




Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

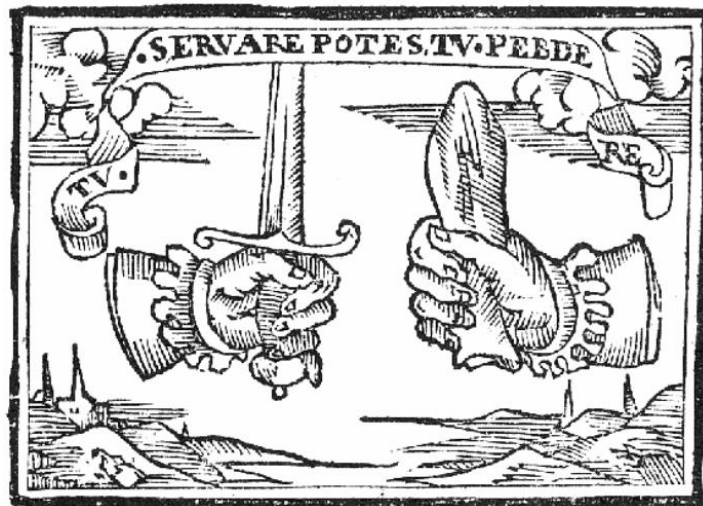
**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma  
de Barcelona

## Cultura oral y transgresión en la España moderna

Iván Jurado Revaliente











Universitat Autònoma de Barcelona

# Cultura oral y transgresión en la España Moderna

TESIS DOCTORAL

2020

Doctorando: Iván Jurado Revaliente

Directora: Doris Moreno Martínez

Programa de doctorat Història Comparada, Política i Social

Facultat de Filosofia i Lletres

Universitat Autònoma de Barcelona

Septiembre 2020

Ilustración de la portada:

**Emblema 66, III Centuria**  
**Tu servare potes tu perdere**

Dos armas son la lengua y el espada  
que si las gobernamos cual conviene,  
anda nuestra persona bien guardada  
y mil provechos su buen uso tiene.  
pero cualquiera de ellas desmandada,  
como de la cordura se enajene  
en el loco y sandio causa muerte  
y en el cuerdo y sagaz trueca su suerte.

Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, 1610.

# Índice

Resumen .....	10
Agradecimientos.....	12
Siglas y abreviaturas.....	14
Índice de ilustraciones, tablas y gráficos .....	17
1.- INTRODUCCIÓN. OBJETIVOS, ESTRUCTURA Y FUENTES .....	19
Prefacio .....	19
Objetivos .....	29
Estructura .....	32
Fuentes y bibliografía de referencia .....	35
<b>BLOQUE I. HISTORIOGRAFÍA Y METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS .....</b>	<b>44</b>
2.- PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS .....	46
a) Los paradigmas del control: arriba-abajo .....	46
Los conceptos de disciplinamiento social y confesionalización.....	47
La tesis de la aculturación (Historia de las mentalidades).....	52
b) De la Historia de las mentalidades a la Nueva Historia Cultural. El concepto de circularidad .....	57
Norbert Elias y el proceso de civilización .....	58
Mijaíl Batjín, la cultura popular y la idea de la circularidad .....	64
Michel Foucault.....	67
Pierre Bourdieu, una teoría de las prácticas sociales .....	71
c) La Nueva Historia Cultural. Prácticas sociales: tácticas, estrategias, negociaciones y resistencias.....	74
Agnes Heller. La Sociología de la vida cotidiana.....	76
Erving Goffman y la microsociología .....	80
Michel de Certeau. Estrategias y tácticas .....	84
James C. Scott. Los dominados y el arte de la resistencia .....	88
Carlo Ginzburg y Giovanni Levi. La microhistoria.....	95
Roger Chartier. La historia cultural de lo social o historia de las representaciones y las prácticas .....	99
A modo de conclusión .....	103
3.- BLASFEMIA, INQUISICIÓN Y CULTURA ORAL: INTERPRETACIONES HISTORIOGRÁFICAS.....	106
a) La cultura oral como objeto de estudio .....	106
b) La blasfemia desde otras Historias: Ideas, Filosofía, Derecho y Lengua .....	109
c) La blasfemia y la historiografía inquisitorial clásica: entre ortodoxia y heterodoxia .....	110
d) Blasfemia e individuo: interpretaciones freudianas.....	118
e) Blasfemia y la tesis de la aculturación.....	119
f) Blasfemia y la tesis de la civilización .....	122



g) Blasfemia y la Nueva Historia Cultural. La blasfemia como una forma de acción social.....	125
A modo de conclusión .....	139

REFLEXIONES FINALES BLOQUE I. METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS EN LA VIDA COTIDIANA .....	141
---	-----

**BLOQUE II. BLASFEMIA Y OTROS PECADOS DE LA LENGUA: ENTRE CASTIGO Y PERSUASIÓN ..... 148**

**4.- VIGILAR Y CASTIGAR. LA LEGISLACIÓN Y LA APLICACIÓN DE LA JUSTICIA ORDINARIA CONTRA LOS BLASFEMOS Y LOS MALHABLADOS..... 151**

a) La definición de blasfemia y proposiciones heréticas desde su concepción teológico-jurídica ...	151
Definición de los conceptos.....	151
Jurisdicción: delito mixti fori .....	155
El caso de Gerónimo Palomino .....	158
b) La justicia civil y el delito de blasfemia.....	163
Corona de Castilla .....	163
Corona de Aragón .....	170
Reino de Navarra.....	173
c) La justicia episcopal .....	175
A modo de conclusión .....	180

**5.- LOS BLASFEMOS Y LOS MALHABLADOS ANTE EL SANTO OFICIO ..... 182**

a) Cuantificación. Etapas, territorios, análisis .....	182
b) Penas establecidas por la justicia inquisitorial .....	196
Penas leves: abjuración de levi, asistencia a misa, multas pecuniarias.....	198
Penas más graves: reclusión en monasterios, destierro y galeras .....	199
En los límites de la herejía. La abjuración de vehementi .....	200
El origen social, elemento determinante en el establecimiento de los castigos. Nobles y religiosos .....	201
c) Factores atenuantes de un delito.....	203
La ignorancia.....	204
La locura.....	206
La embriaguez .....	208
La ira .....	210
Otras emociones .....	212
La imprudencia o el animus iocandi.....	213
d) Factores agravantes de un delito .....	215
A modo de conclusión .....	217

