia y la tore asimismo está cubierta y tejada.

En Mayrena abia una iglesia de tapias y pilares de tiempo de moriscos. Ase caydo. Los vezinos quieren a su costa redificalla. Está otra iglesia en el lugar de Almoceta nueva y reparada de[s]pués del levantamiento morisco. Dista la una iglesia de la otra un tiro de vallestra. Asele mandado al cura que diga misa en la nueva por orden de cinquenta maravedís y por complacer a los vezinos no lo haze y conbiene porque aquella iglesia no se pierda que [h]a costado mucho.

Condenose el cura deste partido de Almoceta en seis ducados de pena por cierta mujer.

En Nechite y Micena no ay iglesias. Dizese misa en dos casas viejas. Ay necesidad que se hagan dos iglesias medianas que son lugares de población.

En Darical se [h]a hecho iglesia en la torre mientras se repara la iglesia. Ase cubierto lo alto de la torre con tablas. Es menester se haga porque no se pierda la madera.

Taha de Verja y Dálias

La iglesia de Verja se [h]a cubierto la capilla maior y otros dos del cuerpo de la iglesia. Ay grande necesidad que esta iglesia se acave para el seguro de aquella población. Podriase acavar de aquí a san Francisco dándole dinero al maestro y con los materiales que desta librare y el material de la iglesia de Dálias se podrá hazer la iglesia de Dálias pues [h]a de ser iglesia pequeña y aber grande necesidad de iglesia porque se dize misa en una casa malparada.

En la villa de Adra ay necesidad de agrandar o acrecentar aquella iglesia porque con los ingenios que allí ay es tanta la gente que las dos partes de ella no oyen misa.

Condenose en esta villa un Juan Pedro por amancevado en seis mil maravedís y a ella en destierro

Condenose más en esta villa una mujer por ciertas palabras en seis cientos maravedís.

Condenose otra mujer en Verja en mil maravedís de pena por ciertas palabras que dixo.

Prendiose un [h]ombre por inciesto con su hijastra. Huyó después de preso el [h]ombre y la mujer se embió a la cárcel de Vuestra Señoría.

Taha de Jubiles

La iglesia de Mecina de Buen Varón está cubierta de tablas todo lo que [h]a de quedado para iglesia y tejada la capilla. Ay grandísima necesidad que se teje esta iglesia porque se perderá la madera con las nieves y aguas. [H]a más de dos años que está entablada y si pasa este año se acavará de perder la madera toda.

Lo mesmo es y pasa en la iglesia de Bermul que está ansimesmo entablada y por falta de treinta ducados de launa se perderá sino se le echa.

La iglesia de Castaras está quemada. Dizese misa en lo baxo de la torre y con poca decencia. Está sin cera. Además la sacristia [y] la iglesia sin puerta a cuya causa los perros o lobos desenterraron un cuerpo muerto, y los vagantes y otros animales no salen de la iglesia. Condené al beneficiado en ocho ducados porque tiniendo din[ero] de la fábrica no [h]a puesto puerta en la iglesia aunque fuera de prestado. Hizose alcance de sesenta ducados y mandole que luego del alcance hiziese puertas.

En Lobras, lugar desta taha de Jubiles no ay iglesia porque la que abia era de tapias y se [h]a hundido. Este lugar tiene quatro vezinos. Estos vienen a misa [a] Timen que está cerca.

Notares tiene una iglesia. Esta entre tres vecinos que tenía este pueblo anse despoblado dos de ellos a cuya causa queda esta iglesia algo apartada de la población que es agora. Está quemada. Dizese misa en lo bajo de la torre. Puede pasar por agora.

Taha de Cehel

Murtas y Turón. Están las iglesias quemadas. Son pequeñas y con poca cosa se poderan remediar. Ase destechado la iglesia del lugar de [Dohiar?] anejo destes lugares y con la madera desta iglesia se podrá reparar la madera destas iglesias porque en [Dohiar?] no ay población.

En Xorailata se [h]a entablado toda la Iglesia. Está tejada la capilla. Conbiene tejarse lo que resta porque no se pierda la madera y la iglesia es pequeña.

Almejijar está la iglesia quemada y tiene la mesma necesidad que las demás.

Taha de Fereyra

La iglesia de Portugos se [h]a retejado. Queda una nave descubierta. Ay madera aserada en la iglesia para cubrilla y conbiene antes que se gasta la madera.

La iglesia de Pitres está quemada. Dizese misa en una nave mal techada y de poca capacidad. Estase haziendo madera para lo que se [h]a de cubrir desta iglesia.

En Micena de Fondales está la iglesia quemada. Quedé en pie la capilla maior. Está mal retejada y adereçandose aquella capilla. No [h]a menester más [la] iglesia. Conbiene que esto se haga luego antes se acabe de hundir y perder aquella capilla.

En Busquistar y Trebelez pasa lo mesmo que en las demás iglesias quemadas.

En Bubion y Pampanyra están razonables y pasaderas por agora no es menester retejarlas

Taha de Horjiba

Las iglesias desta taha están reparadas para poderse pasar agora de presente que son Soportujar, Barjal y Carataunas y Canoñar y Benicalte. La iglesia de Alvacete que es la iglesia principal tiene grande necesidad de hazerse porque se dize misa en una nave de la iglesia muy a peligro y no cave la metad de la gente. Está la madera para esta iglesia

aserada inpilada en la iglesia más de dos años. Vase haziendo ladrillo y teja para cubrirse y ay parete de ladrillo en la iglesia.

En los anejos está un clerygo canario de nacrin. Es muy inquieto y trae aquella taha a revuelta con el señor. Dize palabras pesadas y metese en las cosas del gobierno y aunque se lo ha reprendido el vicario no ay enmienda en él. Castigose en dos ducados de pena por la poca decencia del sacramento del olio y crisma. Conbiene mudallo de allí y puedesele dar el sacerdote de Cadiar y él está contento de irse de allí.

El valle

En las iglesias del Valle, sola la de Pinos y Reztabal están con unos colgadizos de poca capacidad y mal hechos. Todas las demás iglesias de todo el Valle de diez y ocho que son están reparadas y sin necesidad por agora.

En Lanjaron se castigó un clerygo nuevo que fue allí por beneficiado en quatro ducados por la poca decencia ansi del santissimo sacramento como del sacramento del olio y chrisma.

Al cura que sirve en Pinos se condenó en dos ducados porque no tenía libro para quantas ni para asentar bautis[mo], velaciones y enterramientos.

Al beneficiado de Niguelles condené en quatro ducados porque el sacramento del olio y chrisma estava derramado y no lo tenía en custodia.

El beneficiado de Veznar no asiste en su iglesia a cuya causa se an muerto dos o tres sin confision y sacramentos. No estuvo a la visita porque dizen que estava malo. En Granada llamase Escobar y en su ausencia le condené en diez ducados.

Condenose un vezino de Conchar en seis cientos maravedís de pena por amancebamiento.

En el lugar de Paterna se tomaron quantas a Diego de Bera de la cobrança de los habizes de aquel lugar que estava a su cargo la cobrança de ellos. Hizosele cargo de treziento ducados. Dio en descargo ciertas ditas [sic] que estavan por cobrar y de ciertos reparos que hizo en la iglesia y queda al cançado que deve de dinero que esta en su poder en mas de zien ducados. Removiose la cobrança ansi de reçagos como del año pasado que se deve todo y diose al venefiçado del lugar que esta bien parada.

APÉNDICE VII

Visitatio Casalis Planae Graecorum Anno 1574 3a Indictionis.

ASDM, FGO, Sez. I, Serie VII, b. 46, reg. 5, fols. 2r-5r

Die 14 Octobris 1574 3^a Ind.

Ill.mus et R.mus in Christo pater et Dominus don Ludovicus de Torres Dei et Apostolicae sedis gratia sanctae M.R. ecclesiae Archiepiscopus Camerae Apostolicae clericus regiusque consiliarius visitavit oppidum casalis planae Graecorum uni sequenti die, commoratus visitationem absolvit prout infra et primo die veneris is praedicti mensis summo mane accessit ad matrem ecclesiam S.ti Demetrii, ubi audita missa graeco ritu a Don Demetrio Bulgario, vicario foráneo ipsius oppidi sollemniter decantata fecit sacrificium misae et contulit sanctum sacramentum confirmationis infantibus latinis, descriptis in libro nominibus eorum.

Primo visitavit venerabile sacramentum eucharistiae praesentibus don Ludovico de Torres J.V.D. et Vicario generali Montis Regalis Ludovico de la Torre Victoria doctore theologo et archidiacono M.R. don Demetrio vicario praedicto, magistro f. Paulo Veneto licentiate in theologia ord. praed. et presb. Francisco de Petro latino tamquam testibus visitationis a sua R.ma dominatione deputatis, meque Antonio Cirinzio magistro notario ordinario civitatis et Archiepiscopatus M.R. et invenit in eodem tabernaculo servari latino et graeco ritu confectum.

Mandavit a latinis confici custodiam argenteam pro servando sacramento.

Item ab utrisque latinis et graecis duplex vasculum argenteum pro deferendo sacramento infirmis.

Item aptari ex linteo corporalis capsulam cum suo coopertorio reponendum custodiam.

In ceteris reperit tabernaculum et altare decenter ornatum cum lampadibus accensis ex piorum eleemosynis.

Visitavis fontem baptismatis et mandavit gradum dirutum prope fontem refici.

Visitavit olea et mandavit fieri ampullam stanneam distinctam ab ampullis Chrismatis et olei cathecumenorum pro deferendo oleo infirmorum.

Visitavit arcas in quibus ornamenta servantur tam pro latino presbytero, quam pro graecis sacerdotibus. Mandavit presbytero latino comparari calicem argenteum loco stannei.

Item ad usum presbyteri latini deferri paramentum a sacristia M.R.

Item omnium quae in dictis arcis servantur confici inventarium.

Item ibidem servari libros baptizatorum, confirmatorum, matrimoniorum et mortuorum.

Item benedici aquam singulis diebus dominicis.

Visitavit societatem s.mi sacramenti, habet redditus unius oz [onzas], et circiter centum confrates qui conferunt in ingressu tres tts [tarì] et quolibet anno singulos carlinos qui assidunt ad summam oz duarum vel circa quae erogatur in expensas sollemnitatis corporis Christi, et alias associantur s.mum sacramentum, quando infirmis defertur. Societas administratur a duobus procuratoribus, qui in praesentia sunt Marcus Bua, et Joseph Matranga que Georgij.

Reperit graecos sacerdotes nullos habere redditus sed quolibet anno a quocunque foculari tumulum frumenti et tts unum illis dari, latino autem sacerdoti a latinis oz sex et alias eleemosynas ministrari.

Mandavit Capitaneo et Juratis pro tempore ut curent, presbyteris absque dilatione solvi mercedem promissam et expendi in fabricam pecunias ad dictum effectum ab incolis expositas et promissas.

Visitavit ecclesiam s.ti Georgij, cui graeci sacerdotes inserviunt, nullos habet redditus.

Mandavit amoveri tabernaculum ab altari, ubi s.mum sacramentum tempore quadragesima servari consuevit, et amplius non servari.

Item perfici fabricam.

Reperit altare decenter ornatum.

Visitavit in eadem ecclesia confraternitatem s.ti Jo:Baptistae, nullos habet redditus et confratres circiter sexaginta qui conferunt quolibet anno singuli tts. 3 qui communiter ascendunt ad summam decem oz quae erogantur pro maritanda orfana, quam in oppido omnium pauperrimam inveniunt. Administratur societas a duobus procuratoribus qui in praesentia sunt Vitus Matranga et Cola Bona.

Visitavit ecclesiam s.ti Viti, cui graeci sacerdotes inserviunt, nullos habet redditus.

Mandavit deinceps latinum praesbyterum in ea ecclesia missam dicere et sacramenta latinis ministrare et ne graecus presbyter in ecclesia latina nec latinus in graeca celebret.

Item emi tabernaculum pro sanctissimo sacramento, fieri fontem pro aqua baptismi et alia comparari necessaria.

Item iuxta declarationem domini episcopi suffraganei et domini archidiaconi M.R. visitoris generalis domum a Donato Vitio relictam matri ecclesia s.ti Demetriij pertinere ad presbyterum latinum constituto censu tts quattuor super quascumque domuncularum ad latera ipsius dom[us].

Visitavit ecclesiam s.tae Mariae de Laureto extra oppidum fabricatam a Theodoro Parrino alias stamato, sed nondum perfectam, persuasit incolis, ut confecta nota eorum qui volunt eleemosynas in id operis tribuere, curet quam primum absolvi.

Item cappellam illi cintiguam S. Pauli erectum a Philippo Parrino similiter adhuc non absolutam quem hortatus est ut illam perfici mandet.

In ecclesiam s.ti Nicolai extra oppidum dotatum a que Joanne Graeco in oz una cum onere unius missae quolibet die jovis. Cappellanus est don Demetrius Bulgarus vicarius praedictus. Provisio spectat ad Archiepiscopum M.R.. Mandavit restaurari.

Finita visitatione ecclesiarum et confraternitatum, ulterius procedendo mandavit ne deinceps sacramentum ad infirmos de nocte deferatur nisi ex urgenti causa.

Item ut omnes debeant confiteri ante feriam quintam in coena domini.

Item presbyteris graecis ut in canone pro summo Pontifici et Archiepiscopo Montis Regalis specifice orent.

Item ijsdem ut quilibet hebdomada sua servitia debita ecclesia diligente persolvat.

Item non fieri in ecclesia parlamenta, confabulationes, negotia, ludos, sub poena tts sex pro quocumque qualibet vice applicandorum fabricae matris ecclesiae.

Item reputatrices in posterum in ecclesijs nullo pacto permitti sub poena pro prima vice uncius oz, pro secunda quattuor applicandarum fabricae ut supra.

Item a nemine teneri iuxta ecclesias animalia sub poena tts quindecim applicandorum ut supra.

Item non aperiri sepulturas absque licentia et praesentia procuratoris sub poena tts quindecim applicandorum ut supra.

Item violantes festa expignorari in carolinis quindecim pro qualibet vice applicandorum, ut supra.

Item in absentia presbyteri latini quando contigerit filium latini a graeco sacerdote baptizari, non conferri sacramentum confirmationis post baptismi iuxta eorum ritum.

Item nullos servientes ecclesiae nisi actu deserviant gaudere ecclesiastico privilegio, declaravit autem huiusmodi servientes esse in presenti

Petrum Borsam

Josephum Matrangam

Gerardum Figlium

Georgium Bovi.

Item personis ecclesiasticis nullam posse inferri molestiam ab officialibus temporalibus, absque facultate superioris ecclesiastici sub poena tts quindecim applicandorum ut supra.

Item pro debitis civilibus neminem posse diebus festivis ante meridiem, capi et carcerari.

Item ne supradictis diebus festivis ante vigesimam secundam horam celebrentur aliqui contractus sub poena carolenorum quindecim applicandorum ut supra.

Item Macellarijs et alijs esculenta vendentibus, ut prius illa clericis quam laicis vendant sub poena tss sex applicandorum ut supra.

Item ne possint celebrari contractus in materia furmentaria in quibus tractetur de vecturis seu portaturis et similibus ad evitandas palliatas usuras sub poena excommunicationis et tss decem pro qualibet salma. Quoad dogmata vero.

Deinde visitavit presbyteros in vita et moribus habita prius diligenti informatione et nihil animadversione dignum inventum est.

Examinavit Presbyterum Franciscum de Petro latinum quem reperit satis idoneum et probum eumque latinorum confessionibus audiendis deputavit.

Fuerunt similiter a Magistro f. Paulo Veneto praedicto linguae graecis perito coram ipso R.mo examinati.

Don Demetrius Bulgarus Vicarius praedictus

Presbyter Symeon Stanizza ex Negroponte

Presbyter Nicolaus Flocca

Quos etiam reperit idoneos et pro confessionibus audiendis approbavit.

Facta insuper diligenti inquisitione de concubinarijs nullos reperit.

De inimicitijs et inconfessis in Paschate cum quibus casibus consuledum reperisset.

Primo induxit notarium Lucam Dulcem et notarium Joannem d'Orsa ut fierent amici et sic in eius praesentia adinvicem se fuerunt amplexati.

Item illos de Matranga et de Guzottis interquos erant graves inimicitiae propter homicidium commissum in persona Petri Matranga.

Item Vitum Matrangam et notarium Lucam Dulcem.

Item eundem Vitum et Antonium Clieger.

Item Lucam Mandalam et Colam Matrangam.

Item Antonium La Lima bottarum et Mariam eius uxorem ut remitterent mortem filij coram notario et testibus et cum essent inconfessi promisserunt quam primum confiteri.

Item Dominicam exorem Alexij figlij ut remitterent mortem Golemi eius filij Laurentio Mangiacavallo coram notario et testibus.

Item Franciscum Terse inconfessum, ut confiteretur.

Quibus per actis populo benedicens discessit die 16 octobris 1574 3a Indictionis.

Don Ludovicus de Torres Archiepiscopus Montis Regalis.

APÉNDICE VIII

Misión del año 1657

AASCGr, Libro de misiones que los señores Abbad y Canonigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745), Armario metálico II. fols. 69r-71v.

[Margen izquierdo:] Hicose esta mission a costa de los señores porque la comunidad no tubo dineros de prompto para hacerla

En 12 de nobiembre de 1657, lunes al amanecer salieron deste s. monte a mission con licencia del señor don Joseph Argaiz arzobispo de esta ciudad, los señores don Pablo Ximenez Alexandre i doctor don Juan de Xerez Ionate canónigos deste s. monte, i los señores beneficiados licenciado don Baltasar de Rienda i licenciado don Zecilio Ruiz, que por su notoria virtud fueron elegidos para ayudar a tan s. exercicio. Llegaron el primer dia a Lanjaron donde, aunque estubieron de paso se hicieron muchas confesiones i algunas mui necesarias. El segundo dia llegaron a Cadiar donde corrió voz que pasábamos a mission i ubo no menor concurso de confesiones que en el lugar antecedente desde el amanecer hasta las nueve de la mañana con tanta devoción i afecto que no nos dejaban salir del lugar i como salimos a este apostólico exercicio a buscar almas que ganar a Nuestro Señor i ellas nos salían al encuentro a buscarnos a nosotros fue forzoso no dejarlas desconsoladas porque entre ellas ubo confesiones de mucho fruto. Salimos deste lugar para Adra donde comenzamos nuestra mission. Fuimos recibidos de la jente del lugar con agrado i devoto afecto. Avisamos por las casas (como es de costumbre) para que se juntasen aquella noche al sermón el qual hizo el señor don Pablo Alexandre i todas las noches se hizo plática i reço el rosario como es costumbre, i quedó establecida esta devoción en este i los demas lugares. Confesaron i comulgaron hasta la gente de la mar porque un dia por la tarde se les fue a hacer plática especial i ubo confesiones de extraordinario fruto i bien espiritual.

Sabado 17 de dicho mes acabamos en este lugar i pasamos a Turon donde fuimos recibidos del cura con mucho amor i charidad i aunque llegamos mui de noche avisamos por las puertas de los vecinos, lo qual causó grande devoción al pueblo i deseo de aprovechar i lograr la occasion que Dios Nuestro Señor les avia traido por las puertas; hiçoles la plática el señor don Pablo Alexandre exortando con exemplos a hacer buenas i enteras confesiones de sus peccados i aprovechó mucho por el éxito que se experimentó en ellas, i para que más se estendiese este bien espiritual embiamos a un compañero nuestro el

día siguiente despues de medio dia a otro lugar cercano llamado Meninar para que a un tiempo se hiciese fructo en ambas partes, i ubo este dia doctrina por las calles con gran devoción del pueblo i despues hiço la plática el señor licenciado Ruiz i quedó la jente mui fervorosa i aprobechada, i por ser pocos los que quedaban sin confesar, se quedó solo el dicho en este lugar para acabarlo i pasamos a Murtas el lunes por la tarde el señor don Pablo Alexandre i el doctor Xerez con que a un tiempo se estaba predicando i sermoneando la divina palabra en tres lugares juntamente, i aunque en este dicho lugar por estar la mitad de la iglesia derribada tubimos grande incomodidad por la obra que actualmente se estaba haciendo; con todo eso la gente con mucha más incommodidad asistió a las pláticas con tanta devoción que muchos estaban fuera de la iglesia para oírlas por ser el concurso de casi toda la gente, i con la misma devoción continuaron las demas noches i quedó el s. monte con tanta opinión i estimacion en sus coraçones que quando salimos deste lugar nos fueron muchos acompañando sin podernos despedir sin grande sentimiento suio i tanto que se estuvieron en el camino sin quererse bolver muchos hasta que nos perdieron de vista en el camino. De aquí salimos para otro lugar llamado Cojaiar donde estuvimos dia i medio, i el segundo dia fue el señor licenciado Ruiz a otro lugar corto llamado Mecinilla del Tedel donde al principio fue recibido con poco afecto i despues de averles predicado fue tanto el amor i devoción que causó con el sermón que todos se confesaron i quedaron mui aprobechados de solo medio dia que el dicho estuvo en este lugar. Luego nos juntamos todos en Joraiata donde padecimos mucho por la inclemencia del tiempo de aguas i frios grandes que nos hiço, pero no por eso se minoró el fruto que íbamos buscando, porque aunque la jente era mucha i los barrios distantes de la iglesia acudían con tanta devoción que muchas vezes llegaban mui mojados de la mucha agua que llobia continuamente sin que esa fuera bastante impedimento ni suficiente para apagar la sed insaciable que tenian de la doctrina i pasto espiritual que en nosotros reconocían porque solo en este lugar comulgaron quatrocientas personas que se sacó por el numero de las formas que se hicieron; i por ser muchos los lugares que se andubieron en esta mision no se habla de cada uno en particular por no hacer molesta la relación.

Los lugares que se andubieron de más de los dichos son los siguientes: Iator, Iejen, Valor, Nechite, Mecinilla, su anejo, Jubal, Mairena, Chirin, Lucainera, Darrica[1], Meninar, Mecina de buen varon, Cadiar, Narila, Almejijar, Alcazar, Frejenite, Rubite, Olia, Lujar, Gualchos; i en Orjiba i el Padul, aunque uno de nuestros compañeros estuvo de paso i tubo en ambos lugares más de ciento i cinquenta personas de confesion i algunas confesiones mui necesarias porque en particular en el Padul acudieron desde las dos de la mañana hasta

la una de la tarde movidos de la plática que la noche antes se les hiço. Los casos más particulares que ubo en esta mision fueron los siguientes:

1. El primer caso fue de cierto hombre que avia más de veinte años que callaba pecados contra naturaleza i estaba desesperado de salvarse i tan ciego en estos vicios i tan endurecido su coraçón que desenfrenadamente se daba a quantos vicios el demonio le proponía. Este hombre, después de aver oido un exemplo de los castigos que Dios hace por callar peccados en la confesión se convirtió la dureza de su coraçón en grande ternura i lagrimas, i confesó enteramente con grande dolor de su alma i con propósito firme de hacer nueba vida.

2. El segundo fue de una mujer que por averse dejado llebar libianamente de la conversacion de un mancebo, tubo un hijo de él i porque no se supiera su pecado se salió a parir a el campo i en un muladar mató i enterró la criatura sin bautizarla, i calló muchos años este pecado.