**6.- LA PASTORAL TRIDENTINA FRENTE A LOS PECADOS DE LA LENGUA ..... 219**

a) Predicación y misiones.....	220
Antes de Trento .....	220

La misión barroca.....	228
b) Las cofradías del Nombre de Jesús .....	249
c) Modelos ejemplares y literatura de cordel.....	254
d) La confesión y los pecados de la lengua .....	267
El acto de la confesión.....	273
El casuismo y los sistemas morales.....	277
La gravedad de los pecados de la lengua: ¿mortal o venial? .....	282
Estrategias de actuación de los confesores .....	291
A modo de conclusión .....	300
REFLEXIONES FINALES BLOQUE II .....	302
<b>BLOQUE III. BLASFEMIA, CULTURA ORAL, ACCIÓN SOCIAL Y VIDA COTIDIANA</b> .....	<b>312</b>
7.- BLASFEMIAS Y CULTURA ORAL. TIPOLOGÍAS DEL LENGUAJE BLASFEMO .....	314
a) Tipologías del lenguaje blasfemo en los siglos XVI y XVII .....	315
La singularidad de las blasfemias en el ámbito cultural mediterráneo: las blasfemias antropomórficas.....	329
b) Tipologías del lenguaje blasfemo en el siglo XVIII.....	334
A modo de conclusión .....	347
8.- LA BLASFEMIA Y LA CULTURA MASCULINA .....	349
a) El uso de la blasfemia como lenguaje amenazante.....	352
b) El uso de la blasfemia como manifestación de autoridad masculina.....	362
c) La blasfemia como expresión de virilidad.....	365
d) La blasfemia como provocación.....	367
e) La blasfemia como símbolo de identidad: soldados, arrieros y marinos .....	371
El soldado.....	373
El arriero.....	378
El marinero .....	380
A modo de conclusión .....	384
9.- BLASFEMIA Y GÉNERO FEMENINO. LOS DISCURSOS SOBRE LA “MALA LENGUA” DE LA MUJER Y LAS PRÁCTICAS DEL HABLA COTIDIANAS .....	386
a) Los discursos sobre la “mala lengua” de la mujer .....	388
“La mujer lista y callada, de todos es alabada” .....	393
b) Acercándonos a la realidad: una mujer transgresora al modelo de la Virgen María .....	397
c) Las prácticas transgresoras del habla de la mujer: blasfemias, irreverencias y proposiciones .....	401
Palabras poderosas: la blasfemia como un arma .....	402
Comparaciones divinas.....	404
La excitación de la transgresión. Risas y blasfemias.....	406
Insubordinación en los recogimientos y cárceles .....	409

A modo de conclusión .....	419
10.- LA BLASFEMIA EN LOS ESPACIOS DE SOCIABILIDAD .....	421
a) La blasfemia en el mundo rural .....	421
b) La blasfemia en el mundo urbano .....	429
c) La blasfemia en las casas de juego .....	435
La blasfemia de los tahúres: una expresión de intimidad .....	439
Pequeños conflictos entre jugadores .....	441
Providencialismo divino y suerte .....	442
Afrentas de los jugadores a Dios: actos de violencia contra los símbolos religiosos .....	444
Superstición y prácticas mágicas en el juego .....	446
A modo de conclusión .....	449
11.- LA BLASFEMIA COMO UN ACTO DE INSUBORDINACIÓN .....	451
a) Blasfemias en la cárcel .....	452
Blasfemias para expresar la desesperación .....	456
Blasfemias contra las figuras divinas .....	459
El uso de la blasfemia para coaccionar a las autoridades de la cárcel .....	462
El uso instrumental de la blasfemia para eludir el encarcelamiento en los presidios peninsulares y norteafricanos .....	464
b) Los esclavos y la blasfemia .....	471
c) Los moriscos y la blasfemia .....	480
A modo de conclusión .....	491
12.- PALABRAS ERRÓNEAS Y MALSONANTES. ¿IGNORANCIA, DESCONOCIMIENTO, CONFUSIÓN O MUESTRAS DE INCREULIDAD, ESCEPTICISMO, MATERIALISMO O ATEÍSMO? .....	494
a) El debate en torno a la existencia del ateísmo en los siglos XVI y XVII .....	496
b) Expresiones del “ateísmo popular” y sus fuentes de origen .....	506
c) Expresiones del “ateísmo popular” en el siglo XVIII .....	519
A modo de conclusión .....	527
REFLEXIONES FINALES BLOQUE III .....	531
CONCLUSIONES FINALES .....	536
FINAL CONCLUSIONS .....	543
FUENTES MANUSCRITAS .....	550
FUENTES IMPRESAS .....	553
BIBLIOGRAFÍA .....	565

ANEXO I. TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS (ss. XVI-XVII).....	605
ANEXO II. TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS (s. XVIII) .....	637
ANEXO III. CONSTITUCIONES Y LEYES DE LA COFRADÍA DEL NOMBRE DE JESÚS Y PRIVILEGIOS QUE LES ESTÁN CONCEDIDOS .....	655
ANEXO IV. RECOPIACIÓN DE HISTORIAS MORALIZANTES SOBRE BLASFEMOS Y MALDICIENTES .....	663
Historia 1. De un niño de cinco años, cuya ánima se llevó el diablo, porque en tan pequeña edad juraba, y blasfemaba, y su padre no le reprendía.....	663
Historia 2. De un hombre jurador y blasfemo, a quien Dios castigó con un rayo que le envió del cielo .....	663
Historia 3. De un hombre a quien los demonios atormentaron y arrancaron la lengua, porque juraba mucho por las partes del cuerpo de Nuestra Señora .....	665
Historia 4. Que nuestro Señor Jesucristo reveló a un hombre las injurias que le hacen los blasfemos y juradores .....	665
Historia 5. De un hombre que tirando contra el cielo una saeta, cuando cayó la halló ensangrentada e hizo penitencia.....	666
Historia 6. Que por tener uso de jurar, suelen los hombres hincharse de lepra .....	666
Historia 7. De un hombre que en blasfemando del bienaventurado San Alberto de monte Drepano Carmelita, se le abrió el vientre, y las entrañas, y las tripas se le cayeron sobre las rodillas.....	667
Historia 8. De una muy niña que se la llevaron los demonios, y la tuvieron consigo mucho tiempo dándole mala vida, porque su padre maldiciéndola se la encomendó a ellos porque lloraba .....	668
Historia 9. De una mujer que maldiciéndola su marido entró el diablo en ella .....	669
Historia 10. De un hombre a quien el demonio detuvo del zapato a la entrada de una iglesia, porque lo había maldicho .....	669
ANEXO V. CUENTOS MORALIZANTES DE JESÚS Y SAN PEDRO.....	671
Cuento 1. Jesús convierte a un ladrón en asno. San Pedro y Jesús, segadores .....	671
Cuento 2. San Pedro y los cuernos. Las alpargatillas de San Pedro .....	672
Cuento 3. La leyenda de la herradura. Las cerezas.....	673
Cuento 4. Las palabras y los actos.....	674
Cuento 5. San Pedro .....	675