3. El tercero fue de otra muger amancebada de muchos años que estaba tan ciega en este vicio que el demonio le traia grandes tentaciones de matar a su marido para casarse con el adultero, i aunque conocía la gravedad de este delito mas era tanta la afición i amor que el demonio avia encendido en su coraçón que un dia se arrojó a ejecutar este delito i lo calló en muchas confesiones.

4. El quarto fue de otra mujer que por aver consentido algunos pecados poco graves con su mismo padre llegó a estar mucho tiempo amancebada con él, del qual tubo un hijo i calló muchos años este peccado.

5. El quinto fue de otra muger en quien el demonio encendió tanto el vicio de la desonestidad i lujuria que llegó a tener parte con su proprio hijo i en varias confesiones que hiço en su vida iba a confesar este pecado i no podia decirlo hasta que en una de nuestras pláticas que oio fue tanto el temblor que concibió en su coraçón que por ser los confesores forasteros se animó a decir su pecado con determinación que estaba de tenerlo oculto siempre por no decirlo a confesor que la conociese.

6. El sexto caso fue de cierto hombre en quien el vicio de la desonestidad avia criado tantas raices que andaba imajinando nuevos i extraordinarios modos de este infernal apetito tanto que llegó casi a secarse i estuvo más de treinta años haciendo malas confesiones por tenerle estos endemoniados deleites totalmete olvidado de Dios hasta que su Magestad con su misericordia le trujo a una de nuestras pláticas de que salió tan convertido que llegó a confesarse con grande dolor de sus muchas culpas i quedó ganada i mui aprovechada esta alma.

7. El séptimo es de una doncella que haciendo vida mui penitente i frequentando los sacramentos dos i tres veces en la semana, quando se ponía en oración mental recibia de Nuestro Señor continuos impulsos para que confesase un peccado mortal que siempre callaba en las confesiones i lo avia callado casi toda su vida i aunque en la oración Nuestro Señor le daba varias ilustraciones en su entendimiento i inspiraciones en su voluntad, pero quando llegaba a los pies del confesor nunca tenia animo ni se atrebia a decir aquel peccado hasta que una noche oiendo una de nuestras pláticas fue tanto el miedo que concibió con el exemplo en que se refirió los grandes castigos que Dios hace a los que desta suerte hacen confesiones sacrílegas que turbada llegó a los pies de uno de nosotros i començó su confesion con grande arrepentimiento i quedó su alma con notable consuelo. Sacada aquella espina que le atrabesaba el coraçon tantos años, i mui agradecida a Nuestro Señor que le avia esperado tanto tiempo i traído por sus puertas la occasion que le abrió los ojos de su alma dándole luz para salir de tan antiguas tinieblas como avia padecido en lo interior de su alma.

De donde se infiere que los señores que van a misiones es necesario encargarles que en los lugares cortos donde no se predica más que una noche hagan la plática de los peccados callados en confesion para que con el exemplo que se dijere abran los ojos los ignorantes i jente de corta capacidad para que no callen pecado mortal en la confesión, porque en no ponderandose mucho esto les hace poca fuerza a la gente rustica i se frustra nuestro trabajo en algunas personas lo qual puede ser causa de su condenacion, i aun en los lugares grandes, donde se predica muchas noches, es también conveniente que la primera plática sea de las partes i requisitos que [h]a de tener una buena confesion i principalmente explicándoles con claridad i distinción dos cosas: la primera, la disposicion i arrepentimiento con que deben confesar sus pecados, advirtiéndoles no de paso como suele hacerse, sino con mucha claridad que sepan ser esto lo principal de la confesion i que nunca esperen a tener dolor de sus culpas quando estén a los pies del confesor porque de ordinario en los lugares confiesan los curas con mucha priesa i no esperan más que con summa brevedad oír los peccados por poder despachar toda la jente; i asi se les [h]a de aconsejar que antes se pongan delante de Nuestro Señor pidiéndole perdón de sus culpas i proponiendo la enmienda de ellas, advirtiéndoles con mucha enerjia que no basta decir esto vocalmente, sino con el alma i de coraçon. Porque por esta parte pueden ser invalidas muchas confesiones en semejante jente por estar introducido en los confesores el no cuidar más que de oír los peccados de los penitentes atendiendo solo al officio de juez que exercitan i no al de medico i maestro que no es lo menos principal. La segunda parte que se les debe explicar no con menos claridad i eficacia que la primera es la integridad de la

418

confesion no callando ningún peccado mortal por vergüenza, i aquí entra bien uno de los exemplos tocantes a esta materia, i aun en las noches siguientes es bien tocar algo de este punto porque muchas personas vienen algunas noches que faltan otras i soi testigo de aver llegado a mi, muchas veces, confesiones de peccados callados aun a los mismos compañeros con quien [h]e ido, con los cuales no los an querido confesar hasta que despues de dos o tres pláticas se [h]a hecho otra tocante a este punto. Con que importa infinito que los superiores de esta comunidad hagan esta advertencia a los que ban por predicadores de la mision.

No se ponen aquí más casos particulares que sucedieron en esta mision porque fueron tantos que si se ubieran de referir todos fueran innumerables, porque solamente uno de los que fuimos tubo más de trecientos de peccados callados en muchas confesiones invalidas i tanto que en medio día sucedió ver de ser todas confesiones deste genero sin intermisión de donde se infiere el summo aprecio que devemos hacer de tan santa obra i que aunque se cerraran las puertas de la iglesia i cesaran todos los officios divinos no se avria de omitir exercicio tan apostólico aunque más el demonio lo estorvase con raçones al parecer prudentes (como lo [h]a estorvado muchos años que se an omitido las misiones en el s. monte) i quanto todo cesara por emplearnos en obra tan eroica ganaramos mucha honrra i gloria con Dios i con el mundo, i tengo por cierto que todo el infierno nos hace grandissima guerra todos los años por este tiempo por impedirnos la maior obra de caridad que es imaginable, de que tendremos extraordinario premio en la otra vida, i en esta mucha abundancia de auxilios sobrenaturales nosotros i los demas señores que aiudaren i concurrieren a que ningún año se omita un bien espiritual que no se sabe ponderar con la fuerza que se debe sino es quando se está actualmente practicando.

FUENTES

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

ARCHIVO DE LA ABADÍA DEL SACROMONTE DE GRANADA

AASCGr, *Libro de misiones que los señores Abbad y Canonigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745)*, Armario metálico II.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE GRANADA

AHAGr, cajas de archivo:

- legajo 122-F(A)/2. 1643. *Visitas pastorales en varias parroquias.*
- legajo 122-F(A)/17. 1629. *Visita obispado de Almeria.*
- legajo 127-F/1. 1600. *Visita de la villa de Iznalloz y de Piñar.*
- legajo 127-F/2. 1593. *Visita de la villa de Motril.*
- legajo 127-F/3. 1605. *Visita de la villa de Motril.*
- legajo 127-F/4. 1602. *Visita de la villa de Motril.*
- legajo 127-F/5. 1591-1593. *Visita de la villa de Motril.*
- legajo 127-F/7. 1600. *Visita del lugar de Huétor Vega.*
- legajo 127-F/8. 1600. *Visita del lugar de Ugíjar la Baja.*
- legajo 127-F/9. 1600. *Visita del lugar de Gójar.*
- legajo 127-F/10. 1600. *Visita de las Villas.*
- legajo 127-F/10 1600. *Visita del lugar de Huétor Santillán.*
- legajo 127-F/11. 1600. *Visita del lugar de Víznar.*
- legajo 127-F/12. 1600. *Visita del lugar de Cogollos.*
- legajo 127-F/13. 1600. *Visita del lugar de Maracena.*
- legajo 127-F/14. 1600. *Visita del lugar de Güevéjar.*
- legajo 127-F/15. 1600. *Visita del lugar de Pulianas.*
- legajo 127-F/16. 1600. *Visita del lugar de Peligros.*
- legajo 127-F/17. 1600. *Visita del lugar de La Zubia.*
- legajo 127-F/18. 1600. *Visita del lugar de Ugíjar la Alta.*

- legajo 127-F/19. 1593. *Visita Alpujarras (Almería)*.
- legajo 127-F/21. 1578. *Información sobre la fundación del Convento de la Victoria de Motril*.
- legajo 127-F/23. 1600. *Cofradía de las Animas de Íllora*.
- legajo 127-F/24. 1600. *Títulos de sepulturas Íllora*.
- legajo 127-F/25. 1591. *Información de Cogollos*.
- legajo 127-F/27. *Hospitalero Hospital Íllora*.
- legajo 127-F/28. 1596. *Visita al lugar de Quéntar*.
- legajo 127-F/29. 1596. *Visita al lugar de Alhendín*.
- legajo 127-F/32. 1593. *Resulta de la villa de Motril*.
- legajo 127-F/33. 1591. *Visita a los lugares de Gabia Grande, Alhendín, Cogollos, Colomera, Iznalloz*.
- legajo 127-F/34. 1600. *Beneficiados de la Provincia de Granada*.
- legajo 127-F/35. 1591. *Causas por las que es mal visto el cura de Colomera*.
- legajo 127-F/37. 1621. *Íllora. Cargos contra el licenciado Melchor Fernández*.
- legajo 127-F/39. 1621. *Íllora*.
- legajo 127-F/40. 1647. *Lugares de la Vega*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1575. *Resulta de la visita del Alpujarra*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1591. *Visita Salobreña, Almuñécar, Motril y anejos*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1591. *Visita Alpujarra y Villas*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1594. *Visita taha de Marchena*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1596. *Visita Cogollos*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1602. *Motril*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1602. *Visita de la Costa*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1603. *Visita de la Costa*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1605. *Visita de Moclín*.
- legajo 127-F pieza s.n. – 1605. *Información secreta Moclín*.
- legajo 220-F pieza s.n. – 1621. *Visita realizada a los maestros y maestras de las escuelas de niños y niñas de la ciudad de Granada*.
- legajo 329-F/1(1). *Visita pastoral a las Iglesias parroquiales de las Alpujarras tras la Rebelión de los moriscos de 1568*.

AHAGr, *Libros de licencias y despachos (1642-1652)*, libros de archivo, caja n. 25 (2).

ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI MONREALE “GIUSEPPE SCHIRÒ”

ASCM, fondo arcivescovile, sezione II, serie V:

— busta 32, n. 5. *Visita 1643.*

ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI MONREALE

ASDM, fondo governo ordinario, sezione I, serie VII:

— busta 42, n. 2. *Decreti generali et stato personale della diocesi di Monreale fatti per ordine dell'Illustrissimo Reverendissimo Ludovico II Torres (1596).*

ASDM, fondo governo ordinario, sezione I, serie VII:

— busta 46, n. 5. *Liber Visitationis di Ludovico Torres (visita di: S.Cataldo di Palermo; Abbazia di S.Maria di Altofonte; Casale di Piana dei Greci; Corleone; Bisaquino; Bronte; Abbazia S.Maria di Maniaci; S.Castrense di Monreale; S.Maria Maddalena di Corleone; Monastero del Salvatore di Corleone; Monastero di S.Nicolò di Bisaquino; Monastero del Salvatore di S.Marco; Disposizioni per i monasteri delle diocesi) (1574-1575).*

— busta 47, n. 6. *Pitazzi e visite del Monastero del Salvatore di Corleone (1574-1595).*

— busta 47, n. 7. *Pitazzi di visita di Corleone dal 1574 (1574-1596).*

— busta 47, n. 8. *Pitazzi di visite fatte al monastero del SS.mo Salvatore di S.Marco (1574-1597).*

— busta 47, n. 9. *Pitazzi di visite fatte a Piana dal 1574 (1574-1594).*

— busta 48, n. 10. *Pitazzi di visite del Monastero di S. Nicolò di Bisaquino (1574-1596).*

— busta 48, n. 11. *Visite pastorali del Monastero della Maddalena di Corleone (1574-1596).*

— busta 48, n. 12. *Visitatio Oppidi Bisacquini (1574-1605).*

— busta 48, n. 13. *Visita di Bronte, Maniaci e della chiesa di S. Clemente in Messina (1574-1598).*

- busta 48, n. 14. *Ludovico I Torres – Sacra visita di Monreale (1577-1596).*
- busta 48, n. 15. *Visita pastorale di Corleone (1583).*
- busta 49, n. 16. *Visite pastorali di Bisacquino (1590).*
- busta 49, n. 17. *Ludovico II Torres – Sacra visita di Monreale (1596).*
- busta 49, n. 18. *Visita di Piana Giacomo Gotto (1599).*
- busta 49, n. 19. *Visita arcivescovile di Ludovico II Torres (1606).*
- busta 49, n. 20. *Liber ultimae visitationis Archiepiscopi Ludovici Secundi Cardinalis de Torres (1607).*
- busta 49, n. 21. *Visita del Seminario di Monreale (1611).*
- busta 49, n. 22. *Visita pastorale di Corleone (1613).*
- busta 49, n. 23. *Visita pastorale di Monreale (1618).*
- busta 49, n. 24. *Liber visitationis Anni 4a Ind. 1621.*
- busta 49, n. 25. *Visita pastorale del Seminario fatta dall'arcivescovo Venero.*
- busta 49, n. 26. *Liber actorum visitationis civitatis et Dioecesis Montis Regalis (1619).*
- busta 50, n. 27. *Liber actorum visitationis civitatis Montis Regalis et Dioecesis (1622).*
- busta 50, n. 28. *Liber actorum visitationis (1623).*
- busta 50, n. 29. *Liber actorum visitationis seu visionis computorum civitatis Montis Regalis (1623-1626).*
- busta 50, n. 30. *Liber Actorum visitationis Anni XI Ind. 1627 et 1628.*
- busta 50, n. 31. *Liber actorum visitationis Anni XIII Ind. 1630.*
- busta 51, n. 32. *Liber Actorum visitationis (1631).*
- busta 51, n. 35. *Visita fatta nel 1633 dall'Abbate Alaimo, Vicario Capitolare a: Maniaci, Bronte; Bisacquino, Corleone, Piana dei Greci, Paco, S. Michele della Placa.*
- busta 51, n. 36. *Liber visitationis anni 11a Ind. 1634 – Parco, Piana, Bisacquino, Corleone (Raccolta Millunzi).*
- busta 51, n. 37. *Visita di Bronte del Cardinale Cosimo de Torres (1637).*
- busta 51, n. 38. *Visita di Bisacquino del Cardinale Cosimo de Torres (1637).*
- busta 51, n. 39. *Atti della visita dell'anno XIII Ind. 1639 et 1640.*
- busta 51, n. 40. *Liber visitationis civitatis anni primae Ind. 1648 Civitatis et status Montis Regalis.*

- busta 52, n. 41. *Visitatio Spiritualis E.mi et R.mi D.ni Cardinalis D. Francisci Peretti de Montalto Archiepiscopi et Abbatis Civitatis Montis Regalis in anno V Ind. 1651.*
- busta 52, n. 42. *Liber actorum visitationis Bisacquini (1651-1652).*
- busta 52, n. 43. *Libro della visita fatta dal Rev. Don Onofrio de Venafro (1652-1653).*
- busta 52, n. 44. *Liber actorum visitationis Anni 1655 et 1656.*
- busta 52, n. 45. *Visita pastorale della Matrice di Bisacquino (1659).*
- busta 52, n. 46. *Liber visitationis anni XII Ind.is 1659-1660.*
- busta 53, n. 49. *Liber actorum visitationis anni 14a Ind. 1661 et 1662 (Piana dei Greci Parrocchia latina).*

ASDM, fondo governo ordinario, sezione I, serie XI:

- busta 89, n. 1. *Sinodo del 1568.*
- busta 89, n. 1/bis. *Sinodi 1590, 1593, 1594, 1596, 1597, 1599.*
- busta 89, n. 2/bis. *Sinodo del 1592.*
- busta 89, n. 3. *Ordo del Sinodo del 1593.*
- busta 89, n. 4. *Decreti del Sinodo del 1595.*
- busta 89, n. 5. *Verbali dei Sinodi del 1593, 1596, 1597, 1599.*
- busta 89, n. 7. *Sinodo del 1606.*

ASDM, fondo governo ordinario, sezione XV, categoria IV:

- busta 1101, n. 1. *Visita agli aromataria di Monreale (1566).*

ASDM, fondo governo ordinario, sezione XV, categoria V:

- busta 1101, n. 4. *Libro fatto di ordine dell' Ill.mo et R.mo Don Geronimo Vienero (1623).*

FUENTES IMPRESAS

- Alberigo, Giuseppe, Giuseppe Dossetti, Pierre Joannou Pericles, Claudio Leonardi, y Paolo Prodi, eds. *Conciliorum oecumenicorum decreta*. 3rd ed. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973.
- Alberti, Domenico Stanislao. *Compendio della vita e virtù del venerabile servo di Dio p. Luigi La Nuza della Compagnia di Giesù scritto da un sacerdote della medesima Compagnia. Coll'aggiunta di varie e nuove notizie*. In Palermo: Per Coppola e Adamo, 1692. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma 14. 37.A.39.
- Alberti, Domenico Stanislao. *Dell'Istoria della Compagnia di Giesù. La Sicilia descritta dal Padre Domenico Stanislao Alberti della medesima Compagnia*. In Palermo: nella nuova stamperia di Giuseppe Gramignani, 1702. BPCPa SCL 719.
- Alcocer, Francisco De. *Confessionario breve y muy provechoso para los penitentes. Compuesto por fray Francisco de Alcocer de la orden de los frayles menores de observancia de la provincia de Santiago. En el qual con toda brevedad y claridad se ponen todos los pecados ordinarios, y comunes à todos. Y agora se añaden de nuevo los pecados de algunos particulares estados y officios, y muchos capitulos muy provechosos para los confesores y penitentes. Y declarase quando el pecado es mortal, y quando venial. Y van puestas las cosas particulares que en lo que aqui se toca se declararon, y ordenaron en el sancto Concilio tridentino*. Cordova: en casa de Francisco de Cea, Impressor de Libros, 1592. BHR/A-016-451.
- Barcia y Zambrana, José de. *Despertador Christiano de sermones doctrinales, sobre particulares assumptos, dispuesto para que buelva en su acuerdo el pecador, y vença el peligroso letargo de sus culpas, animandose a la penitencia*. 5 vols. En Granada: por Francisco Guillén y Antonio Lopez Hidalgo, 1678-1684. BHR/A-001-215/219.
- Bertaut, Bertin. *Il direttorio de' confessori in forma di catechismo. Che contiene vn nuovuo, breue, e facil methodo per vdir le confessioni. Composto da B. Bertaldo Sig del Parco, prete, e theologo eruditissimo. Con vn trattato de' santissimi sacramenti della Chiesa*. In Palermo: per il Colicchia, 1666. BCRS Antiqua DC.6.II.311.

- Béthencourt, Joaquín De, y Estanislao Olivares. *Historia del colegio de San Pablo, Granada, 1554-1765*. Archivo Histórico Nacional, Madrid, ms. jesuitas, libro 773. Granada: Facultad de Teología, 1991.
- Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pont. Max. Iussu Recognita atque Edita*. Venetiis: apud Iuntas, 1527. BHR/A-028-326.
- Calamato, Alessandro. *Esercittii spirituali per l'oratione delle quarant'hore che contengono varie meditationi, orationi, colloquij ... del reuerendo d. Alessandro Calamato messinese*. In Messina : per gl'heredi di Piet. Brea, 1646. BCRS Antiqua I 406.
- Calamato, Alessandro. *Istruzione de' penitenti del R. D. Alessandro Calamato, messinese. Nella quale s'insegna il modo di ben confessarsi sacramentalmente. Con una breve regola per la confessione generale fruttuosamente. Utile a ogni stato di persone*. In Messina: Placido Grillo, 1732. BRUMe 172 4.
- Calona, Francesco. *Lucerna secreta della coscienza, cioè interrogatorio generale e speciale, per confessioni particolari, e generali, secondo l'opinioni communi, sicure, e più vulgate: utile a penitenti per confessarsi distintamente ed à confessori per ascoltare sicuramente le confessioni; ed essaminare debitamente i penitenti. Raccolto con diligenza da gravissimi auttori. Dal M.R.P.M. Francesco Calona panormitano del terz'ordine di S. Francesco regol. osserv. e del S. Officio del Regno di Sicilia rivisore de libri, e qualificatore*. In Palermo: nella stamper. d'Alfonso dell'Isola, 1643. BCRS Antiqua DC.6.II.312.
- Calvario, Placido. *Sacra ottava. Sermoni del Santissimo Sacramento del R.D. Placido Calvario messinese*. In Messina: appresso la Vedova di Bianco, 1638. BPCPa SCL 3629.
- Castiglione, Fulgenzio. *Istruttione de' confessori per ben guidare nello Spirito le religiose. Opera di Fulgentio Castiglione Palermitano della Compagnia di Giesu*. In Palermo: per Pietro Coppula stampator Camerale, 1692. Biblioteca Comunale di Petralia Sottana "F. Inguaggiato Fatta" 51-IV-B.
- Constituciones synodales del arçobispado de Granada, hechas por el Illustrisimo Reverendísimo Señor Don Pedro Guerrero, arçobispo de la sancta Yglesia de Granada, en el sancto Synodo que su Señoría Reverendissima celebró a quatorze dias del mes de octubre del año M.D.L.X.X.I.I*. Granada: Hugo de Mena, 1573. BHR/A-032-335.

Constitutiones et decreta synodalia dioecesis Montis Regalis ex synodo promulgata anno MDCLII. Eminentiss. et Reverendiss. Domino D. Francisco Peretto tituli Sancti Hieronymi Illyricorum presbytero Cardinali Montalto Archiepiscopo, et Abbate Ecclesiae Montis Regalis, eiusdemque civitatis, universique, status domino. Monte Regali: Ex Typogr. Petri de Isola. Impress. Camer., 1653. Biblioteca Torres/XX-G-9.

Corpus iuris canonici. Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959.

Crasso, Marcello. *Confessionario ouero accusatorio per ordine de' precetti del decalogo, e de' sette peccati capitali. Utile per i semplici, e diuoti penitenti, che frequentano il sacramento della penitenza. Con molti auuisi, & documenti precedenti alla confessione, & altri subsequenti alla comunione. Con un breve modo di sapersi ricorrere ouero riconciliare. Raccolto dal R.P.F. Marcello Grasso di Palermo, dell'ordine de' predicatori.* In Palermo: Nicolò Bua, 1656. BCRS Antiqua FF 6 II 403 c.

Decreta synhodi dioecesanae Montis Regalis, quam Illustriss. et Reverendiss. D. Don Ludovicus Torres Dei et Apost. sedis gratia Sanctae Metropolitanae Ecclesiae Montis Regalis Archiep. et Abbas, eiusdemque; civitatis et status dominus, Camerae Apostolicae praesidens clericus, regisque; consiliarius habuit anno iubilei MDLXXV die sexto Sancti Matthiae Apostoli. Panhormi: Ioannes Matthaeus Mayda excudebat, 1575. Biblioteca Torres/VIII-A-15-3.

Decreta Synodalia Eminentiss. et Reverendiss. D. Cosmi S.R.E. Cardinalis de Torres. Montis Regalis Archiepiscopi et Abbatis. Monte Regali: Apud Ioannem Baptistam Maringum, 1638. Biblioteca Torres.

Domenico da Francavilla. *Ultimi colpi al cuore de' peccatori da darsi con quaranta sermoni declamatorii, nell'esercizio delle Quarant'hore solito farsi nella domenica delle palme da 'Vangelici predicatori cappuccini.* In Venetia: appresso Andrea Poletti, 1694. BPCPa CS3/IX/108.