## Resumen

Esta tesis doctoral se plantea la investigación de los actos del habla blasfemos y transgresores al dogma católico en España durante los siglos XVI, XVII y XVIII, con el objeto de profundizar en la rica cultura oral de esta época a partir, fundamentalmente, de las fuentes inquisitoriales. De este modo buscamos conocer la importancia real de estas palabras en el pasado a través de su análisis en el ámbito de la vida cotidiana, espacio y tiempo, en el que podemos observar perfectamente la tensión existente entre la norma y su interiorización (el (auto)disciplinamiento de las blasfemias y las proposiciones malsonantes o heréticas) y la transgresión (el uso de prácticas orales blasfemas en función de los espacios sociales transitados y las expectativas de los actores sociales).

En primer lugar, hemos analizado la influencia que ejercieron las instituciones de poder de la época moderna sobre la cultura oral, especialmente tras el despliegue de una serie de mecanismos de control social, con motivo de la celebración del Concilio de Trento y la difusión de la pastoral tridentina. Se ha tenido en cuenta el papel jugado por los diferentes tribunales de justicia, así como la importante labor de misioneros y párrocos. Asimismo se ha valorado la trascendencia que tuvo el disciplinamiento horizontal, a través de la influencia ejercida por otros agentes disciplinadores/confesionalizadores como cofradías, comunidades, etc.; sin perder de vista el autodisciplinamiento personal. Se ha aplicado una visión crítica de los procesos de disciplinamiento y confesionalización, con el objeto de comprenderlos en toda su complejidad y valorar su incidencia real en el control y represión de las expresiones orales blasfemas.

En segundo lugar nos hemos propuesto conocer cuál fue el poder simbólico de las blasfemias y otras expresiones orales transgresoras y su funcionalidad social en el ámbito de la vida cotidiana. Hemos puesto de manifiesto que el carácter transgresor de estas palabras las convertía en una poderosa arma en el contexto de las relaciones sociales. Los hombres blasfemaban, a menudo, el nombre de Dios en los espacios de sociabilidad masculina para mostrarse dominantes, amenazantes y superiores sobre otras personas. Otros insultaban y maldecían a vírgenes y santos con el objeto de reclamar un cambio en sus infortunadas vidas. Su forma de dirigirse a los seres sagrados eran el reflejo de la mentalidad mágica y supersticiosa presente en parte de la población. Los grupos más oprimidos de la sociedad (presos, moriscos, esclavos y mujeres) emplearon las blasfemias

y otras irreverencias a lo sagrado principalmente como un medio de resistencia frente a la dominación civil, eclesiástica, católica, cultural, étnica y masculina. En las palabras de algunas personas hemos detectado incredulidad, materialismo y escepticismo acerca de los dogmas católicos, reflejo de su particular reelaboración del mensaje tridentino. El planteamiento metodológico utilizado nos ha permitido demostrar la capacidad de agencia de los sujetos y comprobar la complejidad de una cultura oral viva, que estaba en continuo cambio fruto de las imposiciones llevadas a cabo por los agentes de disciplinamiento y las apropiaciones emprendidas por los actores sociales.

## **Agradecimientos**

Todavía recuerdo aquel correo del profesor Manuel Peña Díaz, un 5 de julio de 2010, cuando estaba a punto de terminar mi licenciatura en Historia, para ofrecerme colaborar con el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Córdoba en investigaciones acerca de la vida cotidiana. Gracias a este acto, en apariencia insignificante, hoy puedo presentar este trabajo diez años después. Manuel siempre me ha ofrecido su apoyo, sin condiciones, para ingresar en la carrera investigadora, ha impulsado mis inquietudes y ha puesto todo lo que estaba en sus manos para que este proyecto, por fin, se materializase en esta tesis doctoral. Sin duda, le estaré eternamente agradecido por haber visto en mí unas cualidades y unas capacidades, de las que yo mismo no era plenamente consciente en el pasado, y que ha contribuido a desarrollar y potenciar.

Aunque sobre todo debo la plenitud de mi desarrollo intelectual a la directora de mi tesis doctoral Doris Moreno. Junto a ella he podido completar el proyecto que inicié en la Universidad de Córdoba gracias a una “Ayuda para contratos predoctorales para la formación de doctores” del Ministerio de Ciencia e Innovación que disfruté en la Universitat Autònoma de Barcelona. Doris ha contribuido con sus aportaciones de carácter detallista y metódico, sin olvidar sus notables aportaciones reflexivas e intelectuales, a que esta tesis doctoral alcance un grado de perfección que no hubiera sido posible sin ella. Aunque, si cabe, ha sido aún más importante su infinita paciencia, comprensión y su apoyo moral y emocional. Ella siempre ha creído en este proyecto, incluso en aquellos momentos más difíciles y ha sido sumamente tolerante conmigo, cuando por diversas circunstancias, no podía dedicarle el tiempo requerido. Gracias a este respaldo incondicional, hoy puedo presentar esta tesis doctoral.