Echarri, Francisco. *Directorio moral del Reverendo Padre Fr. Francisco Echarri del orden de N.P.S. Francisco, de la regular observancia.* Undécima Impresión. Tomo Primero. Madrid: En la imprenta de Don Pedro Marin, 1787.

Fernández, Alonso. *Tratado de algunos documentos y auisos, a cerca de la prudencia que el confessor deue guardar, en la administracion del sacramento de la confession, con su penitente; para le ayudar a dexar los peccados, y seguir el camino de la virtud: y assi mismo la que deue guardar consigo, antes que lo administre, y*

estandolo administrando: y de como se deve aver, quando fuera de la confession, trattare con algunos de sus penitentes; y de los remedios que el confessor ha de dar a sus penitentes, contra todos los vicios, para los vencer y salir de ellos. Compuesto, y nuevamente muy augmentado por el licenciado Alonso Fernandez cathedratico dela cathedra de theologia de Cordova. Cordova: en casa de Diego Galván, a costa de Francisco Ruberte y de Francisco de Toro Mercadeles de Libros, 1588. BHR/A-038-362.

Fernández de Córdoba, Antonio. *Instrucion de confesores como han de administrar el sacramento de la penitencia, y de los penitêtes como se hà de examinar segun su estado y oficio, y ultimamente como se harà bien una confession general.* Granada: Martin Fernandez Zambrano, 1622. BHR/A-039-749 (1).

Fernández de Córdoba, Antonio. *Tercera parte de la instrvcion de confesores, y penitentes, por los mandamientos de la ley de Dios, y de su santa Iglesia, y por los siete pecados capitales, para hazer bien vna confesion general.* Granada: Martin Fernandez Zambrano, 1622. BHR/A-039-749 (2).

Fernández de Córdoba, Antonio. *Instruccion de confesores : como han de administrar el sacramento de la penitencia y de los penitentes, como se han de examinar, segun su estado y oficio, y vltimamente, como se hara bien una confession general, y otras de veniales / compuesta por el padre Antonio Fernandez de Cordoua, de la compañia de Jesus, natural de Cordoua: y nuevamente añadida, y con indices.* Granada: Martin Fernandez Zambrano, 1623. BUS A 010/158.

Gesualdi, Filippo. *Metodo della oratione delle Quaranta Hore, col suo officio.* In Padoa: appresso Paolo Meietti, 1592. BCRS Antiqua II 1681.

Giaconia, Carlo. *Zodiaco eucaristico. Dodici sermoni del Santissimo Sacramento dell'Altare. Del R. P. Carlo Giaconia de' Chierici Regolari Minori, Palermitano Consultore del S. Offitio nel Regno di Sicilia.* In Roma: per Michele Cortellini, 1655. BPCPa SCL. 6974.

La Nuza, Luigi. *Antidoto precioso y preservativo admirable, y muy eficaz contra la Infernal pestilencia del pecado mortal, que corre assolando el mundo, y poblando el Infierno.* En Palermo: Por Nicolas Bua, 1649. BCRS Rari Sic. 65.

La Nuza, Luigi. *Le due machine potentissime per convertire l'anime a Dio, cioè le considerazioni delle due morti, temporale, ed eterna. Adoperate dal Venerabile Servo*

di Dio P. Luigi La Nuza della Compagnia di Giesù. Divisa per li giorni d'un mese. In Palermo: per Angelo Felicella, 1708. BPCPa SCL 2548/3.

Les ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Geneve. Item l'ordre des escoles de la dite cité. Genève, 1562.

Loaisa Girón, García. *Collectio conciliorum Hispaniae: Diligentia Garsiae Loaisa elaborata, eiusque vigilijs aucta.* Madriti: excudebat Petrus Madrigal, 1593.

López de Ayala, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento/ traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564.* Barcelona: Ramon Martin Indár, 1847.

Madre de Dios, Valentín De La. *El fuero de la conciencia o diálogo entre un confesor y un penitente a propósito del sexto mandamiento. Estudio preliminar de Gerard Dufour.* Editado por Gérard Dufour. Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert," 1994.

Martínez Díez, Gonzalo, y Félix Rodríguez Barbero, eds. *La colección canónica hispana: concilios galos. Concilios hispanos, primera parte.* Tomo IV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Martínez Díez, Gonzalo, y Félix Rodríguez Barbero, eds. *La colección canónica hispana: concilios hispanos: segunda parte.* Tomo V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

Medina, Bartolomé De. *Breve instrvction de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia, diuidida en dos libros/ compuesta por el padre maestro F. Bartolome de Medina cathedratico de prima de theologia en la universidad de Salamanca, de la orden de S. Domingo. En la qual se contiene todo lo que ha de saber y hazer el sabio confessor para curar almas, y todo lo que deve hazer el penitente para conseguir el fruto de tan admirable medicina. Con un indice copiosissimo y provechoso.* Alcalá: En casa de Iuan Gracián. A costa de Diego Xaramillo, 1591. BHR/A-016-313.

Mendez de Salvatierra, Juan. *Compendio de los capitulos cerca de la reformation de lo tocante a la confession y decencia de las ymagines.* Granada: Hugo de Mena, 1582. BHR/A-031-168 (10).

Novísima recopilación de las leyes de España. Dividida en XII libros en que se reforma la recopilacion publicada por el Señor Don Felipe II en el Año de 1567, reimpressa ultimamente en el de 1775: y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes. 4 vols. Madrid, 1805.

- Ordei, Ascanio. *Ragionamento del padre d. Ascanio Ordei canonico regolare lateranense abbate, e predicatore della Madre Chiesa della nobil città di Messina. Fatto all'illustrissimo Senato il giorno dell'inuentione della Croce, nella cappella della Madonna di detta Chiesa, con l'occasione delle quarant'hore, per la creatione de' signori giurati l'anno 1620. De' pregi di Messina, per l'insegna della croce, e per la lettera della Vergine.* In Messina: per Pietro Brea, 1620. BRUMe RARI A 89.8.
- Ordenancas de la Real Audiencia y Chancilleria de Granada.* en Granada: por Sebastian de Mena, 1601. BHR/A-046-139.
- Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum.* Romae: Ex Typographia Rev. Cam. Apostol., 1597.
- Pontificale Romanum Clementis VIII.* Romae: Jacobus Luna, 1595.
- Reggi, Bernardo De. *L'ombre lumineuse paradosso in confermatione, della verità della Sacra Lettera, scritta dalla beatissima Vergine Maria madre di Dio alla nobile, & esemplare città di Messina. Predicato nell'istessa sollemnità del presente anno 1652, nella congregazione della Sacra Lettera, sotto il Duomo; concorrendoui l'oratione delle quarant'hore. Dal m.r.p.f. Bernardo de' Reggi carmelitano scalzo, dell'ordine di Santa Teresa palermitano.* In Messina: per gl'heredi di Pietro Brea, 1652. BRUMe RARI A 125.2.
- Regole del Seminario di Monreale.* In Roma: appresso Luigi Zannetti 1600. BPCPa Rr IX 108.
- Rienda, Baltasar De. *Carta exortatoria, qve escribe el licenciado Baltasar de Rienda, beneficiado, y cura de los lugares de Quentar, y Dudar, a vn amigo syvo beneficiado de cierta Iglesia del arçobispado de Granada, exortandole à la predicacion del santo Evangelio à sus feligreses, y aplicacion al confessorario, para mayor gloria de Dios, y fruto de su alma, y de las agenas.* Granada: Baltasar de Bolibar, 1662. BHR/A-031-246 (2-1).
- Rinaldi, Odorico (C.O.). *Annales ecclesiastici: Ab anno MCXCVIII ubi desinit cardinalis Baronius.* Tomus decimusquintus. Lucae: typis Leonardi Venturini, 1756.
- Risaliti, Aurelio. *Horologio del sepolcro di Christo. Dove si contiene un devotissimo modo di visitar li Santi Sepolcri il Giovedì, e Venerdì Santo, e ancho di fare le Quarant'hore. Nel quale si dichiara che cosa significano, e a che fine sono state instituite. Con alcune meditatione, oratione e avvertimenti che in detti essercitij sono*

di bisogno. Composto per il R.P. Lettore Fr. Aurelio Resaliti, Panormitano dell'Ordine de' Frati Predicatori. In Palermo: per Girolamo Rosselli, 1626. Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma XV b.21 10.

Rojas y Sandoval, Cristóbal. *Documentos y avisos, que el illustrissimo y reverendissimo señor Don Christoval de Rojas y Sandoval obispo de Cordova del consejo de su Magestad dio a los rectores y confesores de su obispado, a cerca de la prudencia que devian guardar consigo mismos, y con sus poenitentes en la administracion del sancto sacramento de la confession, lo quales dio enel synodo, que celebros en Cordova año de 1568.* Cordova: Iuan Baptista, [156-?]. BHR/A-017-271 (1).

Román, Gaspar. *Resolvcion moral en defensa y apoyo de qve es cvlpa mortal resellar con sello falso moneda de vellon, contra algunos teologos que assegaran lo contrario.* Granada: Baltasar de Bolibar, 1652.

Scio de San Miguel, Felipe. *La Santa Biblia traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos.* Madrid: Gaspar y Roig, 1854.

Segneri, Paolo. *Il confessore istruito. Operetta in cui si dimostra ad vn confessor nouello la pratica d'amministrare con frutto il sacramento della penitenza. Data in luce da Paolo Segneri della compagnia di Giesu. Per maggior vtile delle sacre missioni.* In Brescia, Modena, Bologna, & in Palermo: Pietro dell'Isola, 1681. BCRS Antiqua II.3858.

Segneri, Paolo. *El confessor instruido. Obra en que se le muestra al confessor nuevo la practica de administrar, con fruto, el sacramento de la penitencia. Dada a luz en la lengua toscana por el reverendissimo P. Pablo Señeri, de la compañía de Jesus, predicados de N.S.S.P. Inocencio XII. Para mayor util de las sagradas misiones. Y traducida en nuestro idioma por Don Iuan de Espinola Baeza Echaburu.* En Madrid: por Juan Garcia Infançon, 1695. BHR/A-003-443.

Synodus dioecesana celebrata ab Illustrissimo & Reuerendissimo Domino D. Hieronymo de Veniero & Leyua, Dei & Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopo & Abbate Metropolitanae Ecclesiae Ciuitatis Montis Regalis eiusdemque Ciuitatis & Status Domino temporali, habitus Sancti Iacobi de Spata, Regio Consiliario. Monte Regali: apud Angelum Orlandi, 1623. Biblioteca Torres.

Tejada y Ramiro, Juan. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Tomo V. Madrid, 1863.

Traina Girolamo. *Cento motivi efficaci per la conversione dei peccatori. Nell'opera fruttuosa delle quarant'Hore solita a farsi da i Padri Cappuccini nella Settimana Santa. Con l'aggiunta di un Sermone, da predicarsi il Sabato precedente alla Domenica delle Palme per la preparatione di detta Opera. E d'una Rappresentatione Spirituale, da rappresentarsi prima che s'esponghi il Santissimo, per introduzione dell'Opera medesima. Composti, e predicati più volte, dal R. Padre Girolamo Trahina, della città di Castronuovo, Predicator Cappuccino Siciliano*. In Palermo: per Domenico D'Anselmo, 1665. BPCPa SCL. 2116.

Vander Hammen y León, Lorenzo. *Modo de llorar los pecados. Exercicio espiritual. Eficaz mvcho para alcanzar vna verdadera contricion, y utilissimo para disponerse qualquiera a la santa confession sacramental, segunda tabla despues del naufragio de la culpa*. Granada: Baltasar de Bolibar y Francisco Sanchez, 1649. BHR/A-018-351.

MANUSCRITOS

BIBLIOTECA DEL HOSPITAL REAL, UNIVERSIDAD DE GRANADA

Roa, Martín de. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía*, 1600. BHR/Caja MS-1-008 (5).

Santibáñez, Juan de. *Historia de la Provincia de Andalucia de la Compañía de Jesús*, 1600. BHR/Caja MS-1-058, 059 y 060.

ARCHIVIO PROVINCIALE DEI FRATI MINORI CAPPUCINI DI PALERMO

Relazione di alcune cose notabili, divisa in quattro partj, nella prima delle quali si contengono li Nomi e Patrie de' Ministri Generali che governarono la Religione, col tempo, quando furono eletti. Nella seconda il tempo quando vennero li primi Frati Capuccini nel Regno di Sicilia, e delli Capitoli Provinciali celebrati, colli nomi delli Ministrj eletti, mentre la Sicilia fu una sola Provincia. Nella terza la divisione fatta della Sicilia in tre Provincie, Palermo, Messina e Siracusa, e delli Capitoli Provinciali fatti in questa Provincia di Palermo dal tempo che si fece tale divisione fino al presente. E finalmente nella quarta parte si tratta della Fondazione di tutti di

Conventi di questa stessa Provincia colla Nota del tempo quando si fondarono.
Palermo: nell'Anno 1724. 2 vols. APCPa Sez. III, Carpetta 7.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. "Religious History beyond Confessionalization." *German History* 32, no. 4 (2014): 579–98.
- Aguilar Piñal, Francisco. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII." En *La religiosidad popular, II: Vida y muerte: la imaginación religiosa*, editado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, y Salvador Rodríguez Becerra, 57–71. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Aichinger, Wolfram. "El Siglo de Oro de la comadre: testimonios de Inés de Ayala." *Memoria y Civilización* 21 (2018): 11–41.
- Alberigo, Giuseppe. "Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia: (1945-1958)." *Rivista Storica Italiana* 70 (1958): 239–98.
- Alberigo, Giuseppe. "Come San Carlo organizza le strutture della diocesi. Problematiche delle visite pastorali e apostoliche." *Studia Borromaica* VIII (1994): 291–302.
- Alessi, Giorgia. "Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale." *Storica* 4, no. 2 (1996): 7–37.
- Alfieri, Fernanda. *Nella camera degli sposi: Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità: secoli XVI-XVII*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- Andújar Castillo, Francisco, ed. *Historia del Reino de Granada. Del siglo de la crisis al fin del antiguo régimen (1630-1833)*. Tomo III. Granada: Universidad de Granada, Fundación El legado andalusí, 2000.
- Antonio, Nicolás. "Moralia, theologica, philosophica, politico-moralia." *Bibliotheca hispana nova sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt*. Tomo II., *Apéndice, Sección VIII*. Visor Libros, 1996 [ed. facs.], 562-571.
- Arcuri, Andrea. "Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la edad moderna (siglos XVI–XVII)." *Ex Aequo - Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, no. 37 (2018): 81–93.
- Arcuri, Andrea. "El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes." *Chronica Nova* 44 (2018): 179–213.
- Arcuri, Andrea. "Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna." *Hispania Sacra* 71, no. 143 (2019): 113–29.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada. “Las cofradías españolas en la edad moderna desde una óptica social: tres décadas de avance historiográfico.” *Cuadernos de estudios del siglo XVIII* 27 (2017): 11–50.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: Universidad de Granada, 2002.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, eds. *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*. Granada: Universidad de Granada, 2015.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada, Esther Jiménez Pablo, y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, eds. *Subir a los altares: Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. Granada: Universidad de Granada, 2018.

Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 7 vols. Madrid: Razón y Fe, 1905-1925.

Atienza López, Ángela. “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social.” *Hispania* 74, no. 248 (2014): 651–60.

Atienza López, Ángela. “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas...todavía con Felipe IV.” *Hispania* 74, no. 248 (2014): 807–34.

Atienza López, Ángela, ed. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino. Siglos XVI-XVIII*. Fundación San Millán de la Cogolla, 2018.

Aymard, Maurice, y Henri Bresc. “Problemi di storia dell’insediamento nella Sicilia medievale e moderna, 1100-1800.” *Quaderni Storici* 8, no. 24 (1973): 945–76.

Bainton, Roland Herbert. *Lutero*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955.

Barnes-Karol, Gwendolyn. “Religious Oratory in a Culture of Control.” In *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, editado por Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, 51–77. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Barrios Aguilera, Manuel. “El Reino de Granada en la época de Felipe II a una nueva luz. De la cuestión morisca al paradigma contrarreformista.” En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Tomo III. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 63–88. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

Barrios Aguilera, Manuel. “Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos.” En *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Rafael G. Peinado Santaella, 357–433. Granada: Universidad de Granada - El legado andalusí, 2000.

Barrios Aguilera, Manuel. “Las misiones en la sociedad posrepobladora: las del Sacromonte de Granada.” En *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Ángel Galán Sánchez, 551–93. Málaga: CEDMA, 2004.

Barrios Aguilera, Manuel. “El libro de misiones del Sacromonte, período 1612-1621. (documentos del Sacromonte de Granada, II).” *Chronica Nova* 31 (2005): 473–500.

Barrios Aguilera, Manuel. *La Convivencia negada : historia de los moriscos del Reino de Granada*. 2a ed. Granada: Comares, 2007.

Barrios Aguilera, Manuel. “Misiones del Sacromonte de Granada al arzobispado de Sevilla. Relato documental.” En *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*, editado por Juan Luis Castellano Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Vol. 2., 81–104. Granada: Universidad de Granada, 2008.

Barrios Aguilera, Manuel. *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.

Benigno, Francesco. *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia*. Roma: Viella, 2013 (trad. esp. *Las palabras del tiempo: un ideario para pensar históricamente*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013).

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. “La política de Felipe II ante la minoría morisca.” En *Felipe II y el Mediterráneo, II: Los grupos sociales*, editado por Ernest Belenguer Cebrià, 503–36. Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, y Juan Luis Castellano Castellano. “El destino de los moriscos vencidos.” En *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Rafael G. Peinado Santaella, 583–607. Granada: Universidad de Granada - El legado andalusí, 2000.

Bennassar, Bartolomé. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 2001.

Bennassar, Bartolomé. «*Confesionalización*» de la monarquía e Inquisición en la época de Felipe II: dos estudios. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2009.

Bercé, Yves-Marie. *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIème au XVIIIème siècle*. Paris: Hachette, 1976.

Bilinkoff, Jodi. *Related Lives : Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Cornell University Press, 2005.

Biondi, Albano. “Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale.” En *Storia d’Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, editado por Corrado Vivanti, 253–302. Torino: Einaudi, 1981.

Birriel Salcedo, Margarita María. “Las instituciones de la repoblación.” En *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Rafael G. Peinado Santaella, 653–73. Granada: Universidad de Granada - El legado andalusí, 2000.

Black, Christopher F. “The Public Face of Post-Tridentine Italian Confraternities.” *Journal of Religious History* 28, no. 1 (2004): 87–101.

Boer, Wietse De. “«Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull’introduzione del confessionale soprattutto in Italia.” *Quaderni Storici*, 1991, 543–72.

Boer, Wietse De. *The Conquest of the Soul : Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.

Boer, Wietse De. “Professionalization and Clerical Identity: Notes On the Early Modern Catholic Priest.” *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 85, no. 1 (2010): 369–77.

Bolòs, Jordi, ed. *La caracterització del paisatge històric*. Lleida: Universitat de Lleida, 2010.

Borobio, Dionisio. *El Sacramento de la penitencia en la escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.

Borromeo, Agostino. “Felipe II y la tradición regalista de la corona española.” En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Tomo III. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 111–37. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

- Bossy, John. "The Social History of Confession in the Age of the Reformation." *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21–38.
- Bossy, John. "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments." En *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, editado por Edmund Leites, 214–34. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Bravo Caro, Juan Jesús. "El proceso repoblador." En *Historia del Reino de Granada, II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Rafael G. Peinado Santaella, 611–51. Granada: Universidad de Granada - El legado andalusí, 2000.
- Bresc, Henri. "Pour une histoire des albanais en Sicile. XIV-XV siècles." *Archivio storico per la Sicilia orientale* 68 (1972): 527–38.
- Breul, Wolfgang. "Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del Principato di Anhalt." *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica* 2 (2010): 151–65.
- Briggs, Robin. "The Sins of the People : Auricular Confession and the Imposition of Social Norms." En *Communities of Belief : Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, editado por Robin Briggs, 277–338. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Broggio, Paolo. "I gesuiti come pacificatori in età moderna: dalle guerre di frontiera nel Nuovo Mondo americano alle lotte fazionarie nell'Europa mediterranea." *Rivista di Storia e Letteratura Religiose* 39 (2003): 249–89.
- Broggio, Paolo. "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo." *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 115, no. 1 (2003): 227–61.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004.
- Brooks, Peter. *Troubling Confessions : Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. 3rd ed. Farnham: Ashgate, 2009.
- Campi, Emidio, ed. *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti, Cinquecento e Seicento*. Vol. I. Torino: Claudiana, 1991.

Campi, Emidio. “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII).” En *Storia del cristianesimo. L'età moderna*, editado por Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi, 3–150. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001.

Camporesi, Piero. *La casa dell'eternità*. Milano: Garzanti, 1998.

Candau Chacón, María Luisa. “Instrumentos de modelación y control: el Concilio de Trento y las visitas pastorales (la archidiócesis hispalense, 1548-1604).” En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Tomo III. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 159–78. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

Candau Chacón, María Luisa. “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna.” *Manuscripts. Revista d'Història Moderna* 25, *Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)* (2007): 211–37.

Candau Chacón, María Luisa. “Un mundo perseguido. Delito sexual y justicia eclesiástica en los tiempos modernos.” En *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la edad moderna*, editado por José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón, 2a. ed., 403–32. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013.

Cárcel Ortí, María Milagros. “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX.” *Memoria Ecclesiae*, no. 15 (1999): 9–135.

Cárcel Ortí, María Milagros. *Visitas pastorales y relaciones ad limina : fuentes para la geografía eclesiástica*. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2007.

Cárcel Ortí, María Milagros, y Josep Trenchs Ódena. “Visita pastoral de Andrés Mayoral, arzobispo de Valencia, a la villa de Ondara (1744).” *Estudis : Revista de Historia Moderna* 9 (1981): 131–56.

Cárdenas Bunsen, José Alejandro. *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia : de Pedro de Castro al Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Verbuert, 2018.

Cargnoni, Costanzo. *Le quarantore ieri e oggi : viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*. Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1986.

Cargnoni, Costanzo, ed. *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*. 5 vols. Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988-1993.

Cargnoni, Costanzo. “Trattati, manuali e metodi di predicazione dei cappuccini del ‘600.” En *La predicazione cappuccina nel Seicento*, editado por Gabriele Ingegneri, 113–74. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1997.

Carmona Moreno, Félix. “Cuarentas Horas: culto eucarístico con siglos de tradición.” En *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, editado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 633–52. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2003.

Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Carrodegua Nieto, Celestino. *La sacramentalidad del matrimonio: doctrina de Tomás Sánchez, S.J.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.

Cascardi, Anthony J. *The Subject of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Casey, James. “El matrimonio clandestino en Andalucía en la época moderna.” En *Familia y sociedad en el Reino de Granada durante el antiguo régimen*, 15-33. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008.

Castillo Fernández, Javier. “La guerra de los moriscos granadinos en la historiografía de la época (1570-1627).” En *La historia del Reino de Granada a debate : viejos y nuevos temas : perspectivas de estudio*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Angel Galán Sánchez, 677–704. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 2004.

Castro Pérez, Candelaria, Mercedes Calvo Ruiz, y Sonia Granado Suárez. “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación.” *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 16 (2007): 335–48.

Cavarzere, Marco. “Disciplinare, confortare, persuadere: le fonti della storia religiosa.” En *Nel laboratorio della storia: una guida alle fonti dell’età moderna*, editado por Maria Pia Paoli, 265–88. Roma: Carocci, 2013.