Quiero expresar mi gratitud también a todas aquellas personas que de alguna u otra manera han contribuido al desarrollo de esta investigación, ya que sus aportaciones, sugerencias, opiniones y enseñanzas han contribuido a mejorar este trabajo. En primer lugar, quiero reconocer al personal de archivos y bibliotecas su profesionalidad, eficacia y trato amable, que han facilitado, sin lugar a dudas, el acceso a todas las fuentes de información utilizadas en esta tesis doctoral. En segundo lugar, quiero agradecer a Juan Carlos Conde (Magdalen College y Subfaculty of Spanish) que me ofreciese la posibilidad de realizar una estancia de investigación de tres meses en la Universidad de

Oxford. Este período facilitó el desarrollo de mis capacidades intelectuales, lingüísticas y personales; y por ello, guardo un bonito recuerdo de esta etapa. Entre todas las personas que conocí allí, el profesor Clive Griffin (Trinity College) merece una mención especial, tanto por el apoyo intelectual como emocional que me ofreció. Gracias a él, mi estadía en Oxford fue más fructífera y agradable.

Un lugar especial ocupan todos los integrantes del *Seminario de Historia de la Tolerancia en el Mundo Hispánico* (formado por grupos de investigación de la Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat Alba Oliva CEU, Universidad de Zaragoza, Universidad de la Rioja, Universidad de Córdoba y del CSIC), con los que he coincidido en diversas reuniones científicas y de los que guardo un grato recuerdo, tanto por brindarme su amistad como su apoyo intelectual. Un papel aún más importante han tenido los miembros del Departamento de Historia Moderna de la UAB, congregados en torno a la figura de Ricardo García Cárcel. Ricardo, José Luis Betrán y Bernat Hernández siempre me han tratado con gran cariño y me han ofrecido todos los recursos disponibles en su mano para que esta investigación llegase a buen puerto. No puedo olvidar a los becarios del departamento, especialmente a Alfonso Calderón y María Aguilera, con quienes compartí horas de trabajo, inquietudes y confidencias. Tampoco puedo dejar en el tintero a los integrantes del Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Córdoba, en el que inicié esta andadura. Sobre todo me gustaría mencionar a Rocío Alamillos, compañera a la que aprecio por su apoyo a nivel intelectual y emocional en los inicios de mi carrera intelectual.

Finalmente, quiero destacar que este proyecto no hubiera sido posible sin el apoyo y comprensión de mi familia, especialmente de mis padres y hermanos. Aunque, durante la mayor parte de la realización de esta tesis doctoral, hemos estado separados por cientos de kilómetros, siempre me han ofrecido los ánimos y el soporte emocional necesarios para que esta investigación llegase a buen puerto. En último lugar, quiero reseñar el papel que ha jugado Reme, con la que he crecido y madurado, a nivel personal, en nuestro recorrido vital por Córdoba, Zaragoza, Barcelona y finalmente Huelva.

A todos, simplemente gracias, por haber contribuido a que este proyecto, finalmente se hiciese realidad.



## **Siglas y abreviaturas**

ADC	Archivo Diocesano de Cuenca
ADZ	Archivo Diocesano de Zaragoza
	PC Procesos Criminales
	RACO Registro de Actos Comunes
AGS	Archivo General de Simancas
AHMC	Archivo Histórico Municipal de Córdoba
AHN	Archivo Histórico Nacional
AMJ	Archivo Municipal de Jaca
ARCHV	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
	PC Pleitos Civiles
	RJ Registro de Ejecutorías
	SC Salas de lo Criminal
	SV Sala de Vizcaya
ARV	Archivo del Reino de Valencia
BNE	Biblioteca Nacional de España
BUH	Biblioteca Universitaria de Halle
CORDE	Corpus Diacrónico del Español
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
PARES	Portal de Archivos Históricos Españoles

ICAS	Instituto de la Cultura y las Artes de Sevilla
ad.	Adición
art.	Artículo
Cfr.	Confróntese
nº.	Número
c.	Causa
comp.	Compilador
coord.	Coordinador
coords.	Coordinadores
dir.	Director
dirs.	Directores
ed.	Editor/Edición
eds.	Editores
ed. lit.	Editor literario
et. al.	et. alii (y otros)
fol.	Folio
fols.	Folios
<i>Ibídem</i>	En el mismo lugar
M.L.	Muy Leal
M.N.	Muy Noble

ms.	Manuscrito
num.	Número
org.	Organizador
p.	Página
pp.	Páginas
r.	Recto
s.	Siglo
s.d.	Sine data (sin fecha [de edición o de impresión])
s.f.	Sin foliar
s.l.	Sin [indicación del] lugar [de edición]
s.n.	Sin numerar
ss.	Siguientes/Siglos
S.M.	Su Majestad
t.	Tomo
v.	Vuelto
V.M.	Vuestra Merced
VV.AA.	Varios Autores
vol.	Volumen
vols.	Volúmenes

## Índice de ilustraciones, tablas y gráficos

Figura 1. Ilustración: Resistencias, Disidencias y Oposición .....	94
Figura 2. Tabla: Procesados por blasfemia y proposiciones (1560-1614).....	185
Figura 3. Tabla: Procesados por blasfemia y proposiciones (1615-1700).....	187
Figura 4. Gráfico: Procesados por blasfemias y proposiciones en la Secretaría de Aragón (1560-1700) .....	188
Figura 5. Gráfico: Procesados por blasfemias y proposiciones en la Secretaría de Castilla (1560-1700) .....	188
Figura 6. Tabla: La actividad procesal del tribunal de Toledo (1483-1820) .....	190
Figura 7. Gráfico: La actividad procesal del tribunal de Toledo (1483-1820) .....	190
Figura 8. Tabla: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Canarias (1505-1820).....	191
Figura 9. Gráfico: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Canarias (1505-1820).....	192
Figura 10. Tabla: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Granada (ss. XVI-XVIII) .....	193
Figura 11. Gráfico: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Granada (ss. XVI-XVIII) ...	193
Figura 12. Tabla: Tipologías de blasfemias contra Dios (ss. XVI-XVII).....	317
Figura 13. Tabla: Tipologías de blasfemias (ss. XVI-XVII) .....	327
Figura 14. Tabla: Tipologías de blasfemias (s. XVIII).....	335
Figura 15. Ilustración: Sebastián de Covarrubias, Emblema 66, III Centuria .....	356



# 1.- INTRODUCCIÓN. OBJETIVOS, ESTRUCTURA Y FUENTES

## *Prefacio*

La blasfemia es un tema de notable actualidad, como demuestran las noticias que llegan hasta los medios occidentales acerca de la intransigencia de las autoridades de los países islámicos. La discusión sobre este tema estuvo presente en los medios de comunicación con motivo de la concesión del “Premio Sájarov a la libertad de conciencia” por parte del Parlamento Europeo el 29 de octubre de 2015 a Raif Badawi. Este creó en 2008 un foro en Internet con el título “Liberales Saudíes Libres”, en el que animaba a debatir sobre asuntos políticos y religiosos. Las opiniones vertidas en este medio, tales como la separación entre Estado y religión o la crítica a la política religiosa de Arabia Saudí, le han valido a este joven saudí una condena de 10 años de cárcel, 1000 latigazos y una multa de 1 millón de riales.

La represión sufrida por Raif Badawi no es un hecho aislado. Ateos y minorías religiosas son perseguidos por sus opiniones en Afganistán, Egipto, Pakistán, Irán, Sudán, etc. Entre otros casos, podemos citar algunos que han saltado a la palestra mediática. Asif Mohiuddin fue encarcelado en 2013 por el gobierno de Bangladesh por publicar comentarios ofensivos sobre el Islam y Mahoma en su blog y tras haber sobrevivido a un atentado terrorista cometido por un grupo extremista islámico unos meses antes. La cristiana Asia Bibi fue condenada en noviembre de 2010 a perecer en la horca, por insultar presuntamente al profeta Mahoma en una conversación con otras campesinas musulmanas. Aunque quizás el caso más conocido es el del escritor de origen hindú Salman Rushdie, obligado a vivir en un continuo exilio tras pronunciar el Ayatollach Khomeyni en 1989 una fatua condenándole a muerte por escribir la novela *Los versos satánicos*, libro blasfemo para el islamismo radical. La intransigencia de los islamistas también se ha expresado en el mundo occidental con motivo de la publicación de unas caricaturas de Mahoma en la revista satírica *Charlie Hebdo* en 2006. Philippe Val, director de la revista, fue demandado por diversas instituciones y asociaciones islámicas con sede en Francia. Esto abrió un interesante debate acerca de la libertad de expresión en este país que se extendió a medios de comunicación, asociaciones, instituciones e intelectuales. El

atentado del 7 de enero de 2015 contra la sede de la revista volvió a poner el tema en el escenario mediático.

La blasfemia no es solo una cuestión controvertida en relación al mundo islámico. Un informe de la *United States Commission on International Religious Freedom* indicaba que en el año 2017 había 71 países en el mundo que penaban el delito de blasfemia. El estudio clasifica a los estados según la gravedad de las condenas, la vaguedad o precisión de la ofensa castigada y el grado en el que estas leyes discriminan a otros grupos religiosos. Las seis primeras naciones pertenecen al mundo islámico, pero curiosamente el séptimo puesto es ocupado por Italia. No se trata del único país europeo en esta serie, también están incluidos Liechtenstein, Grecia, Rusia, Austria, San Marino, Montenegro, Suiza, Finlandia, Alemania y Polonia.<sup>1</sup> Además un informe realizado en el año 2010 por la *Comisión de Venecia del Consejo de Europa* indica que hay 22 estados del Viejo Continente que contemplan delitos relacionados con las ofensas religiosas en sus códigos jurídicos, aunque no estén tipificados específicamente como “blasfemia”.<sup>2</sup>

La permanencia de las leyes contra la blasfemia en algunos países del mundo occidental obedece a su pasado confesional. La continuidad de estas normas encuentra su razón de ser en modelos que privilegiaban a la religión oficial. En la mayoría de los estados su aplicación prácticamente es nula; y normalmente, si se inicia un juicio por estos delitos, los magistrados suelen absolver al acusado. No obstante, los pocos pleitos que se han producido han causado una gran polémica social y mediática porque algunas personas o instituciones han manifestado que se están vulnerando los principios de igualdad y libertad religiosa que rigen en la sociedad occidental. Uno de los sumarios más controvertidos tuvo lugar en Grecia debido a que un joven bloguero griego de 27 años fue sentenciado en el año 2014 a 10 meses de prisión por cometer un delito de blasfemia e insulto a la religión. El motivo de su condena fueron las sátiras vertidas en Facebook sobre Arsenios Eznepidis, un monje ortodoxo (1924-1994) conocido por sus profecías y venerado de forma especial en Grecia y Rusia.

En los últimos años diversas instituciones encargadas de velar por el cumplimiento de los derechos humanos han recomendado que se deroguen las leyes contra la blasfemia. El

---

<sup>1</sup> Información disponible en línea: <https://www.economist.com/erasmus/2017/08/13/ranking-countries-by-their-blasphemy-laws>

<sup>2</sup> Venice Commission, “Blasphemy, insult and hatred: finding answers in a democratic society”, *Council of Europe Publishing, Science and technique of democracy*, nº. 47.

*Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas* pidió en el año 2011 que se disolviesen todas aquellas normas que condenaban las faltas de respeto hacia una religión u otro sistema de creencias, incluidas las leyes sobre blasfemia, con la finalidad de que se acatase el artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.<sup>3</sup> En el informe antes mencionado (2010), la *Comisión de Venecia del Consejo de Europa* realizó la misma sugerencia con el objeto de que se respetase el derecho a la libertad de expresión de todos los ciudadanos europeos.<sup>4</sup> Estas recomendaciones han sido oídas por algunos países del Viejo Continente y han procedido a eliminar la blasfemia de sus códigos legislativos: Inglaterra (2008), Holanda (2012), Noruega e Islandia (2015), Dinamarca (2017) e Irlanda (2018). Precisamente el caso de Irlanda es uno de los más significativos. La blasfemia aparecía recogida como delito en su Constitución desde el año 1937. En el año 2009 sufrió una modificación a través de la *Defamation Act*. Las blasfemias dirigidas de forma específica contra la religión católica dejaron de condenarse, pero esta práctica podía ser aún objeto de judicialización de un modo general y se establecían multas de hasta 25.000 euros. Todo ello a pesar de que el Comité parlamentario irlandés recomendó su supresión por considerar las leyes contra la blasfemia anacrónicas e inaplicadas desde hacía más de un siglo. Además en su dictamen indicaron que vulneraban el principio de libertad de expresión. Finalmente mediante un referéndum celebrado a finales de octubre de 2018, la población decidió eliminar este delito de la Constitución con el 65% de los votos.<sup>5</sup>