Châtellier, Louis. *La religión de los Pobres : Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

Chavarría Múgica, Fernando. “Mentalidad moral y Contrarreforma en la España moderna (fornicarios, confesores e inquisidores: el tribunal de Logroño, 1571-1623).” *Hispania Sacra* 53, no. 108 (2001): 725–59.

Clavero, Bartolomé. “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones.” En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente,

Bartolomé Clavero, António Manuel Hespanha, José Luis Bermejo Cabrero, Enrique Gacto, y Clara Alvarez Alonso, 57–89. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

Colesanti, Gemma, Maria Giuseppina Meloni, Stefania Paone, y Patrizia Sardina, eds. *Il monachesimo femminile nel Mezzogiorno peninsulare e insulare (XI-XVI secolo): Fondazioni, ordini, riti, committenza*. Cagliari: CNR- Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2018.

Collura, Paolo. “Le sacre regie visite alle chiese della Sicilia.” *Archiva Ecclesiae* XXII–XIII (1979-1980): 443–51.

Colombo, Emanuele. “Un jesuita «desobediente» Tirso González de Santalla (1624-1705): Misionero, teólogo, general.” En *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, editado por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, y Esther Jiménez Pablo, Vol. 2., 961–94. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.

Connolly, James L. *John Gerson Reformer and Mystic*. Louvain: Université de Louvain, 1928.

Copete, Marie-Lucie, y Federico Palomo. “Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650).” *Revue de Synthèse* 2 (1999): 359–80.

Corrain, Cleto, y Pierluigi Zampini. “Documenti etnografici nelle fonti canoniche : considerazioni introduttive.” *Palestra del Clero*, 1964.

Corrain, Cleto, y Pierluigi Zampini. “Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani della Sicilia, della Sardegna, della Corsica.” *Palestra del Clero*, 1967.

Cortés Peña, Antonio Luis. “Los jesuitas y las misiones.” En *Las Españas que (no) pudieron ser: Herejías, exilios y otras conciencias (s. XVI-XX)*, editado por Manuel Peña Díaz, 115–32. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.

Cortés Peña, Antonio Luis, y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Las visitas «ad limina» y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII).” En *Sociedad, administración y poder en la España del antiguo régimen. Hacia una nueva historia institucional*, editado por Juan Luis Castellano, 287–313. Granada: Universidad de Granada - Diputación Provincial de Granada, 1996.

Cosgrove, Denis E. *Social Formation and Symbolic Landscape*. University of Wisconsin Press, 1998.

- Cressier, Patrice. “Le chateau et la division territoriale dans l’Alpujarra médiévale: du hisn à la ta’a.” *Mélanges de La Casa de Velázquez* 20 (1984): 115–44.
- Creytens, Raimondo. “La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini.” En *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, 45–83. Roma: Herder, 1965.
- Criscuolo, Vincenzo. “La predicazione nella legislazione cappuccina tra Cinque e Seicento.” En *La predicazione cappuccina nel Seicento*, editado por Gabriele Ingegneri, 31–78. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1997.
- Croce, Benedetto. *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnolo*. Napoli: Piezzo e Veraldi, 1898.
- Croce, Benedetto. “Perché non possiamo non dirci «cristiani».” *La Critica*, 1942.
- Cruz, Anne J., y Mary Elizabeth Perry, eds. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Cucinotta, Salvatore. *Popolo e clero in Sicilia nella dialettica socio-religiosa fra Cinque-Seicento*. Messina: Edizioni storiche siciliane, 1986.
- D’Avenia, Fabrizio. “Making Bishops in the Malta of the Knights, 1530-1798.” *The Journal of Ecclesiastical History* 66, no. 2 (April 17, 2015): 261–79.
- D’Avenia, Fabrizio. *La chiesa del re : Monarchia e papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2015.
- D’Avenia, Fabrizio. “La aplicación de las reformas tridentinas en Sicilia: las fronteras jurisdiccionales.” En *Fronteras: procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, editado por Valentina Favarò, Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini, 195–210. Madrid: FCE, Red Columnaria, 2017.
- Delft, Marius van. *La mission paroissiale. Pratique et théorie*. Paris: Lethielleux, 1964.
- Delumeau, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- Delumeau, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1977.
- Delumeau, Jean. *Il peccato e la paura. L’idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: Il Mulino, 1987 (tit. orig. *Le péché et la peur: la culpabilisation en occident. (XIIIe-XVIIIe siècles)*). Paris: Fayard, 1983).

Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (tit. orig. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1990).

Dietz, Burkhard, y Stefan Ehrenpreis, eds. *Drei Konfessionen in Einer Region: Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg Vom 16. Bis Zum 18.* Cologne: Rheinland Verlag, 1999.

Diez, Renato. "Le Quarantore. Una predica figurata." En *La festa a Roma. Dal Rinascimento al 1870*, editado por Marcello Fagiolo, 84–97. Torino: Allemandi &C., 1997.

Domínguez Ortiz, Antonio. "Vida y obras del Padre Pedro de León." *Archivo Hispalense* 83 (1957): 157–96.

Domínguez Ortiz, Antonio. "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII." En *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, editado por Antonio Mestre, Vol. 4., 5–72. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Domínguez Ortiz, Antonio. *Moriscos : La mirada de un historiador*. Granada: Universidad de Granada, 2009.

Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos : Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Dompnier, Bernard. "Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVIIe siècle : les prières des Quarante-Heures." *Revue d'histoire de l'Église de France* 67, no. 178 (1981): 5–31.

Dompnier, Bernard. "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins." En *La conversion au XVIIe siècle*, 257–73. Marseille: C.M.R., 1982.

Dompnier, Bernard. "Missions et confession au XVIIe siècle." En *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II : Quinze études d'histoire*, 201–22. Paris: CERF, 1983.

Dompnier, Bernard. "La Compagnie de Jesus et la mission de l'interieur." En *Les jesuites à l'age baroque, 1540-1640*, editado por Luce Giard y Louis de Vaucelles, 155–79. Grenoble: Jerome Millon, 1996.

Dompnier, Bernard. “La predicazione di missione dei cappuccini nel XVII secolo. Temi e metodi.” En *La predicazione cappuccina nel Seicento*, editado por Gabriele Ingegneri, 223–47. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1997.

Dompnier, Bernard. “La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission.” *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, no. 2 (1997): 621–52.

Dufour, Gérard. *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 1996.

Edwards, Mark U. *Printing, Propaganda and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Egido López, Teófanos. *Las reformas protestantes*. Madrid: Síntesis, 1992.

Egido López, Teófanos. “Las reformas protestantes.” En *Historia del cristianismo, el mundo moderno*, editado por Antonio Luis Cortés Peña, Vol. III., 147–87. Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006.

Egido López, Teófanos. “Los casos de conciencia y la conciencia de los casos.” En *Las Españas que (no) pudieron ser : Herejías, exilios y otras conciencias (s. XVI-XX)*, editado por Manuel Peña Díaz, 93–113. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009 (ed. orig. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. Basilea: Verlag Haus zum Falken, 1939).

Ezquerro Revilla, Ignacio. “La reforma de los costumbres en tiempo de Felipe II: las ‘Juntas de Reformation’ (1574-1583).” En *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, Tomo III., 179–208. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

Falcetta, Angela. “Ortodossi nel mediterraneo cattolico: Comunità di rito greco nell'Italia del Settecento.” Università degli Studi di Padova, 2014.

Faralli, Carla. “Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso.” *Bollettino della Società di Studi Valdesi* LXXXII, no. 135 (1975): 97–116.

Fasani, Antonio, ed. *Riforma pretridentina della diocesi di Verona: visite pastorali del vescovo G. M. Giberti, 1525-1542*. 3 vols. Vicenza: Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, 1989.

Favarò, Valentina. “La Sicilia e la difesa della Monarchia (1621-1648).” En *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica. Cortes virreinales y gobernaciones americanas*, editado por José Martínez Millán, Rubén González Cuerva, y Manuel Rivero Rodríguez, Tomo IV., 1571–1603. Madrid: Ediciones Polifemo, 2018.

Favarò, Valentina, Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini, eds. *Fronteras: Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Fehleison, Jill R. “Appealing to the Senses: The Forty Hours Celebrations in the Duchy of Chablais, 1597-98.” *The Sixteenth Century Journal* 36, no. 2 (2005): 375–96.

Felten, Franz J., Harald Müller, y Heidrun Ochs, eds. *Landschaft(en): Begriffe - Formen - Implikationen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.

Fernández García, María de los Ángeles. “Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII.” *Chronica Nova*, 15 (1986): 149–72.

Fernández Terricabras, Ignasi. “El episcopado hispano y el patronato real. Reflexión sobre algunas discrepancias entre Clemente VIII y Felipe II.” En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Tomo III. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 209–23. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

Fernández Terricabras, Ignasi. *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, 2000.

Fernández Terricabras, Ignasi. “Éxitos y fracasos de la reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII).” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 25, *Confessionalització i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI-XVIII)* (2007): 129–56.

Ferrante, Lucia. “Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento.” En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, editado por Paolo Prodi, 901–27. Bologna: Il Mulino, 1994.

Ferrer González, José María. “La bula de la Santa Cruzada.” *Madrid Histórico*, 61 (2016): 42–47.

Figlia, Francesco. *Presenze religiose nelle Madonie (sec. XIV-XIX)*. Palermo: Grifo, 1999.

Fiume, Emanuele. *Il sinodo di Dordrecht (1618-1619). Predestinazione e calvinismo*. Torino: Claudiana, 2015.

- Fiume, Emanuele. *Giovanni Calvino. Il riformatore profugo che rinnovò la fede e la cultura dell'occidente*. Roma: Salerno Editrice, 2017.
- Fodale, Salvatore. “La legazia apostolica nella storia della Sicilia.” En *La legazia apostolica: chiesa, potere e società in Sicilia in età moderna e medievale*, editado por Salvatore Vacca, 11–22. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2000.
- Fonseca Montes, Josué. “La práctica sacramental en tiempos de la confesionalización: Cantabria, siglos XVII y XVIII .” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna* 21 (2008): 27–62.
- Forster, Marc R. *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1992.
- Forster, Marc R. *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Tomo I. Madrid: Siglo XXI, 2009 (ed. orig. *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. Vol. 1. Paris: Editions Gallimard, 1976).
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014 (ed. orig. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*. Editado por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt. Presses universitaires de Louvain, 2012).
- Fragno, Gigliola. “Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma.” En *Clero e società nell'Italia moderna*, editado por Mario Rosa, 115–205. Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Freitag, Werner. *Pfarrer, Kirche und Ländliche Gesellschaft: Das Dekanat Vechta 1400-1803*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 1998.
- Fuentes Caballero, José Antonio. “El sínodo diocesano: breve recorrido a su actuación y evolución histórica.” *Ius Canonicum* 21, no. 42 (1981): 543–66.
- Gan Giménez, Pedro. “El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular.” En *La religiosidad popular, II: Vida y muerte: la imaginación religiosa*, editado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, y Salvador Rodríguez Becerra, 111–24. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Ganzer, Klaus. “Il Concilio di Trento stimolo o impedimento per la chiesa dell'età moderna?” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 159–86. Bologna: Il Mulino, 1996.

García Cárcel, Ricardo. “De la Reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición.” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 16 (1998): 39–64.

García de Cortázar, José Ángel, y Ramón Teja, eds. *Mujeres en silencio : El monacato femenino en la España medieval*. Aguilar de Campo: Fundación Santa María la Real, 2017.

García del Moral, Antonio, y Urbano Alonso del Campo, eds. *Fray Luis de Granada : su obra y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

García Fuentes, José María. “Inquisición y sexualidad en el Reino de Granada en el siglo XVI.” *Chronica Nova*, 13 (1982): 207–29.

García Hourcade, José Jesús, y Antonio Irigoyen López. “Las visitas pastorales: una fuente fundamental para la historia de la iglesia en la edad moderna.” *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 15 (2006): 293–304.

García Latorre, Juan. “El Reino de Granada en el siglo XVII. Repoblación e inmigración.” *Chronica Nova*, no. 19 (1991): 145–66.

García Martínez, Manuel Jesús. “El oficio de partera entre los siglos XV al XVIII : fuentes documentales para su estudio.” *Cultura de los Cuidados: Revista de Enfermería y Humanidades*, no. 32 (2012): 88–95.

García Valverde, María Luisa. “La donación del arzobispo Don Pedro de Castro al Sacromonte: el inventario de sus bienes.” *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, no. 27 (1996): 283–95.

García Valverde, María Luisa. “El archivo del convento de agustinas recoletas del santísimo Corpus Christi de Granada a través de las visitas pastorales de los siglos XVII y XVIII.” *Memoria Ecclesiae*, no. 15 (1999): 471–86.

García Valverde, María Luisa. “Los notarios apostólicos de Granada a través de las legislaciones civil y eclesial.” *Historia. Instituciones. Documentos*, no. 37 (2010): 87–108.

García Valverde, María Luisa, y Zahira Véliz. “Don Lorenzo Van Der Hamen y León: vida en la corte y en el exilio en el siglo de oro español.” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, 167 (2006): 2–27.

Garí, Blanca, ed. *Women’s Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th-16th Centuries)*. Roma: Viella, 2013.

Gastaldi, Ugo. *Storia dell’anabattismo. vol. 1: dalle origini a Münster (1525-1535)*. Torino: Claudiana, 1972.

- Gastaldi, Ugo. *Storia dell'anabattismo. vol. 2: da Münster (1535) ai giorni nostri*. Torino: Claudiana, 1981.
- Gentilcore, David. "Accomodarsi alla capacità del popolo : Strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800." *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 109, no. 2 (1997): 689–722.
- Gentilli, Luciana. "El Padre Jerónimo López, «Maestro y Caudillo de Misioneros»." *Lectura y Signo: Revista de Literatura* 7, no. 1 (2012): 91–106.
- Giacon, Carlo. *La seconda scolastica*. 3 vols. Milano: Fratelli Bocca, 1944.
- Ginzburg, Carlo, y Lucio Biasiori, eds. *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Girola, Lidia. "Modernidad y reencantamiento del mundo." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 38, no. 54 (1993): 37–50.
- Giunta, Francesco. "Albanesi in Sicilia." En *Albanesi in Sicilia*, editado por Matteo Mandalà, 11–38. Palermo: A.C. Mirror, 2003.
- Giura, Vincenzo. *Storie di minoranze. Ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli*. Napoli: ESI, 1984.
- Gómez Camacho, Francisco, y Ricardo Robledo, eds. *El pensamiento económico en la escuela de Salamanca: una visión multidisciplinar*. Salamanca: Universidad de Salamanca - Fundación Duques de Soria, 1998.
- Gómez González, Inés. *La justicia, el gobierno y sus hacedores: la Real Chancillería de Granada en el antiguo régimen*. Granada: Editorial Comares, 2003.
- Gómez-Moreno Calera, José Manuel. "La visita a las Alpujarras de 1578-79 : estado de sus iglesias y población." En *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Vol. 1., 355–68. Granada: Universidad de Granada, 1987.
- Gómez-Moreno Calera, José Manuel. "Arte y marginación. Las iglesias de Granada a fines del siglo XVI." En *La religiosidad popular y Almería*, editado por Valeriano Sánchez Ramos y José Ruiz Fernández, 291–312. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004.
- Gómez Paz, Ángel. "La moneda de vellón castellana en el reinado de Felipe IV." *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de historia* 2, no. 1 (2011): 93–123.
- Gómez Vozmediano, Miguel Fernando. "La guerra de las Alpujarras y la dispersión de los moriscos granadinos : logística militar y movimientos de población." En *Los efectos de la*

guerra: desplazamientos de población a lo largo de la historia, editado por Fernando Puell de la Villa y David García Hernán, 155–78. Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2017.

Gómez Zorraquino, José Ignacio. *Patronazgo y clientelismo: instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016.

González Crespo, Esther. “El pontificado, de la Reforma a la «plenitudo potestatis».” En *Historia del cristianismo, el mundo medieval*, editado por Emilio Mitre Fernández, Vol. II., 183–221. Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2004.

González García, Juan Luis. “Técnicas jesuíticas de predicación misional, del viejo al nuevo mundo (c. 1550-1650).” *Barroco vivo, barroco continuo. Otras miradas sobre la creación Ibero-americana* 1 (2018): 368–85.

González Lopo, Domingo. “Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales.” En *Las religiones en la historia de Galicia*, editado por Marco Virgilio García Quintela, 413–50. La Coruña: Universidade da Coruña, 1996.

González Polvillo, Antonio. *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.

González Polvillo, Antonio. *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010.

Goñi Gaztambide, José. *Historia de la bula de la cruzada en España*. Vitoria: Editorial del Seminario, 1958.

Greco, Gaetano. “Fra disciplina e sacerdozio : il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento.” En *Clero e società nell'Italia moderna*, editado por Mario Rosa, 45–113. Roma-Bari: Laterza, 1995.

Greco, Gaetano. “Le chiese locali.” En *Storia degli antichi stati italiani*, editado por Gaetano Greco y Mario Rosa, 163–214. Roma-Bari: Laterza, 1996.

Groupe de la Bussière. *Pratiques de la confession : des pères du désert à Vatican II : Quinze études d'histoire*. Paris: Les Editions du Cerf, 1983.

Guerra, Alessandro. *Un generale fra le milizie del papa : la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milano: F. Angeli, 2001.

Guidetti, Armando. *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*. Milano: Rusconi, 1988.

- Guitarte Izquierdo, Vidal. *Episcopologio español, 1500-1699: españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*. Burgos: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994.
- Hagerty, Miguel José. *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Haliczer, Stephen. *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profanado*. Madrid: Siglo XXI de España, 1998.
- Hernández Bermejo, María Ángeles. “La moralización en el siglo XVIII. Análisis de una fuente: los libros de visita.” *Norba. Revista de Arte, Geografía e Historia*, no. 4 (1983): 325–36.
- Herrero Salgado, Felix. *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.
- Herrero Sánchez, Manuel. *Las Provincias Unidas y la monarquía hispánica (1588-1702)*. Madrid: Arco Libros, 1999.
- Holzem, Andreas. *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800*. Paderborn: Schöningh, 2000.
- Jacobson Schutte, Anne. “Consiglio spirituale e controllo sociale : manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma.” En *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, 45–59. Lucca: Maria Pacini Fazzi, 1988.
- Janni, Antonio di, Vincenzo Nuccio, y Giovanni Vitale. *Storia e memorie degli arcivescovi di Monreale*. Palermo: CE.ST.E.S.S., 2015.
- Janse, Wim, y Barbara Pitkin, eds. *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*. Leiden-London: BRILL, 2006.
- Jedin, Hubert. *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946.
- Jedin, Hubert. *Historia del Concilio de Trento*. 5 vols. Pamplona: Universidad de Navarra, 1972-1981.
- Jiménez Estrella, Antonio. *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI: La Capitanía General del Reino de Granada y sus agentes*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

Jiménez Estrella, Antonio. “Ejército permanente y política defensiva en el Reino de Granada durante el siglo XVI.” En *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, editado por Enrique García Hernán y Davide Maffi, 579–610. Madrid: Fundación MAPFRE - Ediciones del Laberinto - CSIC, 2006.

Jiménez Estrella, Antonio. “La amenaza del turco en la Monarquía y las instrucciones de 1621: Mecanismos de control y reformas de la defensa de la costa del Reino de Granada.” *Memoria y Civilización: Anuario de Historia* 22 (2019): 343–68.

Johnson, Matthew. *Ideas of Landscape*. Oxford: Blackwell, 2007.

Kaufmann, Thomas. *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der Zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Kaufmann, Thomas, Anselm Schubert, y Kaspar von Greyerz, eds. *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09.-02.10.2004*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

Koenigsberger, Helmut Georg. “La Europa occidental y el poderío español.” En *Historia del mundo moderno, la Contrarreforma y la revolución económica 1559-1610*, Vol. III., 175–243. Barcelona: Ramón Sopena, 1974.

Lamacchia, Lucia. “La Chiesa italo-albanese come chiesa *sui iuris*: una questione aperta.” *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* 1 (2008): 171–96.

Lang, Peter Thaddäus. “La Riforma in trasformazione. I questionari delle visite pastorali cattoliche in Germania nel XVI e XVII secolo.” En *Le visite pastorali: analisi di una fonte*, editado por Umberto Mazzone y Angelo Turchini, 57–95. Bologna: Il Mulino, 1985.

Lang, Peter Thaddäus. “Lo studio delle visite pastorali in età moderna. Recenti pubblicazioni in Germania.” En *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, editado por Cecilia Nubola y Angelo Turchini, 145–59. Bologna: Il Mulino, 1999.

La Padula, Benedetto, ed. *Padre Paolo Segneri a 380 anni dalla nascita*. Nettuno: Edizioni del Gonfalone, 2004.

Laqueur, Thomas Walter. *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994.

Larios Ramos, Antonio. “La reforma de la predicacion en Trento (historia y contenido de un decreto).” *Communio: Revista semestral publicada por los dominicos de la provincia de Andalucía* 6, no. 2–3 (1973): 223–83.

Larson, Atria A. “Lateran IV’s Decree on Confession, Gratian’s De Penitentia, Confession to One’s Sacerdos Proprius: A Re-Evaluation of Omnis Utriusque in its Canonistic Context.” *The Catholic Historical Review* 104, no. 3 (2018): 415–37.

Laurenti, Guido. “Il «teatro» dei sermoni divoti di Zaccaria Castiglione.” En *La predicazione nel Seicento*, editado por Maria Luisa Doglio y Carlo Delcorno, 95–148. Bologna: Il Mulino, 2009.

Lavenia, Vincenzo. *L’infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2004.

Lavenia, Vincenzo. *Dio in uniforme : cappellani, catechesi cattolica e soldati in Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 2018.

Lea, Henry Charles. *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina: confessione ed assoluzione*. Volume I. Mendrisio: Casa Editrice “Cultura Moderna,” 1911 (ed. orig. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution*. Volume 1. Philadelphia: Lea Brothers & Co., 1896).

Lea, Henry Charles. *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina: confessione ed assoluzione*. Volume II. Mendrisio: Casa Editrice “Cultura Moderna,” 1915 (ed. orig. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and Absolution*. Volume 2. Philadelphia: Lea Brothers & Co., 1896).

Léonard, Émile G. *Historia general del protestantismo*. 4 vols. Barcelona: Edicions 62, Colecciones Península, 1967.

Livet, Georges. *La guerra de los treinta años*. Villalar, 1977.

Lobo de Araújo, Maria Marta. “Mulheres, honra e clausura em Portugal (século XVIII).” En *Instituciones y centros de reclusión colectiva: Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI-XX)*, editado por Laureano M. Rubio Pérez, 77–98. León: Universidad de León, 2012.

Lobo de Araújo, Maria Marta. “O silêncio das margens: Vidas femininas em instituições de clausura na Braga moderna.” En *Os marginais (séculos XVI-XIX)*, editado por Maria Marta Lobo de Araújo y Alfredo Martín García, 127–45. Braga: Edições Húmus, 2018.

Lombardi, Daniela. “Il reato di stupro tra foro ecclesiastico e foro secolare.” En *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio e bigamia (XIV-XVIII secolo)*, editado por Silvana Seidel Menchi y Diego Quagliani, 351–82. Bologna: Il Mulino, 2004.

Lombardi, Daniela. *Storia del matrimonio. Dal medioevo a oggi*. Bologna: Il Mulino, 2008.