En la España contemporánea el delito de blasfemia ha estado casi siempre en sus ordenamientos jurídicos. En el Código Penal de 1822 se dispuso que aquellos que blasfemasen o pronunciasen imprecaciones contra Dios, la Virgen o los santos serían encarcelados durante un período de 15 días a 3 meses, y si lo hacían privadamente durante un tiempo comprendido entre 8 y 40 días. A los eclesiásticos y los funcionarios públicos, por la dignidad de sus cargos, se les doblaba la pena.<sup>6</sup> En el Código Penal de 1850 se aprecia una significativa reducción del rigor penal contra la blasfemia. Dejó de considerarse delito y se la definía como falta. Además, solo se establecían condenas para

---

<sup>3</sup> José Ramón Polo Sabau, “La controvertida prohibición de la blasfemia en la Constitución de la República de Irlanda”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, nº. 31, 2018, pp. 1-25 (p.23).

<sup>4</sup> Venice Commission, “Blasphemy, insult and hatred...”, pp. 9-34.

<sup>5</sup> José Ramón Polo Sabau, “La controvertida prohibición de la blasfemia...”, p. 18 y ss.

<sup>6</sup> *Código penal español decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el rey y mandado promulgar en 9 de julio de 1822*, Madrid, en la Imprenta Nacional, 1822, Parte I, Título I, capítulo III, artículo 234, p. 46.



las blasfemias expresadas con publicidad y la sanción se reducía a arrestos de uno a diez días, multa de 3 a 15 duros y reprensión.<sup>7</sup> El político del Partido Moderado Lorenzo Arrazola se lamentaba en 1853 porque este delito no era realmente perseguido por las justicias y también porque no era penado con dureza en la legislación a pesar de que era una práctica muy extendida:

Concluiremos, sin embargo, repitiendo que en uno y otro derecho, las leyes sobre la blasfemia, lo mismo las antiguas, que las modernas parece están solo en los códigos, como un homenaje, aunque estéril, a la creencia y a los principios; y que apenas la estadística penal judicial presenta algún caso de procedimiento por blasfemia, ni de oficio, ni a petición de parte; mientras es un hecho que después de las teorías filosóficas y perturbaciones políticas del último siglo, y de las guerras y agitaciones del presente, apenas ha existido jamás mayor frecuencia en blasfemar, ni la historia da razón de blasfemias más execrables, puesto que merece bien la atención del legislador. Algún día sirva de explicación, y explicación aceptable, la acerbidad de las penas; hoy ni aún sirve para pretexto la lenidad de las mismas. Será por las causas que quiera; pero es un hecho que en este y en otros casos la policía gubernativa no ha reemplazado bien, o con ventajas, hasta ahora ostensible, a la policía judicial.<sup>8</sup>

El advenimiento de la I República supuso un importante avance del proceso de secularización en el ámbito político. La Constitución de 1869 fue el primer texto legal de la historia de España que garantizaba el ejercicio tanto público como privado de cualquier culto religioso.<sup>9</sup> Además en el Código Penal de 1870 la blasfemia desaparece como hecho delictivo, aunque podía seguir siendo objeto de judicialización en base a algunos artículos que pretendían garantizar la libertad religiosa y la tolerancia: el artículo 240.3 que establecía castigos contra quienes escarnecieran “públicamente alguno de los dogmas o ceremonias de cualquier religión” o el 241 que penaba la “ofensa de los sentimientos

---

<sup>7</sup> *Código Penal de España sancionado por S.M. en 19 de mayo de 1848 y reformado según el real decreto de 30 de junio de 1850*, Barcelona, Imprenta de D. Manuel Saurí, 1850, Libro III, Título I, artículo 481, p. 117.

<sup>8</sup> Lorenzo Arrazola, *Enciclopedia española de Derecho y Administración o Nuevo Teatro Universal de la Legislación de España e Indias*, Madrid, Imprenta de Díaz y compañía, 1853, p. 603.

<sup>9</sup> *Constitución de la nación española, promulgada el día 6 de junio de 1869*, Título I, artículo 21.

religiosos”.<sup>10</sup> Además en el capítulo II sobre “las faltas contra el orden público” se instituían castigos contra la “perturbación de los actos de culto u ofensa de los sentimientos religiosos”.<sup>11</sup>

La instauración del régimen de la Restauración dio lugar a un retroceso en el respeto a los principios de tolerancia y libertad religiosa. El artículo 11 de la Constitución de 1876 establecía que la religión oficial del Estado era la católica. Asimismo recogía que nadie podía ser molestado por sus opiniones religiosas, pero solo se permitían las ceremonias y manifestaciones públicas de la religión católica. Además solo se garantizaban otros cultos, siempre y cuando no supusieran un socavamiento de la moralidad cristiana.<sup>12</sup> La dictadura de Primo de Rivera dio un paso más y restableció la confesionalidad del Estado. El Código Penal de 1928 contemplaba únicamente la sanción de los “delitos contra la religión del Estado”. Suponía un evidente retroceso del proceso de secularización debido a que el Estado dejó de garantizar la libertad de culto. Este ordenamiento jurídico no incluía el delito de blasfemia, pero sí consideraba punibles una serie de actos de carácter irreverente contra las autoridades religiosas o los símbolos sagrados (acciones violentas contra las celebraciones religiosas, profanación de la sagrada forma, ofensas a objetos sagrados, palabras de escarnio escritas u orales contra la religión católica y las ofensas o maltratos tanto de obra como de palabra contra los ministros de la Iglesia).<sup>13</sup> Los avatares políticos condicionaron el proceso de secularización en España, porque poco después el advenimiento de la II República dio lugar a que, en temas de religión, el gobierno hiciese respetar los principios de tolerancia y libertad, motivo por el cual se inspiraron en el Código Penal de 1870 para elaborar el de 1932.