López, Miguel A. *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*. Granada: Editorial- Imprenta Santa Rita, 1993.

López, Miguel A. *Las parroquias de la diócesis de Granada (1501-2001)*. Granada: Ave María, 2002.

López Andrés, Jesús María. “Real patronato eclesiástico: la iglesia de Almería, como iglesia del estado, en época de los reyes católicos.” *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras* 1 (1981): 141–56.

López Arandía, María Amparo. “Recorriendo las Indias de aquí: La misión de la Compañía de Jesús en Sierra Mágina, en 1673.” *Sumuntán: Anuario de Estudios sobre Sierra Mágina*, no. 30 (2012): 85–110.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “La diócesis de Granada en la visita ad limina de 1685.” *Chronica Nova*, no. 20 (1992): 361–86.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII.” *Chronica Nova*, no. 23 (1996): 293–341.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Iglesia, religiosidad y mentalidades.” En *Historia del Reino de Granada. Del siglo de la crisis al fin del antiguo régimen (1630-1833)*, editado por Francisco Andújar Castillo, Tomo III., 179–234. Granada: Universidad de Granada, Fundación El legado andalusí, 2000.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Forja de santidades : memoria de los mártires de la Alpujarra (1569-1621).” En *Subir a los altares : modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, editado por Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, 235–57. Granada: Universidad de Granada, 2018.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “El Sacromonte de Granada, camino, subida y santuario.” En *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno de Granada*, 33–97. Granada: Nuevo Inicio, 2018.

- Loredo Narciandi, José-Carlos. “La confesión en la prehistoria de la psicología.” *Anuario de Psicología* 36, no. 1 (2005): 99–116.
- Loredo Narciandi, José-Carlos, y Florentino Blanco Trejo. “La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica.” *Estudios de Psicología* 32, no. 1 (2011): 85–102.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier. “Fuentes locales para el estudio de los comportamientos religiosos en la edad moderna: los libros de visita parroquiales.” En *fuentes y métodos de la historia local : actas*, 273–82. Salamanca: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo,” 1991.
- Lortz, Joseph. *Historia de la Reforma*. 2 vols. Madrid: Taurus, 1963.
- Lotz-Heumann, Ute. “The Concept of ‘Confessionalization’: A Historiographical Paradigm in Dispute.” *Memoria y Civilización* 4 (2001): 93–114.
- Lotz-Heumann, Ute. “Confessionalization.” En *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, editado por David M. Whitford, 136–57. Kirksville: Truman State University Press, 2008.
- Lotz-Heumann, Ute. “Die Konfessionalisierung ist tot, es lebe die Reformation? Überlegungen zu historiographischen Wellen und Paradigmenwechseln.” *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* XLII, no. 2 (2016): 125–36.
- Lotz-Heumann, Ute, y Matthias Pohlig. “Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700.” *Central European History* 40, no. 1 (2007): 35–61.
- Lozano Navarro, Julián José. *Tomás Sánchez*. Granada: Editorial Comares, 2000.
- Lozano Navarro, Julián José. “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares.” En *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, editado por Manuel Barrios Aguilera y Ángel Gálan Sánchez, 537–50. Málaga: CEDMA, 2004.
- Lozano Navarro, Julián José. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Lozano Navarro, Julián José. “Los jesuitas del Reino de Granada, 1554-1650: El ascenso social de un grupo religioso entre los siglos XVI y XVII.” En *La movilidad social en la España del Antiguo Régimen*, editado por Inés Gómez González y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, 129–52. Granada: Comares, 2007.

Mafrici, Mirella. *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (1500-1734)*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

Mafrici, Mirella. "La mezzaluna e la strategia difensiva spagnola." En *L'infedazione del Ducato di Amalfi. Dai Sanseverino ai Piccolomini*, 277–96. Amalfi: Centro di cultura e storia amalfitana, 2014.

Majorana, Bernadette. "L'arte delle disciplina corporale nella predicazione popolare dei gesuiti." *Teatro e Storia* XIII-XIV (1998-1999): 209–30.

Majorana, Bernadette. "Missionarius/concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)." *Aevum. Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 73, no. 3 (1999): 807–29.

Majorana, Bernadette. "Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione." En *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe siècle au XXe siècle*, editado por Christian Sorrel y Frédéric Meyer, 87–102. Chambéry: Institut d'études savoisiennes - Université de Savoie, 2001.

Majorana, Bernadette. "Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècle)." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57, no. 2 (2002): 297–320.

Majorana, Bernadette. "Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII secolo)." *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45, no. 1 (2015): 133–51.

Mancino, Michele. *Licentia confitendi: selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

Mancino, Michele, y Giovanni Romeo. *Clero criminale : L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*. 5 ed. Roma-Bari: Laterza, 2014.

Mandalà, Giuseppe. *Il vescovo e la chiesa locale: vita liturgica e pastorale a Bronte nelle visite dei due Torres (1574-1598) arcivescovi di Monreale*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 1997.

Mandalà, Giuseppe. *Vicende e figure della chiesa monrealese: silloge*. Monreale: Arcidiocesi di Monreale, 2015.

Manduca, Raffaele. *La Sicilia, la chiesa, la storia. Storiografia e vita religiosa in Età Moderna*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2012.

Mansilla, Hugo Celso Felipe. “El disciplinamiento social como factor del desarrollo histórico: una visión heterodoxa desde el Tercer Mundo.” *Cuadernos del Cendes*, no. 57 (2004): 115–45.

Mantecón Movellán, Tomás A. *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria del Antiguo Régimen*. Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997.

Mantecón Movellán, Tomás A. “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas.” *Revista de historia social y de las mentalidades* 14, no. 2 (2010): 263–95.

Mantecón Movellán, Tomás A. “Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen.” *Mundo Agrario* 14, no. 27 (2013).

Marcos Martín, Alberto. “Religión «predicada» y religión «vívida». Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?” En *La religiosidad popular: vida y muerte: la imaginación religiosa*, editado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey, y Salvador Rodríguez Becerra, Vol. II., 46–56. Barcelona: Anthropos, 1989.

Marcos Martín, Alberto. “Tráfico de indulgencias, guerra contra infieles y finanzas regias: la bula de Cruzada durante la primera mitad del siglo XVII.” En *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Angel Rodríguez Sánchez*, 681–88. Editora Regional de Extremadura, 2002.

Marín López, Rafael. “Un memorial de 1594 del arzobispo de Granada D. Pedro de Castro sobre su iglesia con motivo de la visita ad limina.” *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, no. 7 (1993): 277–306.

Marín López, Rafael. “Sobre los pecados públicos en la Granada moderna.” *Chronica Nova* 24 (1997): 337–47.

Marín López, Rafael. “Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna.” En *Discurso religioso y contrarreforma*, editado por Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés, y José Luis Betrán, 369–93. Zaragoza: Institución “Fernando El Católico,” 2005.

Marín Ocete, Antonio. “El concilio provincial de Granada en 1565.” *Archivo Teológico Granadino*, no. 25 (1962): 23–95.

Marín Ocete, Antonio. “Documentos inéditos sobre el concilio provincial de Granada 1565.” *Archivo Teológico Granadino*, no. 25 (1962): 96–178.

Martín Casares, Aurelia. “De pasivas a beligerantes : las mujeres en la guerra de las Alpujarras.” En *las mujeres y las guerras : el papel de las mujeres en las guerras de la*

edad antigua a la contemporánea, editado por Mary Nash y Susanna Tavera, García, 132–46. Barcelona: Icaria, 2003.

Martín Molares, Mónica, y Javier Ruiz Astiz. “«Para común utilidad de las almas»: Estudio tipológico de los manuales de confesores impresos en el siglo XVIII.” *Letras de Deusto* 42, no. 136 (2012): 135–65.

Martín Riego, Manuel. “La visita pastoral de las parroquias.” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 157–203.

Martínez de Bujanda, Jesús. *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819). Evolución y contenido*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Martínez Medina, Francisco Javier. “La Iglesia.” En *Historia del Reino de Granada. La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera, Tomo II., 251–308. Granada: Universidad de Granada, Fundación El legado andalusí, 2000.

Martínez Millán, José, y Carlos Javier de Carlos Morales. *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Polifemo, 2011.

Martínez-Burgos García, Palma. “Las constituciones sinodales y la imagen procesional. Normas para la fiesta del siglo XVI.” *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, historia del arte* 2 (1989): 81–92.

Mazzone, Umberto, y Angelo Turchini, eds. *Le visite pastorali: analisi di una fonte*. Bologna: Il Mulino, 1985.

McGrath, Alister E. *A Life of John Calvin : A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Melloni, Alberto. “Los siete concilios «papales» medievales.” En *Historia de los concilios ecuménicos*, editado por Giuseppe Alberigo, 158–84. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Mezzadri, Luigi. “Storiografia delle missioni.” En *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 457–89. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.

- Mezzadri, Luigi. “Il Seicento italiano e la predicazione.” En *La predicazione cappuccina nel Seicento*, editado por Gabriele Ingegneri, 9–30. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1997.
- Michelson, Emily. *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Miele, Michele. “Attese e direttive sulla predicazione in Italia tra cinquecento e settecento.” En *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra cinquecento e settecento*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 83–109. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.
- Miguel García, Isidoro. “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista.” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 347–404.
- Miguel Mora, Carlos De. “Las relaciones sobre el estado de la archidiócesis de Granada. Dos documentos de la visita ad limina de 1595.” *Florentia Iliberritana*, no. 8 (1991): 331–59.
- Militello, Paolo. *Storie mediterranee: Destini di uomini e cose tra XV e XIX secolo*. Roma: Carocci, 2018.
- Millunzi, Gaetano. *Storia del seminario arcivescovile di Monreale*. Editado por Giuseppe Ruggirello. Monreale: Biblioteca L. de Torres II, 2014.
- Mitterauer, Michael. *Ahnen und Heilige. Namengebung in der Europäischen Geschichte*. München, 1993 (trad. it. *Antenati e santi. L'imposizione del nome nella storia europea*. Torino: Einaudi, 2001).
- Mongitore, Antonio. *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis*. 2 vols. Panormi: ex typographia Didaci Bua, 1707-1714.
- Monjas, Lluís. “Les visites pastorals: de l'època medieval a la vigília del Concili de Trento.” En *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l'època contemporània*, editado por Joaquim M. Puigvert, 45–73. Girona: Biblioteca d'Història Rural, 2003.
- Morán, Manuel, y José Andrés-Gallego. “Il predicatore.” En *L'uomo barocco*, editado por Rosario Villari, 139–77. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Morant Deusa, Isabel. “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones.” En *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, editado por Isabel Morant Deusa, Vol. II., 27–62. Madrid: Cátedra, 2005.

- Moreno Mengíbar, Andrés. “Disciplinamiento social y reformismo moral: los orígenes de Don Juan.” *Bulletin Hispanique* 111, no. 1 (2009): 265–80.
- Morgado García, Arturo. “Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores.” *Trocadero* 8–9 (1997): 119–48.
- Morgado García, Arturo. “Los manuales de Confesores en la España del siglo XVIII.” *Cuadernos Dieciochistas* 5 (2004): 123–45.
- Mortimer, Geoff. *The Origins of the Thirty Years War and the Revolt in Bohemia, 1618*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Muchembled, Robert. *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles): essai*. Paris: Flammarion, 1978.
- Muguruza Roca, Isabel. “Género y sexo en los confesionales de la Contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el «Manual de confesiones y penitentes» de Martín de Azpilcueta.” *Estudios Humanísticos. Filología* 33 (2011): 195–218.
- Musco, Alessandro. “Filippo Gesualdi «maestro» e «riformatore».” En *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)*, 217–27. Palermo: Officina di Studi Medievali, 1987.
- Muzzarelli, Maria Giuseppina. *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Nadro, Silvino da, ed. *Sinodi diocesani italiani: catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960.
- Naro, Cataldo. “Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza.” En *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 333–45. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.
- Naro, Massimo. “La Nuza, Capizzi, Garzia: tre riformatori cattolici, missionari nelle Indie di Sicilia.” *Ricerche Teologiche* 28, no. 2 (2017): 315–50.
- Navarro, Justo. *El país perdido : la Alpujarra en la guerra morisca*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2013.
- Niccoli, Ottavia. *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Nitti, Silvana. *Lutero*. Roma: Salerno Editrice, 2017.

Novi Chavarria, Elisa. “L’attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d’Italia tra XVI e XVIII secolo.” En *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol. II, editado por Giuseppe Galasso y Carla Russo, 159–85. Napoli: Guida, 1982.

Novi Chavarria, Elisa. “Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI-XVII.” En *Il monachesimo femminile in Italia dall’alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l’oggi*, editado por Gabriella Zarri, 339–367. Verona: Il Segno dei Gabrielli, 1997.

Novi Chavarria, Elisa. *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d’Italia. Secoli XVI-XVIII*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2001.

Nubola, Cecilia. “Visite pastorali fra chiesa e stato nei secoli XVI e XVII.” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 383–413. Bologna: Il Mulino, 1996.

Nubola, Cecilia. “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico.” *Ammantu. Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, no. 2 (2012): 139–47.

Nubola, Cecilia, y Angelo Turchini, eds. *Visite pastorali ed elaborazione dei dati: esperienze e metodi*. Bologna: Il Mulino, 1993.

Nubola, Cecilia, y Angelo Turchini, eds. *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo*. Bologna: Il Mulino, 1999.

Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco : Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

O’Banion, Patrick J. “«A Priest Who Appears Good»: Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain.” *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 85 (2005): 333–48.

O’Banion, Patrick J. *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2012.

Oestreich, Gerhard. “Strukturprobleme des Europäischen Absolutismus.” *Vierteljahrschrift für Sozial- Und Wirtschaftsgeschichte*, 1969, 329–47 (trad. it. “Problemi di struttura dell’assolutismo europeo.” En *Lo stato moderno. Dal medioevo all’età moderna*, editado por Ettore Rotelli y Pierangelo Schiera, Vol. I., 173–91. Bologna: Il Mulino, 1971).

Oettinger, Rebecca Wagner. *Music as Propaganda in the German Reformation*. London: Routledge, 2017.

Olivares, Estanislao. “Ediciones de la obra de Tomás Sánchez.” *Archivo Teológico Granadino* 45 (1982): 53–119.

Olivari, Michele. “Lettura «política» dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620).” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XII, no. 3 (1986): 475–91.

Olivari, Michele. “Considerazioni sulle premesse e prospettive della storiografia italiana sulla Controriforma e sul disciplinamento sociale.” En *Discurso religioso y Contrarreforma*, editado por Eliseo Serrano Martín, Antonio Luis Cortés Peña, y José Luis Betrán Moya, 101–40. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, CSIC, 2005.

O’Neill, Charles E., y Joaquín María Domínguez, eds. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús : Biográfico-temático*. 4 vols. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I. - Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Orlandi, Giuseppe. “La missione popolare: struttura e contenuti.” En *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra cinquecento e settecento*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 503–35. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.

Ortega, María Helena Sánchez. “Woman as Source of «Evil» in Counter-Reformation Spain.” En *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, editado por Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, 196–215. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Padilla Mellado, Lorenzo. *Transcripción del memorial de la visita pastoral a las iglesias parroquiales de la Alpujarra tras la rebelión de los moriscos en el Año de 1578-79*, 2017.

Palau y Dulcet, Antonio. “Confesión.” *Manual del librero hispanoamericano*. Índice, tomo II. Empuries-Oxford, 1982: 145-150.

Palau y Dulcet, Antonio. “Teología moral.” *Manual del librero hispanoamericano*. Índice, tomo VII. Empuries-Oxford, 1987: 17-22.

Palenzuela Álvarez, Vicente Ángel. “El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI.” En *Historia del cristianismo, el mundo medieval*, editado por Emilio Mitre Fernández, Vol. II., 521–73. Granada: Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2004.

Palermo, Daniele. *Sicilia 1647. Voci, esempi, modelli di rivolta*. Palermo: Mediterranea, 2009.

Palermo, Daniele. “Fronteras de rito: los arzobispos de Monreale y los católicos de rito griego (siglos XVI-XVIII).” En *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, editado por Valentina Favarò,

Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini, 211–39. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2016.

Palermo, Daniele. “Per la città e per il Regno: Dialettica politica e resistenza nelle rivolte palermitane del 1647.” *Pedralbes* 38 (2018): 169–86.

Palma, Luigi Michele De. “Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica.” *Apollinaris* LXXXX (2017): 153–72.

Palomo, Federico. “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna.” *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119–38.

Palomo, Federico. “Misioneros, libros y cultura escrita en Portugal y España durante el siglo XVII.” En *Misiones de evangelización y circulación de saberes*, editado por Charlotte Castelnau-L’Estoile de, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, e Inès G. Županov, 131–50. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.

Palomo, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes : Os jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

Palomo, Federico. *A Contra-reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

Palomo, Federico. “Limosnas impresas: escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII).” *Manuscrits: Revista d’història Moderna*, no. 25 (2007): 239–65.

Palomo, Federico. “Confesionalización.” En *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*, editado por José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández, y Doris Moreno, 69–90. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.

Palomo, Federico. “Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna.” En *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al Siglo XVIII*, editado por Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez, 193–217. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018.

Panessa, Giangiacomo. *Le comunità greche a Livorno. Vicende fra integrazione e chiusura nazionale*. Livorno: Books&Company, 1991.

Paolin, Giovanna. “L’eterodossia nel monastero delle clarisse di Udine nella seconda metà del ’500.” *Collectanea Franciscana* 50 (1980): 107–67.

Paravicini Bagliani, Agostino. *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*. Roma: Carocci Editore, 1996.

Parker, Geoffrey, ed. *La guerra de los treinta años*. Madrid: Editorial Antonio Machado Libros, 2014.

Peinado Guzmán, José Antonio. “El arzobispo Don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo immaculista en Granada.” *Historia. Instituciones. Documentos* 42 (2015): 275–95.

Perea, Eugeni. “La Reforma en directe: visites canòniques del segle XVIII.” En *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l’època contemporània*, editado por Joaquim M. Puigvert, 111–40. Girona: Biblioteca d’Història Rural, 2003.

Pérez García, Pablo. “La criminalización de la sexualidad en la España moderna.” En *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la edad moderna*, editado por José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón, 2a. ed., 355–402. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013.

Pérez García, Rafael M. “Visita pastoral y Contrarreforma en la archidiócesis de Sevilla, 1600-1650.” *Historia. Instituciones. Documentos*, no. 27 (2000): 205–34.

Pérez Samper, María Ángeles. “Portugal y Cataluña en 1640: Una solidaridad y dos destinos.” *Historia y Vida* 228 (1987): 42–62.

Pérez Samper, María Ángeles. *Catalunya i Portugal el 1640: Dos pobles en una cruïlla*. Barcelona: Curial, 1992.

Pérez Samper, María Ángeles. “Mujeres en ayunas: El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna.” *Contrastes: Revista de Historia Moderna* 11 (1998): 33–88.

Pérez Samper, María Ángeles. *Mesas y cocinas en la España del siglo XVIII*. Gijón: Somonte-Cenero, 2011.

Pérez Samper, María Ángeles. “Las mujeres de la España moderna: Hablar, callar.” En *Al margen y calladas: Mujeres en la modernidad*, editado por Inmaculada Fernández Arrillaga, 137–54. Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2016.

- Peri, Vittorio. *Chiesa romana e «rito» greco: G.A Santoro e la Congregazione dei Greci (1566- 1596)*. Brescia: Paideia, 1975.
- Petrocchi, Massimo. *Il problema del lassismo nel secolo XVII*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.
- Pizzolato, Nicola. “«Lo diavolo mi ingannao» : la sodomia nelle campagne siciliane (1572-1664).” *Quaderni Storici* 41, no. 122 (2) (2006): 449–80.
- Pizzolato, Nicola. “Ordinarie trasgressioni: adulterio e concubinato, dal vicinato al tribunale (diocesi di Monreale, 1590-1680).” *Quaderni Storici* 42, no. 124 (2007): 231–59.
- Po-Chia Hsia, Ronald. “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII.” *Manuscrits. Revista d’Història Moderna* 25, *Confessionalització i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI-XVIII)* (2007): 29–43.
- Po-Chia Hsia, Ronald. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal, 2010.
- Poska, Allyson. “Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World.” *Archiv für Reformationsgeschichte. Beiheft. Literaturbericht* 94 (2003): 308–19.
- Pozzi, Giovanni. “L’oratoria barocca tra i Cappuccini.” En *La predicazione cappuccina nel Seicento*, editado por Gabriele Ingegneri, 175–95. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 1997.
- Prodi, Paolo. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1982 (trad. esp. *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera edad moderna*. Madrid: Akal, 2011).
- Prodi, Paolo. “Controriforma e/o riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi paradigmi storiografici.” *Römische Historische Mitteilungen* 31 (1989): 227–37.
- Prodi, Paolo, ed. *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- Prodi, Paolo. “Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. introduzione.” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 7–26. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Prodi, Paolo. *Introduzione allo studio della storia moderna*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Prodi, Paolo. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino, 2000 (trad. esp. *Una historia de la justicia. De la*

pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho. Madrid: Katz Editores, 2008).

Prodi, Paolo, y Wolfgang Reinhard, eds. *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

Prodi, Paolo, y Wolfgang Reinhard, eds. *Identità collettive tra medioevo ed età moderna. Convegno internazionale di studio*. Bologna: CLUEB, 2002.

Prosperi, Adriano. “«Otras Indias»: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi.” En *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, 205–34. Firenze: Olschki, 1982.

Prosperi, Adriano. “L’umanità di Cristo tra devozione ed eresia (Due monasteri femminili nell’Italia della seconda metà del ’500).” En *Antitrinitarianism in the Second Half of 16th Century*, editado por Robert Dán y Antal Pirnát, 192–202. Budapest, 1982.

Prosperi, Adriano. “Il missionario.” En *L’uomo barocco*, editado por Rosario Villari, 179–218. Roma-Bari: Laterza, 1991.

Prosperi, Adriano. “L’inquisitore come confessore.” En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età Moderna*, editado por Paolo Prodi, 187–224. Bologna: Il Mulino, 1994.

Prosperi, Adriano. “Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale.” En *Storia dell’Italia religiosa*, editado por Gabriele De Rosa y Tullio Gregory, Vol. 2 *L’età moderna*, 3–48. Roma-Bari: Laterza, 1994.

Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.

Prosperi, Adriano. “La confessione e il foro della coscienza.” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 225–54. Bologna: Il Mulino, 1996.

Prosperi, Adriano. “Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra ’500 e ’600.” *Mélanges de l’École Française de Rome* 109, no. 2 (1997): 767–83.

Prosperi, Adriano. “Notas sobre Inquisición.” *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 17 (1999): 31–37.

Prosperi, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001 (trad. esp. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008).