Esta evolución del proceso de secularización no fue tan perceptible en la sociedad. En los espacios altamente industrializados, los obreros salían del control parroquial y se desvinculaban de la Iglesia. Pero en amplias zonas rurales de España la población siguió bajo el modelo social construido en torno a la parroquia, que había caracterizado al

---

<sup>10</sup> *Código Penal reformado de 1870 concordado y comentado (...) por Salvador Viada y Vilaseca*, Barcelona, Establecimiento tipográfico de Luis Tasso, 1874, Libro II, Título II, Capítulo II, Sección Tercera, artículo 240.3 y artículo 241, pp. 305 y 312.

<sup>11</sup> *Ibidem*, Libro III, Título I, Capítulo II, artículo 586, p. 958.

<sup>12</sup> *Constitución de la Monarquía Española decretada y sancionada de acuerdo con las Cortes del Reino, promulgada el 30 de junio de 1876*, Título I, artículo 11.

<sup>13</sup> *Código Penal de 1928 (8 de septiembre)*, Título II, Capítulo II, Sección Tercera, artículos 270-277.

Antiguo Régimen. A un nivel popular, coexistió la secularización de una parte de la sociedad con otra que mantuvo la antigua cosmovisión religiosa.<sup>14</sup>

La imposición de la dictadura franquista dio lugar a un notable retroceso del proceso de secularización que se gestó a lo largo del siglo XIX y principios del XX y que se aceleró durante la II República. Se produjo una evidente sacralización de la sociedad por la implantación del nacionalcatolicismo como política de Estado y por la ruralización que sufrió el país en los inicios del régimen de Franco. Esta nueva realidad trajo una serie de cambios en la legislación. En el Código Penal de 1944 se restablecieron los delitos contra la religión católica reflejados en el Código de 1928.<sup>15</sup> Además las blasfemias en sus formas orales y escritas volvieron a considerarse un hecho punitivo tras haber desaparecido hacía más de 70 años de la legislación española. Se distinguían dos tipos de transgresiones verbales: las realizadas con publicidad, tipificadas como delito; y las que no habían provocado escándalo, calificadas como faltas contra el orden público. Las primeras se castigaban con arresto mayor y multa de 1.000 a 5.000 pesetas.<sup>16</sup> Las segundas se penaban con uno-diez días de arresto y sanciones pecuniarias comprendidas entre 250 y 1.000 pesetas.<sup>17</sup> Resulta curioso como este ordenamiento jurídico resucitó la antigua praxis inquisitorial, basada en perseguir y sancionar principalmente los actos heterodoxos de carácter público debido a que el escándalo era un mal ejemplo para el resto de cristianos y podía provocar la extensión de ciertos comportamientos inmorales.

La investigadora de la Universidad de Granada Gloria Román Ruiz, experta en el análisis de la sociedad franquista desde la historia de la vida cotidiana, ha estudiado decenas de casos de blasfemias que fueron castigados por las autoridades franquistas en los territorios de la Andalucía Oriental.<sup>18</sup> Se pueden observar, como demostraremos a lo largo de esta tesis, notables similitudes entre la recatolización promovida por las autoridades franquistas (en connivencia con la Iglesia Católica) y la política de confesionalización aplicada por la Iglesia y el Estado en la Edad Moderna. Esta joven historiadora resalta

---

<sup>14</sup> Véase: Rafael Ruiz Andrés, “El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria”, *Revista de Historia Contemporánea*, nº. 16, 2017, pp. 207-232 (p.209).

<sup>15</sup> Código Penal de 1944, Libro I, Título II, Capítulo II, Sección Tercera, artículos 205-212.

<sup>16</sup> *Ibidem*, Libro II, Título I, Capítulo VII, artículo 239.

<sup>17</sup> *Ibidem*, Libro III, Título I, Capítulo II, artículo 567.1.

<sup>18</sup> Agradezco a la historiadora Gloria Román que me haya cedido amablemente la sección de su tesis doctoral, en la cual analiza las blasfemias y las formas de resistencia a la religión oficial, a lo sagrado y al nacionalcatolicismo. Gloria Román Ruiz, *La vida cotidiana en el mundo rural de Andalucía oriental: resistencias cotidianas, políticas del “consenso”, control socio-moral y aprendizaje democrático (1939-1979)*, tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 2018.

que la blasfemia fue concebida, en algunas ocasiones, como un atentado contra el orden que inquietaba e incomodaba al poder político y religioso establecido. Los regidores franquistas o la Guardia Civil denunciaron las blasfemias con el objetivo de mantener el decoro, la moralidad y las buenas costumbres en los espacios públicos en consonancia con la aplicación de la ideología del nacionalcatolicismo que vertebraba al Estado.<sup>19</sup> Por otra parte, la población fue consciente del poder de las palabras injuriosas dirigidas contra Dios o los símbolos sagrados para manifestar públicamente su oposición a la dominación política y cultural ejercida por el régimen franquista. Así lo hicieron algunos individuos exponiendo sus improperios en lugares sagrados, en períodos de especial significación religiosa como la Semana Santa o reafirmando en su deseo de manifestar resistencia, cuando eran reprendidos por sus actos.

Román documenta otra dimensión de la blasfemia que también hemos reflejado en nuestra tesis doctoral. Las transgresiones verbales contra los seres sagrados formaban parte principalmente de un sociolecto masculino que solía salir a la luz de forma espontánea en espacios de sociabilidad masculina como lugares de ocio (tales como los bares, los cafés o las tabernas), ámbitos de trabajo (como por ejemplo, en los campos) o espacios públicos (plazas, calles, mercados, etc.). Este tipo de palabras se empleaban sobre todo en el contexto de los actos violentos perpetrados por hombres y aparecía en muchas ocasiones junto a la presencia del alcohol.