- Prosperi, Adriano. *L'eresia del libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milano: Feltrinelli, 2011.
- Prosperi, Adriano. "Disciplinamiento: la construcción de un concepto." En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglo XVI-XIX*, editado por Verónica Undurraga y Rafael Gaune, 47–56. Santiago: Uq-bar, 2014.
- Prosperi, Adriano. *Lutero: gli anni della fede e della libertà*. Milano: Mondadori, 2017.
- Pueyo Colomina, Pilar. "Propuesta metodológica para el estudio de la visita pastoral." *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 479–542.
- Puff, Helmut. "Belief in the Reformation Era: Reflections on the State of Confessionalization." *Central European History* 51, no. 1 (March 28, 2018): 46–52.
- Puigvert, Joaquim M. *Església, territoris i sociabilitat (s. XVII-XIX)*. Barcelona: Eumo Editorial, 2001.
- Puigvert, Joaquim M., ed. *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l'època contemporània*. Girona: Biblioteca d'Història Rural, 2003.
- Quirós García, Mariano. "Non furtum facies: Confesionarios y discurso económico en la España del siglo XVI." *Bulletin Hispanique*, no. 116–1 (2014): 53–71.
- Racaut, Luc. "The Sacrifice of the Mass and the Redefinition of Catholic Orthodoxy during the French Wars of Religion." *French History* 24, no. 1 (2010): 20–39.
- Racaut, Luc. *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*. London: Routledge, 2017.
- Raunio, Anu. "Crossing Borders in the Age of Confessionalization: Seventeenth-Century Italian Travel Writing on the North." *Renaissance Studies* 33, no. 4 (2019): 624–38.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling : A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Reinhard, Wolfgang. "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu Einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters." *Archiv Für Reformationsgeschichte* LXVIII (1977): 226–51.
- Reinhard, Wolfgang. "Konfession und Konfessionalisierung in Europa." En *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im Historischen Zusammenhang*, editado por Wolfgang Reinhard, 165–89. München: Vögel, 1981.

Reinhard, Wolfgang. “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale.” *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* VIII (1982): 13–37 (trad. inglés “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age.” En *The German Reformation. The Essential Readings*, editado por Scott C. Dixon, 169–92. Oxford: Blackwell, 1999).

Reinhard, Wolfgang. “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. un discorso storiografico.” En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età Moderna*, editado por Paolo Prodi, 101–23. Bologna: Il Mulino, 1994.

Reinhard, Wolfgang. “Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione.” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 27–53. Bologna: Il Mulino, 1996.

Reinhard, Wolfgang. “Religione e identità-identità e religione. Un’introduzione.” En *Identità collettive tra medioevo ed età moderna. Convegno internazionale di studio*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 87–124. Bologna: CLUEB, 2002.

Reinhard, Wolfgang. *Storia dello Stato moderno*. Bologna: Il Mulino, 2010.

Reinhard, Wolfgang, y Heinz Schilling, eds. *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Rey Castelao, Ofelia. “Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?” *Manuscrits: Revista d’història Moderna* 27 (2009): 59–76.

Rey Castelao, Ofelia, y Serrana M. Rial García. *Historia de las mujeres en Galicia (siglos XVI al XIX)*. Vigo: Nigratea, 2009.

Rey Castelao, Ofelia, Rubén Castro Redondo, y Camilo Fernández Cortizo, eds. *La vida inquieta: Conflictos sociales en la edad moderna*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2018.

Rey Castelao, Ofelia, y Rubén Castro Redondo. “El sacramento olvidado: La Confirmación en la Archidiócesis de Santiago, fines del XVI a 1833.” *Studia Historica. Historia Moderna* 41 (2019): 35–69.

Reyes Gómez, Fermín De Los. “La estructura formal del libro antiguo español.” *Paratesto* 7, no. 7 (2010): 9–59.

- Richard, Charles-Louis. *Los sacrosantos concilios generales y particulares*. Tomo II. Madrid: por Don Antonio Espinosa, 1793.
- Rico Callado, Francisco Luis. *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006.
- Rico Callado, Francisco Luis. “La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas.” *Studia Historica: Historia Moderna* 34 (2012): 303–30.
- Rienzo, Maria Gabriella. “Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi.” En *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol. I, editado por Giuseppe Galasso y Carla Russo, 439–81. Napoli: Guida, 1980.
- Romeo, Giovanni. *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell’Italia del Cinquecento*. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- Romeo, Giovanni. *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell’Italia della Controriforma : a proposito di due casi modenese del primo seicento*. Firenze: Le Lettere, 1998.
- Romeo, Giovanni. “Note sui confessori delle monache nella Napoli moderna.” En *Munera parva : Studi in onore di Boris Ulianich*, editado por Gennaro Luongo, 380–96. Napoli: Fridericiana, 1999.
- Romeo, Giovanni. *Amori proibiti: I concubini tra Chiesa e Inquisizione*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Romeo, Giovanni. “Confessione dei peccati e confessori nell’Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?” *Studi Storici* 51, no. 4 (2010): 967–1002.
- Romero Mensaque, Carlos José. “Las misiones cuaresmales del Padre Tirso González y la religiosidad sevillana del Barroco.” *Perfil del Aire. Revista del I.E.S. Luis Cernuda* 4 (1997): 22–27.
- Roper, Lyndal. “«Going to Church and Street» : Weddings in Reformation Augsburg.” *Past and Present* 106, no. 1 (1985): 62–101.
- Rosa, Gabriele De. “La registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica.” *Archiva Ecclesiae* XXII–XXIII (1979-1980): 27–52.

Rosa, Gabriele De. *Vescovi, popolo e magia nel sud : ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*. 2 ed. Napoli: Guida, 1983.

Rosa, Gabriele De. “I codici di lettura del «vissuto religioso».” En *Storia dell’Italia religiosa*, editado por Gabriele De Rosa y Tullio Gregory, Vol. 2 *L’età moderna*, 303–73. Roma-Bari: Laterza, 1994.

Rosa, Luigi La. *Storia della catechesi in Sicilia*. Lamezia Terme: Ligeia, 1986.

Rosa, Mario. *Religione e società nel Mezzogiorno tra cinque e seicento*. Bari: De Donato, 1976.

Rosa, Mario. “La religiosa.” En *L’uomo barocco*, editado por Rosario Villari, 219–67. Roma-Bari: Laterza, 1991.

Rosa, Mario. *Clero cattolico e società europea nell’età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 2006.

Rosenwein, Barbara H. “Worrying about Emotions in History.” *The American Historical Review* 107, no. 3 (2002): 821–45.

Rubio Merino, Pedro. “Las visitas episcopales a los cabildos: documentación en los archivos capitulares.” *Memoria Ecclesiae*, no. 14 (1999): 17–97.

Ruiz, Rafael. *O sal da consciência: probabilismo e justiça no mundo ibérico*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015.

Ruiz Astiz, Javier. “Corregir y disciplinar conductas: actitud de la Iglesia católica contra la violencia popular (siglos XVI-XVIII).” *Hispania Sacra* LXVI, no. 134 (2014): 481–528.

Ruiz Jurado, Manuel. “Para una biografía del moralista Tomás Sánchez S.I.” *Archivo Teológico Granadino* 45 (1982): 15–51.

Ruiz Ortiz, María. “Pecados femeninos y vida privada: Discursos sobre la conciencia y la vida cotidiana en la España moderna (ss. XVI-XVIII).” *Cuadernos de Historia Moderna* 39 (2014): 59–76.

Ruiz-Rodríguez, José Ignacio, y Igor Sosa Mayor. “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana.” *Studia Historica. Historia Moderna* 29 (2007): 279–305.

Rusconi, Roberto. “Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII).” En *Storia d’Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, editado por Corrado Vivanti, 949–1035. Torino: Einaudi, 1981.

- Rusconi, Roberto, ed. *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*. Torino: Loescher, 1981.
- Rusconi, Roberto. “Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni.” En *Clero e società nell’Italia moderna*, editado por Mario Rosa, 207–74. Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Rusconi, Roberto. “Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell’età post-tridentina fra pulpito e biblioteca.” En *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 15–46. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.
- Rusconi, Roberto. *L’ordine dei peccati: la confessione tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- Russo, Francesco. *Filippo Gesualdi da Castrovillari: Ministro Generale dei Minori Conventuali e vescovo di Cerenzia-Cariati. (1550-1618). Monografia storica*. Roma: Gesualdi Editore, 1972.
- Salomone Marino, Salvatore. *Le reputatrici in Sicilia nell’età di mezzo e moderna*. Palermo: Il Vespro, 1979 [ed. orig. 1886].
- Sánchez Ramos, Valeriano. “La guerra de las Alpujarras (1568-1570).” En *Historia del Reino de Granada : la época morisca y la repoblación (1502-1630)*, editado por Manuel Barrios Aguilera, Vol. 2., 507–42. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- Sangalli, Maurizio, ed. *Chiesa, chierici, sacerdoti: Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*. Roma: Herder, 2000.
- Santos, Eugénio dos. “Missões do interior em Portugal na época moderna : agentes, métodos, resultados.” *Arquipelago* 6 (1984): 29–65.
- Sarmiento Pérez, Marcos. “El intérprete en la confesión sacramental en la Iglesia católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII.” *Culture & History Digital Journal* 7, no. 1 (2018): 1–19.
- Sarrión Mora, Adelina. *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Sbaraglia, Giovanni Giacinto. *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a waddingo aliisve descriptos; cum adnotationibus ad syllabum matyrum*

eorundem ordinum. Opus posthumum Fr. Jo. Hyacinthi Sbaraleae. Romae: ex typographia S. Michaelis ad ripam apud Linum Contedini, 1806.

Scaduto, Francesco. *Stato e Chiesa nelle due Sicilie.* 2 vols. Palermo: Edizioni della Regione Siciliana, 1969 [ed. or. 1887].

Schiera, Pierangelo. “Disciplina, stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale.” En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, editado por Paolo Prodi, 21–46. Bologna: Il Mulino, 1994.

Schilling, Heinz. *Konfessionskonflikt und Staatsbildung.* Gütersloh, 1981.

Schilling, Heinz. *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517 – 1648.* Berlin: Siedler, 1988 (ed. it. *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648.* Bologna: Il Mulino, 1997).

Schilling, Heinz. “Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und Gesellschaftlicher Wandel in Deutschland Zwischen 1555 und 1620.” *Historische Zeitschrift* CCXLVI (1988): 1–45.

Schilling, Heinz. “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620.” En *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*, editado por Heinz Schilling, 204–45. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Schilling, Heinz, ed. *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im Frühneuzeitlichen Europa.* Berlin, 1994.

Schilling, Heinz. “Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica.” En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, editado por Paolo Prodi, 125–60. Bologna: Il Mulino, 1994.

Schilling, Heinz. “Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven Eines Geschichtswissenschaftlichen Paradigmas.” En *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, editado por Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard, 1–49. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Schilling, Heinz. “La confesión y la identidad política en la Europa de comienzos de la edad moderna (siglos XV-XVIII).” *Concilium - Revista Internacional de Teología* 6 (1995): 943–55.

Schilling, Heinz. “Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe.” En *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, editado por Eszter Andor y Tóth István György, 21–35. Budapest: Central European University, European Science Foundation, 2001.

Schilling, Heinz. “El disciplinamiento social en la edad moderna: propuesta de indagación interdisciplinar y comparativa.” En *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginalización en la edad moderna*, editado por José I. Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón, 17–45. Santander: Universidad de Cantabria, 2002.

Schilling, Heinz. “Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe.” En *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, editado por Heinz Schilling y Tóth István György, 116–37. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Schilling, Heinz, y Tóth István György, eds. *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Schilling, Heinz, y Tóth István György. “From Empires to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the Age of Confessionalisation.” En *Cultural Exchange in Early Modern Europe, I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, editado por Heinz Schilling y Tóth István György, 25–46. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Schindling, Anton. “Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit.” En *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, editado por Anton Schindling y Walter Ziegler, Vol. 7., 9–44. Münster: Aschendorff, 1997.

Schirò, Giuseppe. *La Controriforma nel '600 monrealese : Girolamo Venero y Leyva*. Palermo, 1986.

Schirò, Giuseppe. *Cenni sull'origine e fondazione delle colonie albanesi di Sicilia*. Soveria Mannelli: Rubettino, 1998.

Schirò, Giuseppe. “Monreale.” En *Storia delle chiese di Sicilia*, editado por Gaetano Zito, 527–48. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Schmidt, Heinrich Richard. "Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung." *Historische Zeitschrift* 265 (1997): 639–82.

Schmidt, Heinrich Richard. "Perspektiven Der Konfessionalisierungsforschung." En *Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgerzeit*, editado por Rudolf von Leeb, Susanne Claudine Pils, y Thomas Winkelbauer, 28–37. München: Oldenbourg, 2007.

Schneider, Joachim. "Der Begriff der Landschaft in Historischer Perspektive." En *Landschaft(en): Begriffe – Formen - Implikationen*, editado por Franz J. Felten, Harald Müller, y Heidrun Ochs, 9–24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.

Schorn-Schutte, Luise. "Konfessionalisierung als Wissenschaftliches Paradigma?" En *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa : Wirkungen des Religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, editado por Joachim Bahlcke y Arno Strohmeyer, 61–77. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.

Schulze, Winfried. "Vom Gemeinnutz Zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der Ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit." *Historische Zeitschrift* 243 (1986): 591–626.

Schulze, Winfried. "Il concetto di 'disciplinamento sociale nella prima età moderna' in Gerhard Oestreich." *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* XVIII (1992): 371–411.

Sciuti Russi, Vittorio. "Inquisición, política y justicia en la Sicilia de Felipe II." En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Tomo III. Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 387–411. Madrid: Editorial Parteluz, 1998.

Sensi, Mario. "Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)." En *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, editado por Gabriella Zarri, 135–68. Verona: Gabrielli editori, 1997.

Serra de Manresa, Valentí. "Misiones parroquiales y predicación capuchina." *Memoria Ecclesiae*, no. 9 (1996): 477–88.

Simón Díaz, José. *El libro español antiguo: análisis de su estructura*. 2a ed. Madrid: Ollero & Ramos, 2002.

- Simplicio, Oscar Di. *Peccato penitenza perdono, Siena 1575-1800 : La formazione della coscienza nell'Italia moderna*. Milano: FrancoAngeli, 1994.
- Smith, Hilary Dansey. *Preaching in the Spanish Golden Age : A Study of Some Preachers of the Reign of Philip III*. Oxford : Oxford University Press, 1978.
- Solà, Xavier. “Les visites pastorals posttridentines: de la segona meitat del segle XVI a les darriers del segle XVII.” En *Les visites pastorals: dels orígens medievals a l'època contemporània*, editado por Joaquim M. Puigvert, 75–109. Girona: Biblioteca d'Història Rural, 2003.
- Soto Rábanos, José María. “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana.” *Hispania Sacra* 58, no. 118 (2006): 411–47.
- Sutil Pérez, José Manuel. “Los autos de visita del obispo y las costumbres populares.” *Memoria Ecclesiae*, no. 15 (1999): 375–86.
- Taylor, Larissa., ed. *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2001.
- Tentler, Thomas N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Tomás y Valiente, Francisco. “El crimen y pecado contra natura.” En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente, Bartolomé Clavero, António Manuel Hespanha, José Luis Bermejo Cabrero, Enrique Gacto, y Clara Alvarez Alonso, 33–55. Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- Tomás y Valiente, Francisco. “Delincuentes y pecadores.” En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente, Bartolomé Clavero, António Manuel Hespanha, José Luis Bermejo Cabrero, Enrique Gacto, y Clara Alvarez Alonso, 11–31. Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- Torre, Angelo. *Il consumo di devozioni: religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*. Venezia: Marsilio, 1995.
- Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (ed. orig. “Die Bedeutung des Protestantismus für die Moderne Welt.” *Historische Zeitschrift* 97 (1906): 1–66).
- Trombetta, Pino Lucà. “Genesi del modello di confessione della sessualità nel cattolicesimo moderno.” *Scienza e Politica*, 7 (1992): 33–46.

Tulchin, Allan. “Massacres during the French Wars of Religion.” *Past and Present* 214, no. suppl. 7 (2012): 100–126.

Turchini, Angelo. “Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti.” En *Le visite pastorali: analisi di una fonte*, editado por Umberto Mazzone y Angelo Turchini, 97–148. Bologna: Il Mulino, 1985.

Turchini, Angelo. “Dai contenuti alla forma della visita pastorale: problemi e prospettive.” En *Ricerca storica e chiesa locale in Italia: risultati e prospettive*, 133–58. Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.

Turchini, Angelo. “La visita come strumento di governo del territorio.” En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 335–82. Bologna: Il Mulino, 1996.

Turchini, Angelo. “I «questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese.” *Studia Borromaica* 10 (1996): 71–97.

Turrini, Miriam. *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1991.

Vacca, Salvatore, ed. *La Legazia Apostolica: Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2000.

Vázquez García, Francisco, y Andrés Moreno Mengíbar. “Un solo sexo. Invención de la Monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV-XIX).” *Daimon Revista de Filosofía* 11 (1995): 95–112.

Vázquez Janeiro, Isaac. “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVIII.” En *Historia de la Iglesia en España: la Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, editado por Ricardo García-Villoslada y Antonio Mestre (coord.), Vol. 4. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Venard, Marc. “Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo.” En *Le visite pastorali: analisi di una fonte*, editado por Umberto Mazzone y Angelo Turchini, 13–55. Bologna: Il Mulino, 1985.

Venard, Marc. “El quinto Concilio de Letrán (1512-1517) y el Concilio de Trento (1545-1563).” En *Historia de los concilios ecuménicos*, editado por Giuseppe Alberigo, 268–312. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

- Venard, Marc, ed. *Répertoire des visites pastorales de la France. Anciens diocèses (jusqu'en 1790). Corrections et compléments*. Paris: Société d'Histoire Religieuse de la France, 2006.
- Venard, Marc, y Dominique Julia, eds. *Répertoire des visites pastorales de la France. première série : anciens diocèses (jusqu'en 1790)*. 4 vols. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977-1985.
- Vincent, Bernard. “«Hacer las paces». Les jésuites et la violence dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles.” En *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècles)*, editado por Jean Pierre Duviols, Annie Moliné-Bertrand, y Bartolomé Bennassar, 189–96. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1997.
- Vincent, Bernard. “Les missions du Royaume de Grenade.” En *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada*, editado por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Antonio Luis Cortés Peña, 149–58. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Viñes Millet, Cristina. “La imprenta andaluza en la edad moderna. Materiales para el estudio del papel de la Iglesia en la cultura de Andalucía.” *Chronica Nova*, 16 (1988): 181–206.
- Vismara, Paola. *Oltre l'usura: la Chiesa moderna e il prestito a interesse*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- Vizueté Mendoza, José Carlos. “«Dolor de corazón». Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina.” *Vínculos de Historia* 4 (2015): 106–24.
- Vogel, Cyrille. *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*. Paris: Éditions du Cerf, 1969.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 1969 (ed. orig. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905).
- Weber, Max. *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009 (ed. orig. *Wissenschaft als Beruf*, 1919).
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 (ed. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922).
- Weil, Mark S. “The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974): 218–48.

Weisz, Eduardo. "Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 134 (2011): 107–24.

Welter, Jean-Thiébaud. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*. Paris y Toulouse: Guitard, 1927.

Whitford, David. "Cura Religionis or Two Kingdoms: The Late Luther on Religion and the State in the Lectures on Genesis." *Church History* 73, no. 1 (2004): 41–62.

Wolf, Hubert. *Storia dell'Indice: il Vaticano e i libri proibiti*. Roma: Donzelli, 2006.

Zarri, Gabriella. "Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)." En *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, editado por Paolo Prodi, 257–78. Bologna: Il Mulino, 1994.

Zarri, Gabriella. "Il terzo stato." En *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, editado por Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, y Thomas Kuehn, 311–34. Bologna: Il Mulino, 1999.

Zarri, Gabriella. *Recinti : donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Zeeden, Ernst Walter. "Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe." *Historische Zeitschrift* 185 (1958): 249–99.

Zeeden, Ernst Walter. *Die Entstehung der Konfessionen; Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Munich-Wien: Oldenbourg, 1965.

Zeeden, Ernst Walter. *Das Zeitalter der Gegenreformation von 1555 bis 1648*. Friburgo: Herder, 1967.

Zeeden, Ernst Walter, Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt, y Helga Schnabel-Schüle, eds. *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland*. 3 vols. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982-1987.

Zeeden, Ernst Walter, y Peter Thaddäus Lang, eds. *Kirche und Visitation: Beiträge zur Erforschung des Frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

Zito, Gaetano. "Religiosi siciliani missionari tra Seicento e Settecento." En *Il cammino dell'evangelizzazione: problemi storiografici*, editado por Giacomo Martina y Ugo Dovere, 163–208. Bologna: Il Mulino, 2001.

Zito, Gaetano, ed. *Storia delle chiese di Sicilia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Zito, Gaetano. "Sicilia." In *Storia delle chiese di Sicilia*, editado por Gaetano Zito, 27–165. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Zúñiga, Edgar. *Historia eclesiástica de Nicaragua*. Managua: Hispamer, 1996.

ABSTRACT

Lo studio qui presentato, condotto nell'ambito dei programmi di dottorato in "Historia y Artes" (Universidad de Granada) e in "Scienze del Patrimonio Culturale" (Università degli Studi di Palermo), sotto la direzione dei professori Inmaculada Arias de Saavedra Alías e Daniele Palermo, mira ad analizzare alcuni dispositivi di disciplinamento sociale ed ecclesiastico nei regni di Granada e di Sicilia – con particolare attenzione alle arcidiocesi di Granada e di Monreale – nell'età della confessionalizzazione, precisamente a partire dal 1564, anno in cui in Spagna i deliberati conciliari di Trento vennero adottati come leggi ufficiali del regno.

La presente ricerca si inquadra, come si può desumere dallo stesso titolo della tesi – *Disciplinamiento social y vida cotidiana en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* –, in una prospettiva storiografica ben delineata e in un ambito spaziale e temporale altrettanto preciso.

Per ciò che attiene al primo aspetto, il quadro teorico di riferimento, abbiamo deciso di adottare un'ottica – confessionalizzazione e disciplinamento sociale – volutamente "problematica". Tali paradigmi storiografici, difatti, se nel corso degli anni Ottanta e Novanta del XX secolo si imposero risolutamente come valide teorie interpretative dei fenomeni politici, sociali e religiosi dell'età moderna, in particolar modo grazie alle riflessioni degli storici tedeschi Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard, negli ultimi anni sono stati oggetto di profonde critiche e ampie discussioni all'interno del mondo accademico.

Le principali obiezioni formulate nei confronti dei concetti di "disciplinamento sociale" e "confessionalizzazione" si basano sulla presunta astrazione dei loro postulati teorici, per tale ragione definiti "funzional-riduzionisti", nella sopravvalutazione del ruolo dello Stato (*top-to-bottom process*) e, conseguentemente, nella scarsa attenzione dedicata all'analisi dei fenomeni di "autoconfessionalizzazione" e "autodisciplinamento" dal basso. Ma soprattutto, ed è quello che maggiormente interessa in relazione a questa ricerca di dottorato, gli studi critici degli ultimi anni hanno messo in dubbio l'efficacia reale del processo di disciplinamento sociale, analizzandone i limiti e il suo presunto carattere egemonico.

L'obiettivo che ci siamo prefissi con questo studio, invece, è stato quello di verificare – all'interno di un panorama storiografico nel quale i concetti di "confessionalizzazione" e "disciplinamento" sembrano aver perso vigore – se le argomentazioni di fondo di queste

due prospettive teoriche mantengono ancora una certa legittimità. Si ha l'impressione, in effetti, che le riflessioni proprie di tali modelli siano state accantonate in modo frettoloso.

Se le critiche verso la confessionalizzazione e il disciplinamento sociale sono ormai divenute un *comfortable habit* – come afferma lo storico canadese Bruce Gordon¹ – ci sembra utile seguire un percorso di ricerca per certi versi opposto, non tanto per asserragliarci nella difesa di un paradigma storiografico determinato, quanto piuttosto per provare a capire se tali nozioni costituiscono degli strumenti di analisi ancora oggi utili per lo studio dei fenomeni sociali e religiosi dell'età moderna.

L'altra ragione di fondo che giustifica questo lavoro di ricerca risiede nella carenza di studi scientifici specifici sulla confessionalizzazione e sul disciplinamento sociale in ambito iberico, tanto a livello di monografie quanto di articoli e dossier. Tra i pochi studi intorno a questi temi risulta d'obbligo citare le monografie di Federico Palomo in merito alla confessionalizzazione in Portogallo², il saggio di Tomás Mantecón Movellán sul disciplinamento sociale in Cantabria³, le riflessioni di Ignasi Fernández Terricabras⁴ e i numeri monografici delle riviste *Manuscrits* e *Lusitania Sacra* appositamente dedicati all'argomento⁵.

¹ «We have fallen into the comfortable habit of criticizing confessionalization without either recognizing its importance or offering anything new». “Religious History beyond Confessionalization,” *German History* 32, no. 4 (2014): 380.

² Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003); *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006). Di Federico Palomo, oltre alle citate monografie, occorre segnalare alcuni articoli di sintesi e approfondimento storiografico: “«Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119–38; “Confesionalización,” in *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna*, ed. José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández, e Doris Moreno (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016), 69–90; “Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la edad moderna,” in *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín e Jesús Gascón Pérez (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018), 193–217.

³ Tomás A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria del Antiguo Régimen* (Santander: Fundación Marcelino Botín, 1997). Dello stesso autore si veda: “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas,” *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, no. 2 (2010): 263–95.

⁴ In particolare *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, 2000) e “Éxitos y fracasos de la Reforma Católica. Francia y España (siglos XVI-XVII),” *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 25 (2007): 129–56.

⁵ “Inquisició i confessionalització,” *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 17 (1999); “Confesionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI–XVIII),” *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 25 (2007); “Poder, sociedade e religião na época moderna,” *Lusitania Sacra* 15 (2003); “Clero, doutrinação e disciplinamiento,” *Lusitania Sacra* 23 (2011).

Nonostante i meritevoli studi succitati, il contributo storiografico iberico in questo ambito di ricerca continua comunque a risultare insufficiente. Oltre a ciò, un altro aspetto che bisogna prendere in considerazione risiede nel fatto che entrambi i paradigmi in questione nacquero nell'ambito della storiografia tedesca con un orientamento principalmente incentrato nell'analisi delle vicende politiche, sociali e religiose dei territori germanici del Sacro Romano Impero e delle città-stato svizzere, ragion per cui l'esame degli effetti della confessionalizzazione cattolica nella penisola iberica è rimasto fino ad oggi un tema per certi versi marginale o ad ogni modo poco indagato.

Alla luce di ciò, con il presente scritto, si pretende di offrire una nuova apportazione in questo campo di studi, con lo scopo di contribuire, almeno in parte, a colmare tale lacuna. L'obiettivo principale di questo lavoro risiede, pertanto, nell'analisi della specificità del disciplinamento sociale cattolico nei Regni di Granada e di Sicilia e nell'esame, dunque, delle ripercussioni di tale azione di disciplinamento ecclesiastico nella vita quotidiana degli uomini e delle donne dell'epoca confessionale.

Dal punto di vista storiografico siamo debitori di Adriano Prosperi il quale, nel 1996, con la pubblicazione di *Tribunali della coscienza* ha dato il via a una nuova fase di studi sui differenti "attori" ecclesiastici che svolsero un ruolo sostanziale ai fini del disciplinamento cattolico, ovvero – nel caso del saggio in questione – gli inquisitori, i confessori e i missionari⁶. Il merito principale delle ricerche di Prosperi, come riconosce Paolo Broggio in un importante studio sulle missioni gesuitiche⁷, consiste nell'aver "schiodato" l'analisi sui processi di uniformizzazione religiosa che si produssero nel corso dell'età moderna dagli studi sull'Inquisizione, ampliando pertanto in modo significativo i punti di osservazione su tali fenomeni.

Questo lavoro dottorale si iscrive appieno in tale linea di ricerca, giacché prende volutamente in considerazione distinti attori del disciplinamento cattolico: confessori, visitatori e vescovi, missionari e predicatori. Di conseguenza, nel corso della presente dissertazione sono stati analizzati differenti ministeri e pratiche religiose, specialmente il sacramento della confessione, le visite pastorali, le missioni popolari *ad intra*, il ministero della predicazione, i sinodi diocesani e alcune pratiche devozionali tipicamente controriformiste, come ad esempio la devozione delle Quaranta Ore.

È opportuno segnalare che l'analisi svolta nel corso di questo studio è stata condotta mediante una lettura che si spinge oltre gli aspetti repressivi dell'azione di disciplinamento

⁶ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996).

⁷ Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004), 21–22.

sociale cattolico (ragion per cui, ad esempio, abbiamo deciso di escludere dal presente lavoro il tema dell'Inquisizione), prendendo in considerazione le norme e gli strumenti ecclesiastici orientati alla creazione di una società disciplinata e omogenea e finendo per esaminare le forme di costruzione del consenso intorno ai nuovi valori sociali, ideologici e culturali dettati dal processo di confessionalizzazione della società. Abbiamo deciso, appunto per questo, di adottare, una prospettiva vicina agli orientamenti della storia culturale, precisamente con il proposito di approfondire la dinamica di quei dispositivi di natura più sottile e persuasiva che furono impiegati ai fini del disciplinamento dei comportamenti sociali e individuali.

Lo studio comprende un arco temporale di lunga durata, oltre un secolo. Poiché la presente ricerca si incentra sul disciplinamento sociale cattolico, abbiamo ritenuto ineludibile adottare il Concilio di Trento come punto di partenza obbligato della nostra analisi. Effettivamente, sebbene il prisma della confessionalizzazione in ambito luterano e riformato possa essere applicato, con differenti sfumature, già a partire dagli anni Venti/Trenta del XVI secolo, non vi è dubbio che per ciò che attiene al cattolicesimo romano sarebbe stato il Concilio di Trento il momento decisivo che avrebbe permesso l'avvio della confessionalizzazione nei territori sotto la sua influenza. Al contempo, ci è sembrato utile ampliare l'orizzonte temporale della nostra ricerca fino al regno di Filippo IV (1621-1665), durante il quale il processo di confessionalizzazione entra in una fase di declino, esattamente con l'obiettivo di affrontare, attraverso una prospettiva di ampia portata, le decadi sostanziali della confessionalizzazione cattolica.

Questo lavoro di ricerca, come abbiamo già affermato, si focalizza su due ambiti geografici periferici della Monarchia Spagnola, il Regno di Granada e di Sicilia, dedicando una particolare attenzione alle arcidiocesi di Granada e Monreale, soprattutto per ciò che riguarda le visite pastorali, uno dei pilastri di questa tesi. Ciò ci ha permesso di adottare una prospettiva di tipo comparato su due territori differenti che, tuttavia, presentavano alcune caratteristiche comuni, quali ad esempio il gran margine di competenze del potere politico in materia ecclesiastica attraverso il Patronato Regio. Inoltre, le due arcidiocesi oggetto di esame, Granada e Monreale, condividevano, oltre al fatto di essere entrambe sedi metropolitane riccamente dotate, l'esistenza di alcune singolarità, quali la gravosa eredità morisca per quanto riguarda l'arcidiocesi di Granada e la presenza di comunità cattoliche di rito greco per quella di Monreale.

Risulta ad ogni modo opportuno affermare che al di là dell'ambito geografico scelto, la metodologia e la prospettiva di fondo che si presenta con questo lavoro di ricerca funziona

da paradigma generale, giacché il quadro teorico adottato risulta del tutto applicabile anche ad altre realtà territoriali.

Lo studio si è basato sull'analisi di fonti primarie praticamente inedite o che in ogni caso non sono state "interrogate" mediante la prospettiva teorica proposta in questa ricerca. Sono state consultate, sempre in una prospettiva comparativista, fonti tipicamente ecclesiastiche, a stampa e manoscritte – come ad esempio le costituzioni sinodali delle arcidiocesi di Granada e Monreale, opere di teologia morale (principalmente manuali di confessori) e di omiletica (raccolte di sermoni) – e naturalmente fonti archivistiche, sia diocesane – concretamente serie di visite pastorali –, sia di altre istituzioni, come nel caso delle relazioni delle missioni popolari dell'Abadia del Sacromonte di Granada.

Alla luce di questa documentazione sono stati analizzati molteplici aspetti inerenti alla vita quotidiana – matrimonio, costumi e consuetudini, questioni domestiche, religiosità popolare, sacralizzazione degli spazi pubblici, feste religiose, ecc. – e contestualmente sono stati presi in esame i differenti parametri disciplinari adoperati per controllare i fedeli. Oltre a ciò, le fonti ci hanno permesso di condurre un esame accurato su quel complesso di prescrizioni ecclesiastiche rivolte specificatamente a gruppi sociali determinati e, soprattutto, le politiche adoperate nei confronti delle donne, giacché una parte significativa di questo studio si centra sulle relazioni tra disciplinamento sociale cattolico e subordinazione femminile in età moderna.

La scelta delle fonti risponde appieno alla necessità di uno studio sistematico sulle pratiche religiose, i sacramenti e i ministeri considerati in questo lavoro di ricerca dottorale. L'analisi del sacramento della confessione come strumento privilegiato del disciplinamento sociale, ad esempio, ci ha condotti a consultare un ampio spettro di fonti – principalmente manuali di confessori e penitenti, ma non solo – con il fine di identificare quell'insieme di obblighi e prescrizioni disciplinari con il quale la Chiesa cercò di normare ogni singolo aspetto della vita quotidiana dei fedeli nel corso dell'età confessionale.

Per ciò che riguarda le fonti andaluse abbiamo consultato le opere conservate presso il fondo antico della Biblioteca del "Hospital Real" dell'Università di Granada, mentre che durante i nostri due soggiorni di ricerca in Sicilia abbiamo esaminato i manuali custoditi nei fondi antichi della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana "Alberto Bombace" di Palermo e della Biblioteca Regionale Universitaria "Giacomo Longo" di Messina.

Unitamente ai manuali per confessori abbiamo preso in esame anche altre fonti relazionate con il sacramento della penitenza: opere di letteratura confessionale (libri per esami di coscienza e di teologia morale), testi di carattere normativo inerenti alla confessione (bolle

papali, lettere pastorali dei vescovi, costituzioni sinodali), oltre che fonti archivistiche, quali le licenze di confessione presenti negli archivi diocesani di Granada e di Monreale.

Precisamente in questi ultimi due archivi abbiamo condotto una ampia indagine sulle serie di visite pastorali relative al periodo esaminato con il fine di analizzare la natura degli interventi diocesani nei territori di Granada e Monreale. La nostra attenzione sulle visite pastorali si è focalizzata principalmente sui dispositivi di disciplinamento sociale ed ecclesiastico imposti dalle gerarchie diocesane e, parallelamente, sui fenomeni di “resistenza” a tale processo. Sebbene gli aspetti di disciplinamento rappresentino evidentemente la pietra angolare della nostra analisi, nel corso della presente ricerca abbiamo cercato di tracciare un panorama che tenesse in conto anche la natura plurivalente dell’istituto della visita pastorale, ovvero concentrandoci sui fenomeni più propriamente liturgici e pastorali che le visite presupponevano. In definitiva, abbiamo voluto condurre uno studio esaustivo sulle fonti al fine di analizzare la pratica della visita pastorale nel suo significato globale. Per tale ragione non ci siamo limitati a esaminare unicamente i “mandati di visita” – i documenti che contengono le decisioni assunte dai visitatori in merito alle misure disciplinari da adottare – ma abbiamo altresì preso in considerazione le differenti tipologie documentali che venivano redatte in occasione della visita pastorale: diari, questionari, scrutini segreti, editti di convocazione, l’editto dei peccati pubblici, eccetera.

Inoltre, tale corposa documentazione sulle visite è stata posta in relazione con i sinodi diocesani e più particolarmente con la legislazione contenuta nelle costituzioni sinodali di Granada e Monreale. Effettivamente, se è vero che le norme generali per la conduzione delle visite pastorali erano state definite dal Concilio di Trento, è altrettanto certo che spettava poi ai sinodi diocesani applicarle localmente. Nel caso granadino le uniche costituzioni sinodali redatte nel periodo in esame sono quelle del 1573, promulgate durante l’arcivescovato di Pedro Guerrero, mentre per ciò che riguarda l’arcidiocesi di Monreale abbiamo potuto esaminare la documentazione di molteplici sinodi (1568, 1575, 1590, 1592, 1593, 1594, 1595, 1596, 1597, 1599, 1606, 1623, 1638, 1653), conservata nel “Fondo Governo Ordinario” dell’archivio diocesano e presso la Biblioteca “Ludovico II De Torres” del Seminario Arcivescovile di Monreale.

I sermoni sono stati un’altra tipologia documentale oggetto di particolare attenzione nel corso di questo lavoro di ricerca. Le prediche, in effetti, rappresentano delle fonti privilegiate per lo studio delle strategie di persuasione messe in atto dalla Chiesa, in particolar modo dagli ordini religiosi, al fine di orientare e disciplinare il comportamento dei fedeli. Ciononostante, affinché l’indagine sull’omiletica controriformista non rimanesse

estranea rispetto al contesto in cui i sermoni germogliavano e si proferivano, abbiamo deciso di confrontare costantemente le prediche con le loro pratiche religiose corrispondenti. A tal fine, ad esempio, abbiamo privilegiato una prospettiva interpretativa incentrata sull'analisi dei sermoni pronunciati dai predicatori dell'Abadia del Sacromonte nella loro relazione dinamica con le missioni popolari condotte dai canonici della stessa Abadia. È stato necessario, pertanto, realizzare non solo una ricerca sui sermonari dell'epoca confessionale, ma anche un paziente lavoro di analisi sulle (poco note) relazioni delle missioni popolari presenti nell'Archivio dell'Abadia del Sacromonte di Granada.

Dall'altro lato, l'esame delle fonti siciliane, realizzato principalmente nell'Archivio e nella Biblioteca Provinciale dei Frati Minori Cappuccini di Palermo e nella Biblioteca Regionale Universitaria "Giacomo Longo" di Messina, ci ha permesso di porre in relazione le prediche con un'altra pratica religiosa tipicamente "controriformista", la cerimonia delle Quaranta Ore. Tale scelta si deve al carattere popolare, penitenziale e al contempo "disciplinante" della cerimonia, molto radicata in Sicilia e per molti aspetti simile – per obiettivi e metodologia – alle missioni popolari.

Il presente studio si compone di quattro capitoli. Nel primo si propone la questione storiografica, scelta di per sé necessaria considerato che, come accennato in apertura, questa tesi entra volutamente "in pieno" nel dibattito intorno ai paradigmi della confessionalizzazione e del disciplinamento sociale, intesi come categorie interpretative dei fenomeni religiosi, politici e sociali dell'età moderna. In tale sezione, pertanto, abbiamo analizzato la nascita e l'evoluzione storiografica del concetto di *Konfessionalisierung* elaborato da Wolfgang Reinhard⁸ e Heinz Schilling⁹ a partire dalla primigenia nozione di *Konfessionsbildung* sviluppata dallo storico tedesco Ernst Walter Zeeden¹⁰ e, contestualmente, abbiamo sottolineato i tratti salienti del processo di confessionalizzazione della società nel corso del XVI e XVII secolo.

Poiché uno dei contributi principali di questa prospettiva storiografica consiste nel superamento dell'antica dicotomia tra Riforma e Controriforma e, simmetricamente, nell'osservazione delle analogie tra i differenti gruppi confessionali, nel corso di questo primo capitolo abbiamo preso in considerazione le peculiarità non solo della confessionalizzazione cattolica, ma anche di quella luterana e riformata. Ecco perché, ad esempio, abbiamo scelto di esaminare la codificazione della dottrina e delle verità di fede

⁸ Wolfgang Reinhard, "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalters," *Archiv für Reformationsgeschichte* LXVIII (1977): 226–51.

⁹ Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (Gütersloh, 1981).

¹⁰ Ernst Walter Zeeden, "Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe," *Historische Zeitschrift* 185 (1958): 249–99.

per ciascun ambito confessionale, interrogandoci su come la sistematizzazione dottrinale – mediante le confessioni di fede e attraverso sinodi e concili – abbia favorito il processo di consolidamento delle Chiese nel periodo oggetto di interesse. Allo stesso modo, con il proposito di tracciare un affresco sull’epoca confessionale, ci siamo soffermati sui meccanismi di contrapposizione e conflitto tra le distinte confessioni; in tal senso, abbiamo analizzato tanto gli aspetti principali dell’antagonismo religioso quanto le conseguenze politiche e sociali di tale “rivalità”, proponendo in tal modo una lettura che vada al di là dell’ambito strettamente teologico-dottrinale.

Contemporaneamente, abbiamo orientato la nostra attenzione sulle relazioni tra le Chiese e le autorità temporali in età confessionale, analizzando i cambiamenti principali che si verificarono nell’epoca in questione ed evidenziando il ruolo svolto dal nascente Stato Moderno ai fini del processo di confessionalizzazione della società. Da questa angolatura abbiamo anche messo in rilievo le significative divergenze di tale fenomeno a seconda delle differenti aree confessionali, in particolare evidenziando la situazione più complessa che si presentava nei territori cattolici in conseguenza delle non sempre facili relazioni tra Stato e Chiesa.

L’altro pilastro essenziale del primo capitolo consiste nell’esame del concetto di disciplinamento sociale. A questo scopo abbiamo ripercorso l’evoluzione della nozione di “disciplinamento”, prendendo come punto di partenza da un lato le teorie di Gerhard Oestreich intorno al *Sozialdisziplinierung*¹¹, dall’altro le classiche e antecedenti considerazioni di Norbert Elias¹² e Max Weber¹³ in merito ai processi di civilizzazione e razionalizzazione che ebbero luogo in Europa nel corso dell’età moderna.

Al contempo, abbiamo verificato in che modo il concetto di “disciplinamento” si sia progressivamente ampliato e incorporato all’interno del paradigma della confessionalizzazione. In effetti, il disciplinamento sociale – nozione ampia che abbraccia molteplici ambiti – secondo le teorie elaborate da Oestreich fu un processo nel quale il fattore religioso ebbe una parte piuttosto marginale e che col tempo sarebbe persino arrivato a ridimensionare il ruolo “politico” e giurisdizionale delle Chiese. Di contro, Reinhard e Schilling hanno enfatizzato, in una serie di articoli dedicati al tema, l’apporto cruciale che le Chiese confessionali diedero, specialmente in una prima fase, ai fini del disciplinamento sociale. Secondo i due storici tedeschi, lo Stato assoluto in via di

¹¹ Gerhard Oestreich, “Strukturprobleme des Europäischen Absolutismus,” *Vierteljahrschrift für Sozial- Und Wirtschaftsgeschichte*, 1969, 329–47.

¹² Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen* (Basilea: Verlag Haus zum Falken, 1939).

¹³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922).

formazione nel corso dell'epoca confessionale non disponeva ancora di una struttura amministrativa territoriale tale da potere imporre la propria autorità e quell'insieme di prescrizioni, norme e divieti all'interno dei propri domini; questo compito venne assolto allora dalle Chiese, le quali misero a disposizione del potere politico il proprio apparato, diffuso in modo capillare. Appare convincente pertanto la tesi di Wolfgang Reinhard, secondo cui la confessionalizzazione può essere intesa come la prima fase del disciplinamento sociale¹⁴. Il potere statale, per assicurarsi l'obbedienza e la fedeltà dei sudditi dovette necessariamente compiere un percorso di confessionalizzazione della società, entrambi i poteri, statale ed ecclesiastico, cooperarono per il disciplinamento.

Nel corso del capitolo ci siamo soffermati estesamente su tale punto, anche attraverso l'integrazione del tema specifico della "disciplina ecclesiastica" all'interno delle interpretazioni di taglio più generale intorno ai concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale, ovvero analizzando dettagliatamente quali furono gli ambiti propri di intervento ecclesiastico nell'ottica del disciplinamento, della correzione e della riforma dei costumi collettivi e individuali dei sudditi-fedeli.

Infine, a chiusura del capitolo, abbiamo esaminato le critiche mosse nei confronti dei due paradigmi e come, proprio alla luce di tali obiezioni, le due nozioni di confessionalizzazione e disciplinamento sociale si siano modificate gradualmente.

Nel secondo capitolo abbiamo approfondito un aspetto cruciale del nostro lavoro, ovvero la rilevanza del sacramento della confessione ai fini del disciplinamento sociale dei fedeli. Più specificatamente, abbiamo messo in evidenza la forza e l'efficacia del sacramento della penitenza nell'ottica di quello che abbiamo denominato "controllo delle coscienze", vale a dire la capacità sia di imporre *in sedes confessionalis* norme comportamentali consonanti con i dettami ecclesiastici, sia di attivare dei meccanismi inibitori indirizzati ad allontanare i fedeli dal "peccato".

Abbiamo evidenziato, di conseguenza, in che modo la confessione abbia assunto, in epoca moderna, un carattere via via più inquisitoriale e sia divenuta, nei fatti, uno strumento "poliziesco" di controllo dei comportamenti dei singoli. Le fonti principali selezionate per condurre questa indagine, come già detto, sono stati i manuali dei confessori; tali opere ci hanno permesso di delineare, con dovizia di particolari, i meccanismi concreti della prassi confessionale, la metodologia e i procedimenti impiegati nel corso della confessione. L'esame delle fonti è stato funzionale all'obiettivo di analizzare a fondo i differenti temi che venivano toccati durante l'amministrazione del sacramento. In particolar modo,

¹⁴ Reinhard, "Gegenreformation als Modernisierung?...", 226–51.

attraverso l'indagine sulle parti inerenti all'interrogatorio dei penitenti, che veniva organizzato solitamente secondo i punti del Decalogo, si sono potute rilevare quali erano le tipologie di peccati censurati dalla Chiesa e, contestualmente, i modelli di comportamento che venivano proposti e imposti ai fedeli.

Nel corso della presente dissertazione abbiamo dedicato ampio spazio ai peccati commessi contro il sesto e il nono comandamento. I comportamenti sessuali dei penitenti, specialmente delle donne, come è stato ampiamente dimostrato, venivano vagliati con particolare attenzione durante l'interrogatorio. Da questo punto di vista il sacramento della confessione divenne il canale privilegiato per sottoporre a controllo la vita sessuale dei penitenti, attraverso la formulazione di domande e inquisizioni sempre più dettagliate e angoscianti.

Due aspetti risultano preponderanti nello spazio che i manuali dei confessori dedicano al tema delle donne: da un lato, come abbiamo appena detto, la volontà di disciplinare la loro condotta, specialmente quella sessuale; dall'altro, relegare il loro ruolo unicamente dentro l'ambito familiare, in una posizione di evidente sottomissione nei confronti dell'uomo.

Un'altra questione di particolare interesse che abbiamo voluto esaminare a fondo nel corso del nostro lavoro è stata quella delle prescrizioni rivolte distintamente ai differenti ceti sociali e professionali, posto che nel corso della confessione veniva dedicato un intervallo apposito per l'esame dei peccati inerenti alle molteplici categorie sociali. Quest'analisi ci ha consentito di far emergere quali erano, secondo i criteri della Chiesa dell'epoca, le azioni e i costumi leciti e illeciti per ogni ceto e stato. Le sezioni dei manuali dedicate a questi aspetti rappresentano in un certo modo le parti più "sostanziose" delle fonti, dato che è proprio in questa sede che emerge plasticamente la volontà totalizzante di controllo e disciplina dei comportamenti, tipica della Controriforma; dalla lettura delle fonti, difatti, si evince chiaramente come attraverso l'enumerazione di una gamma interminabile di infrazioni e, parallelamente, di doveri, prescrizioni e obblighi diretti praticamente a ogni settore sociale, la Chiesa abbia cercato di veicolare modelli di condotta concreti, con la pretesa, in definitiva, di mantenere un ferreo controllo sui comportamenti individuali e collettivi. I manuali dunque risentono, e questo è un dato importante da segnalare, del contesto in cui nascono; non si tratta semplicemente di astratte opere teologiche avulse dalla realtà locale: per citare solo un esempio, il gesuita Antonio Fernández de Córdoba, autore di uno dei manuali consultati in questa ricerca, la *Instrucion de Confesores* (1623), calibra la sua opera sulla base della specificità sociale e professionale della città di Granada.

Per quanto riguarda i due ambiti geografici della ricerca non si sono riscontrate particolari differenze se non che, in alcuni casi, i manuali siciliani presentano una struttura meno complessa rispetto alle fonti spagnole. Tendenzialmente sono meno estesi, possiedono un formato più piccolo (normalmente il dodicesimo), e un linguaggio più “semplice”, il che ci lascia supporre che fossero destinati a confessori poco qualificati, magari delle aree rurali più interne. Allo stesso tempo occorre dire che nella penisola italiana a partire dalla seconda metà del XVI secolo ebbe luogo una vera e propria “invasione” di manuali spagnoli, di modo che l’eventuale mancanza di manuali più “solidi” potesse essere compensata attraverso la lettura di opere provenienti dalla Spagna.

Il terzo capitolo verte su un’altra pratica di fondamentale importanza ai fini del nostro ragionamento: le visite pastorali. Si tratta di un capitolo premeditatamente ampio, giacché il nostro obiettivo è stato anche quello di offrire una visione d’insieme sull’istituto delle visite pastorali, a maggior ragione tenendo conto dell’insufficiente quantità di studi in ambito iberico intorno al tema. La stretta correlazione che i canoni conciliari tridentini più volte presentano tra *visitatio* e *correctio* ci dà testimonianza dell’importanza delle visite come strumento di conoscenza, controllo e regolamentazione della realtà locale.

Le visite rappresentano un momento significativo di ispezione tanto della condotta dei fedeli quanto del clero. Tuttavia, occorre segnalare che una lettura centrata unicamente sugli aspetti di disciplinamento non è sufficiente per comprendere la complessità dell’istituto visitale. La visita, infatti, abbraccia sfere distinte (religiose, giuridiche, economiche), costituisce un istituto pastorale e amministrativo che risponde a una molteplicità di propositi e, conseguentemente, presenta una grande eterogeneità di informazioni. Dunque, benché gli aspetti di disciplinamento rappresentino il perno dell’analisi su cui abbiamo condotto la ricerca, al contempo abbiamo cercato di tracciare un quadro che tenesse in conto tale pluralità.

Nel corso del capitolo, pertanto, abbiamo “seguito” vescovi e visitatori nei loro itinerari di visita “in lungo e in largo” per le arcidiocesi di Granada e Monreale, ricostruito i loro spostamenti, la durata delle loro attività e la composizione della comitiva visitale. Abbiamo altresì ricostruito gli aspetti rituali e liturgici inerenti alle visite e sottolineato la rilevanza pastorale dell’istituto. In secondo luogo, abbiamo esaminato minuziosamente le attività relative alla *visitatio rerum*, ovvero il lavoro di ispezione condotto dai visitatori sui beni mobili e immobili delle chiese e sugli altri edifici di proprietà ecclesiastica. Tale attività di controllo occupava un ruolo di estrema importanza nel corso delle visite pastorali; l’attenzione quasi maniacale che i visitatori dedicavano al riguardo, da un lato rispondeva alla necessità di salvaguardare il patrimonio ecclesiastico, dall’altro, come abbiamo

evidenziato nel corso del capitolo, era pure incamminata a disciplinare il clero locale. In effetti, la *visitatio rerum* implicava l’emanazione di un’enormità di disposizioni e avvisi diretti ai vicari e agli altri chierici secolari su come assicurare un’organizzazione ordinata e metodica del governo delle parrocchie.

La *visitatio hominum*, vale a dire l’esame sul comportamento del clero e dei fedeli, è stata naturalmente la sezione sulla quale ci siamo soffermati più profusamente, precisamente con l’obiettivo di poter osservare e valutare le politiche di disciplinamento imposte dalle gerarchie ecclesiastiche diocesane nei differenti territori locali.

In primo luogo, è stato imprescindibile distinguere tra le attività di ispezione destinate al clero e quelle rivolte ai fedeli. Per ciò che attiene alla prima categoria – il clero – abbiamo esaminato gli scrutini che i vescovi e i visitatori solevano condurre durante le visite pastorali, con lo scopo di verificare che la condotta morale dei chierici fosse la più appropriata per il ministero che occupavano. In particolare, abbiamo posto la nostra attenzione sulle distinte modalità con le quali si svolgeva tale attività di indagine e, conseguentemente, sui molteplici canali che permettevano ai visitatori di ottenere informazioni in merito alla *honestas clericorum*. Abbiamo altresì esaminato come agivano generalmente le gerarchie diocesane, tanto granadine quanto monreali, nei casi concreti di “indisciplina”, e quali erano, pertanto, le misure specifiche dirette a correggere i comportamenti impropri e gli “abusi” del clero locale. Tutto ciò, ci ha permesso di ottenere un’immagine piuttosto completa sul livello di “disciplina” del clero parrocchiale nelle due arcidiocesi e, contestualmente, sugli sforzi riformatori dei prelati di Granada e Monreale.

La *visitatio hominum*, come è noto, prevedeva anche l’esame dei comportamenti dei laici. I documenti relativi a tale attività di controllo forniscono delle informazioni preziose che hanno reso possibile tracciare un quadro puntuale in ordine alle “trasgressioni” più frequenti commesse contro i precetti ecclesiastici e al contempo consentono di valutare la misura degli interventi diocesani adottati nelle differenti località visitate.

Per di più, l’analisi sugli scrutini segreti redatti nel corso delle visite, ci ha permesso di far luce sulle relazioni che si sviluppavano tra i fedeli e il clero locale nei vari paesi delle due arcidiocesi e, congiuntamente, di ricostruire pratiche, attività e costumi del mondo popolare relativi alla vita quotidiana. Così facendo, abbiamo considerato, passo per passo, la casistica di “delitti” e “trasgressioni” perseguiti dai visitatori e abbiamo visto, parallelamente, in che modo questi ultimi agivano per sradicare le condotte “peccaminose”.

Tanto nel caso delle ispezioni sulla condotta dei laici, quanto su quelle del clero parrocchiale, ci siamo interrogati sull'effettiva capacità dei visitatori di imporre e far eseguire le misure di disciplina varate, analizzando, dunque, anche i possibili limiti e le contraddizioni del processo di disciplinamento, oltre che i suoi punti di forza.

Il concetto di “disciplinamento”, per come si è sviluppato, presenta dei perimetri volutamente estesi che ne hanno permesso l'impiego per l'analisi di molteplici fenomeni e oggetti di ricerca¹⁵. Per tale ragione, abbiamo considerato opportuno presentare nel corso di questo terzo capitolo dei casi di studio peculiari, strutturati in tre paragrafi specifici, utili, a nostro avviso, a far luce su alcuni aspetti concreti del processo di disciplinamento ecclesiastico e sociale nelle arcidiocesi di Granada e Monreale.

Il primo caso di studio – “*Servetur perpetua clausura*” – ha per oggetto il tema dell'imposizione della disciplina monastica nei conventi femminili dell'arcidiocesi di Monreale. Attraverso la consultazione delle serie di visite pastorali ai monasteri femminili abbiamo evidenziato gli sforzi dispiegati dalle autorità diocesane monrealesi per disciplinare i comportamenti sociali e individuali delle monache all'interno del claustro, in un momento chiave quale fu precisamente l'epoca a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, considerato che il Concilio di Trento rappresentò il momento di svolta decisivo ai fini dell'inasprimento della condizione di clausura delle monache. L'esame di questa documentazione ha reso possibile ricostruire, in particolar modo attraverso lo studio delle visite condotte durante il governo degli arcivescovi Ludovico de Torres I (1573-1584) e Ludovico de Torres II (1588-1609), le relazioni, le dinamiche, i tempi e gli spazi di vita quotidiana delle monache nei conventi femminili dell'arcidiocesi di Monreale.

Il secondo caso di studio proposto – “*Cristianos griegos en una diócesis latina*” – si centra sulla presenza di comunità cattoliche albanofone di rito greco in alcune località dell'arcidiocesi di Monreale, principalmente a “Piana dei Greci”¹⁶. Si trattava, come dimostrato nel corso del paragrafo corrispondente, di una situazione piuttosto complessa, caratterizzata da una sorta di bilinguismo culturale e liturgico che obbligava alla coesistenza due comunità, greca e latina, differenti per tradizioni, costumi e pratiche quotidiane¹⁷.

¹⁵ Cfr. da questo punto di vista Paolo Prodi, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1994).

¹⁶ Oggidi conosciuta come “Piana degli Albanesi”.

¹⁷ Cfr. Daniele Palermo, “Fronteras de rito: los arzobispos de Monreale y los católicos de rito griego (siglos XVI-XVIII),” in *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, ed. Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi, y Gaetano Sabatini (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2016), 211–39; Gabriele De Rosa, “I codici di lettura del «vissuto religioso»,” in *Storia dell'Italia religiosa*, ed. Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, (Roma-Bari: Laterza, 1994), 303.

L'obiettivo di questo paragrafo consiste nel verificare come si plasmavano le politiche di disciplinamento a Piana dei Greci, tanto del clero quanto dei fedeli, a seconda delle differenti comunità di appartenenza. Abbiamo esaminato, dunque, attraverso lo studio delle relazioni delle visite pastorali e delle direttive sinodali monrealesi, in che modo le gerarchie dell'arcidiocesi siciliana abbiano fatto fronte a questo contesto anomalo e come abbiano gestito la coabitazione tra due comunità che, in linea di principio, le si voleva mantenere ben separate.

Infine, abbiamo voluto "raccontare", mediante l'analisi delle visite pastorali effettuate nell'Alpujarra negli anni immediatamente successivi alla ribellione morisca (1568-1571), un paesaggio religioso "atipico", caratterizzato dai segni del conflitto, dalla distruzione degli edifici religiosi e dallo spopolamento del territorio. Abbiamo osservato le conseguenze che la guerra provocò sull'organizzazione delle parrocchie delle *tahas* dell'Alpujarra e sulla distribuzione della rete beneficiale nella zona; altresì, si sono esaminate le modalità di ripresa delle pratiche liturgiche in nuovi spazi culturali. Questo approccio è stato condotto senza tralasciare le questioni inerenti alle politiche di disciplinamento attivate nel territorio in seguito al conflitto, anzi piuttosto con l'intenzione precipua di analizzare in che misura e fino a che punto si sia potuto implementare una politica diretta al controllo e al disciplinamento dei comportamenti in una *comarca* caratterizzata da complessi avvenimenti storici e da forti peculiarità sociali.

Precisamente per ciò che riguarda quest'ultimo caso di studio, è opportuno segnalare che ad eccezione della visita del 1578/1579¹⁸, abbiamo consultato fonti totalmente inedite e al contempo di eccezionale valore e interesse storiografico, tanto più in considerazione dell'importanza storica della guerra dell'Alpujarra, un vero e proprio spartiacque per la storia di Spagna. In particolare, siamo convinti che il fortuito ritrovamento di un documento inerente alla visita pastorale del 1575 – la cui esistenza fino ad oggi era sconosciuta – potrà rivelarsi di grande utilità per l'ampliamento degli studi sul territorio dell'Alpujarra nel periodo immediatamente posteriore al *levantamiento* morisco. Il documento in questione, che abbiamo trascritto integralmente nell'appendice VI di questo studio dottorale, fu redatto appena quattro anni dopo la fine della guerra e, per ciò che sappiamo finora, rappresenta il documento di visita più vicino cronologicamente al conflitto. La fonte costituisce una testimonianza preziosa sia per i numerosi riferimenti sulle gravi e durature conseguenze che il conflitto suppose per il territorio dell'Alpujarra,

¹⁸ José Manuel Gómez-Moreno Calera, "La visita a las Alpujarras de 1578-79: estado de sus iglesias y población," in *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Vol. 1 (Granada: Universidad de Granada, 1987), 355–68.

sia per le descrizioni delle prime forme di riorganizzazione della vita religiosa nella regione.

Più in generale, occorre segnalare che per quanto riguarda l'arcidiocesi di Monreale registriamo una quasi totale aderenza all'obbligo tridentino della visita annuale o biennale. Allo stesso modo un'analogha diligenza la riscontriamo nell'attività sinodale. Al contrario, per l'arcidiocesi di Granada, la frequenza delle visite appare più marcata negli anni immediatamente successivi al Concilio di Trento, per poi scemare già a partire dalla prima metà del 600. Per ciò che attiene ai sinodi, invece, come già detto, risulta sorprendente che nell'arcidiocesi di Granada sia stato celebrato un solo sinodo in tutta l'età moderna, quello del 1573 (il secondo si terrà soltanto nel 1952). Ciononostante le visite granadine, soprattutto quelle degli arcivescovi Pedro Guerrero, Pedro de Castro y Quiñones e Martín Carrillo Alderete appaiono dense di volontà riformatrice: ne è testimonianza la meticolosità e la rigidità con la quale i prelati conducono la *visitatio hominum* e provvedono alla correzione degli "abusi" del clero e dei fedeli, con particolare riguardo ai temi del concubinato laicale e clericale (si riscontrano innumerevoli casi), dell'usura, del gioco, dell'inosservanza dei precetti della Chiesa. Particolare attenzione viene dedicata, poi, all'imposizione del modello tridentino del matrimonio: pubblicazioni, dovere di celebrare dentro la chiesa, controllo dei gradi di parentela, etc. In entrambe le arcidiocesi si insiste molto sulla preparazione del clero – venivano condotti degli esami accurati al riguardo – e sul dovere di discutere settimanalmente i casi di coscienza.

L'indagine sui sermoni e sulla predicazione popolare – capitolo IV – si concentra su un aspetto poco indagato dalla storiografia dell'età moderna, ovvero i modelli di comportamento religioso e sociale proposti dal pulpito. Nelle prediche, come segnala Roberto Rusconi, la presentazione di comportamenti individuali e collettivi da rifiutare, così come quelli da approvare, è intensamente contrassegnata dalla sostanziale «accettazione dei presupposti e delle implicazioni della cultura, della ideologia, della mentalità che sono espressione della classe dominante di una determinata epoca»¹⁹. Le prediche, pertanto, si rivelano fonti preziose per lo studio dei tentativi di costruzione del consenso (religioso, culturale, sociale, politico) messi in atto dalle autorità ecclesiastiche e delle strategie di disciplinamento del comportamento dei fedeli.

Come segnalato precedentemente, abbiamo optato per confrontare costantemente i sermoni consultati con le loro pratiche religiose correlative, esattamente con lo scopo di studiare la trasmissione dei modelli di comportamento proposti nelle prediche in due contesti ben

¹⁹ Roberto Rusconi, ed., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla controriforma)* (Torino: Loescher, 1981), 12ss.

determinati: le missioni rurali dell'Abadia del Sacromonte di Granada e la devozione delle Quarant'Ore in Sicilia.

Nel corso del capitolo abbiamo dunque particolareggiato i caratteri principali della predicazione popolare in epoca confessionale e il ruolo svolto dagli ordini religiosi nella diffusione di tale ministero, segnatamente attraverso le missioni popolari. Contemporaneamente, abbiamo ricostruito le vicissitudini che portarono alla creazione dell'Abadia del Sacromonte, uno dei principali centri propulsori delle campagne missionarie nell'arcidiocesi di Granada in età moderna. In effetti, le missioni popolari furono un segno distintivo dell'istituzione sacromontana. Abbiamo voluto conseguentemente analizzare e mettere in risalto l'imponente sforzo missionario prodotto dai canonici del Sacromonte, attraverso una dettagliata indagine sulle relazioni delle missioni popolari contenute nel *Libro de misiones* dell'Archivio dell'Abadia. A tal riguardo risulta sorprendente che, nonostante l'eccezionale importanza dell'azione missionaria dei canonici del Sacromonte, non esistano studi esaustivi e globali intorno a tale pratica. Nei fatti, i pochi lavori prodotti in merito alle missioni popolari del Sacromonte²⁰ prendono in esame un intervallo temporale e spaziale piuttosto limitato, ragion per cui con la presente tesi dottorale abbiamo voluto colmare tale lacuna offrendo una visione d'insieme sul tema.

Le relazioni suddette sono state sistematicamente comparate con le prediche di missione proferite dai canonici dell'Abadia del Sacromonte, più dettagliatamente con il *Despertador Cristiano* di José de Barcia y Zambrana. Tale opera, che raccoglie in cinque voluminosi tomi più di ottanta sermoni di missione, rappresenta una testimonianza fondamentale dell'attività predicatoria e missionaria non solo dell'autore – canonico dell'Abadia e, posteriormente, vescovo di Cadice – ma bensì dell'istituzione sacromontana nel suo insieme. L'approccio analitico adottato, basato sull'esame delle missioni e contestualmente dei sermoni, ha consentito di sviluppare un'ampia riflessione comparativa diretta alla ricostruzione di pratiche, ambienti e dinamiche socio-religiose.

²⁰ Manuel Barrios Aguilera, "Las misiones en la sociedad posrepobladora: las del Sacromonte de Granada," in *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, ed. Manuel Barrios Aguilera e Ángel Galán Sánchez (Málaga: CEDMA, 2004), 551–93; Manuel Barrios Aguilera, "El libro de misiones del Sacromonte, período 1612-1621. (Documentos del Sacromonte de Granada, II)," *Chronica Nova* 31 (2005): 473–500; Manuel Barrios Aguilera, "Misiones del Sacromonte de Granada al arzobispado de Sevilla. Relato documental," in *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, ed. Juan Luis Castellano Castellano e Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Vol. 2 (Granada: Universidad de Granada, 2008), 81–104; Rafael Marín López, "Aproximación al estudio de las misiones en Granada en la edad moderna," in *Discurso religioso y contrarreforma*, ed. Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés, e José Luis Betrán (Zaragoza: Institución "Fernando El Católico," 2005), 369–93.

Nel corso della nostra trattazione abbiamo posto l'accento sulla metodologia missionaria del Sacromonte e, in un modo metodologicamente molto simile a quanto fatto con le visite pastorali, abbiamo ricostruito i differenti aspetti inerenti alle missioni popolari. Contestualmente, abbiamo esaminato i temi principali trattati dai predicatori di missione nel corso delle loro omelie, concentrandoci in particolare sul messaggio sociale che veniva trasmesso e sui modelli di comportamento che si voleva inculcare o reprimere a seconda del genere, dell'età e della condizione sociale degli ascoltatori.

L'altro asse principale di questo quarto capitolo, come già detto, si basa sull'esame dei sermoni che si proferivano nel corso della devozione delle Quaranta Ore in Sicilia. Tale scelta si deve essenzialmente a due fattori: innanzitutto, ai fini di tratteggiare questo affresco generale sull'epoca confessionale, ci è parso necessario dare spazio all'interno della nostra ricerca, anche agli ordini religiosi. A tal proposito non vi è dubbio che le Quaranta Ore furono una pratica impulsata principalmente dal clero regolare, in particolare dai cappuccini e dai gesuiti. In secondo luogo, crediamo che sia stato conveniente, considerata la natura essenzialmente rurale delle missioni popolari, analizzare una pratica religiosa che, quando non era incorporata direttamente all'interno delle missioni popolari, veniva effettuata in un contesto urbano. Nei fatti, come abbiamo dimostrato nel corso della nostra trattazione, le Quaranta Ore possono essere comparate alle missioni popolari, tanto per ciò che attiene all'organizzazione di alcune pratiche oratorie, quanto per le tematiche affrontate nel corso dei sermoni, con la differenza tuttavia che le missioni venivano organizzare solitamente in un ambito cittadino.

Infine, abbiamo scelto di comparare tanto i sermoni delle missioni popolari, quanto quelli delle Quaranta Ore attraverso la prospettiva della "pastorale della paura"²¹, vale a dire analizzando gli strumenti retorici e discorsivi adoperati dai predicatori con il fine di intimorire i fedeli e inculcare loro una sensazione di colpevolezza e angoscia. La "paura", difatti, agitata dai predicatori attraverso l'evocazione delle pene dell'inferno, rappresentò un nucleo tematico cardinale dell'oratoria sacra controriformista il cui fine, basicamente, consisteva nel provocare una conversione profonda dei costumi.

I risultati della ricerca ci permettono di affermare che, al netto delle critiche e delle nuove prospettive con le quali la storiografia ha cominciato a guardare ai fenomeni di disciplinamento dell'età moderna, si produsse uno sforzo ingente da parte delle autorità

²¹ Cfr. al riguardo Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* (Bologna: Il Mulino, 1987) Jean Delumeau, *Il Peccato e La Paura. L'idea Di Colpa in Occidente Dal XIII Al XVIII Secolo* (Bologna: Il Mulino, 1987). e Bernard Dompnier, "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins," in *La conversion au XVIIe siècle* (Marseille: C.M.R., 1982), 257-73.

ecclesiastiche per uniformare le realtà locali al modello tridentino e per correggere gli “abusi” del clero e dei fedeli. Questo sforzo è tangibile, le fonti lo testimoniano. Le sanzioni e le pene imposte durante le visite e le missioni popolari, contenute nei decreti, certificano tale volontà di “correzione”. Occorre però riflettere, al contempo, sul carattere “reiterativo” di molte disposizioni. I memoriali di visita lasciati dai visitatori ai vicari delle parrocchie, tanto granadine quanto monreali, a volte contengono gli stessi avvisi, ripetuti nel corso delle varie ispezioni. Ciò appare il sintomo di una effettiva difficoltà nel far eseguire gli ordini, il segno di una tensione tra la volontà del vescovo e delle strutture diocesane di uniformare e la resistenza del clero e dei fedeli locali. In alcuni casi si è riscontrata una reticenza tanto dei fedeli quanto del clero rispetto agli interrogatori dei visitatori nel corso della “visita segreta”, tale quasi da ipotizzare un mutuo accordo tra le due componenti nel non rivelare i “peccati pubblici”. Altresì inefficaci, in diverse circostanze, si sono rivelati gli sforzi dei visitatori, dei confessori e dei missionari per estirpare pratiche e rituali “folclorici”: nelle visite pastorali di Monreale, ad esempio, si ripetono incessantemente disposizioni sempre più severe contro le prefiche, che con tutta evidenza non sortirono i risultati che le gerarchie ecclesiastiche auspicavano.

Questo tema, ovvero l’efficacia del disciplinamento nel lungo periodo, senza dubbio richiede un supplemento di analisi e di ricerca. Ciò nonostante possiamo segnalare che, a dispetto dei possibili limiti dei due paradigmi, confessionalizzazione e disciplinamento sociale sembrano essere ancora dei quadri teorici “forti”, delle ipotesi interpretative valide per comprendere alcuni dei processi fondamentali della prima età moderna.