Esta investigadora granadina también analiza la práctica judicial sobre este delito. Los jueces de época franquista resaltaban, a menudo, la publicidad de los actos blasfemos como circunstancia agravante.<sup>20</sup> Por otro lado, las personas que eran condenadas por las

---

<sup>19</sup> Los alcaldes de época franquista publicaron bandos para advertir de que la blasfemia era uno de los hábitos sociales más perjudiciales porque suponía una transgresión de las normas elementales de educación y de comportamiento en público, así como de las leyes que protegían la religión católica. Por este motivo, publicaron estos documentos para informar a la población de que serían denunciados ante los tribunales de justicia en caso de cometieran este delito con manifiesto escándalo y socavo de la moral pública. Véase, a título de ejemplo: Biblioteca de Castilla-La Mancha, Colección 667, Depósito externo 2, signatura 1975/0064. *Bando de Don Emiliano Polo Castellano, Alcalde Presidente del Ayuntamiento de la Villa de Menalsalbas (Toledo)*, 12 de junio de 1975.

<sup>20</sup> De hecho, la dictadura franquista fue especialmente rigurosa con aquellos casos más escandalosos y que tenían un indudable potencial ejemplarizante para la población. El proceso que se abrió contra el dramaturgo Fernando Arrabal en 1967 es sumamente significativo, al respecto. Este vivía exiliado en París, pero el influyente escritor Camilo José Cela consiguió traerlo a España en el año 1964 para que firmara ejemplares de libros suyos. A instancias de un lector que le pidió una barbaridad en la dedicatoria, escribió “me cago en Dios, en la patria y en todo lo demás”. Aquella nota, en principio confidencial, fue leída por el padre del susodicho, un capitán de la marina que la consideró blasfema y la denunció al Tribunal del Orden Público. El fiscal pidió 12 años de cárcel, pero finalmente se quedaron en tres meses gracias a la presión internacional y la intercesión de varios intelectuales colaboracionistas con el régimen franquista

inectivas a Dios solían recurrir a argumentos similares a los habitantes del Antiguo Régimen. En sus defensas acostumbraban a decir que habían proferido tales palabras sin darse cuenta o en un arrebato de locura y que realmente eran buenos católicos, con el objetivo de conseguir una rebaja de la pena. Un fuerte control social horizontal fue otro rasgo característico de la España franquista, sobre todo en la primera etapa de la dictadura. Según Gloria Román existía “un clima de delación” fomentado por las autoridades, que se atestigua en las denuncias cursadas por los propios vecinos para informar de los comportamientos inmorales e intolerables en el espacio público.<sup>21</sup>

Posiblemente no se redujo la presencia de esta práctica en el habla cotidiana de la población hasta que disminuyó de forma significativa la importancia de la religión en la sociedad. Esta es la tesis que defiende el filólogo Francisco Rico en un artículo publicado en *El País*, con el título *El crepúsculo de la blasfemia*, y que resume perfectamente con estas palabras: “Para zaherirlo hay que comenzar por aceptarlo”; es decir, se blasfema, generalmente, en aquello que se cree.<sup>22</sup> La generación nacida en la posguerra sufrió un proceso de secularización totalmente distinto del que se produjo en la modernidad industrial, que se había caracterizado por darse principalmente de arriba-abajo. La secularización que se produce en los años 60’s y 70’s estuvo enlazada a los cambios masivos ligados a la revolución del consumo. En este contexto se gesta la indiferencia de la población ante el fenómeno religioso, auspiciado por varios factores: la pérdida del marco parroquial en pro del barrio extraurbano, la desarticulación de las formas sociales rurales y la intensa industrialización, a lo cual se suma la disolución del binomio Iglesia-Estado, como consecuencia de la separación de la Iglesia del nacionalcatolicismo estatal tras la celebración del Concilio Vaticano II.<sup>23</sup> Se dieron toda una serie de circunstancias que explican que la práctica de la blasfemia se haya diluido perdiendo, en nuestra opinión, funcionalidad social.

---

(Camilo José Cela, Pedro Laín Entralgo y José Luis López Aranguren). Información disponible en línea: <https://www.efe.com/efe/espana/cultura/cela-quiso-evitar-la-carcel-a-arrabal-argumentando-que-habia-nacido-dormido/10005-2919165>

<sup>21</sup> A título de ejemplo, citamos un caso estudiado por Gloria Román. El 7 de julio de 1949 un grupo de siete vecinos de la zona de Regiones Devastadas de Almería interpuso una denuncia contra el matrimonio Francisco Sánchez y Marta Caballero. Fueron denunciados por ocasionar frecuentes e intensos escándalos, así como por proferir “palabras soeces, pornográficas, inmorales y difamantes contra la Religión, el nombre del Sumo Hacedor y el de la Santísima Virgen”. Los querellantes declararon que este tipo de actitudes iban en contra de la moral y las buenas costumbres que compartía todo el vecindario y contra la inocencia de los niños que jugaban en la calle; por tanto, pedían el traslado de tan escandalosa pareja a otro lugar para que sus malas costumbres no se propagaran entre los hijos de los denunciados y de otros integrantes del barrio.

<sup>22</sup> Disponible online: [https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227\\_073822.html](https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227_073822.html)

<sup>23</sup> Rafael Ruiz Andrés, “El proceso de secularización...”, pp. 216-217.

Con todo, en España se han seguido celebrando juicios por el delito de blasfemia. Una causa celebrada en el año 1982 merece nuestra atención porque tiene sorprendentes similitudes con los cientos de casos de blasfemos de la época moderna que hemos analizado en nuestra tesis doctoral. El pleito se originó a consecuencia de la denuncia que recibió un concejal de la localidad de Alpedrete (Madrid), que pertenecía al partido político Fuerza Nueva, por proferir a voces las palabras “me cago en Dios” contra otro concejal con el que estaba discutiendo en una sesión pública. Este transgresor enunciado escandalizó a los presentes, el alcalde tuvo que suspender la sesión y requerir la asistencia de la Guardia Civil para desalojar el salón de plenos. El periodista y escritor Luis Carandell actuó como perito en este juicio y recogió los pormenores del mismo en la revista *Triunfo*. En el escrito presentado ante la magistrada de este proceso penal, Carandell argumentó que la honda tradición religiosa de España explicaba que el nombre de Dios fuera nombrado frecuentemente en el lenguaje coloquial. Además apuntó que la expresión por la que se juzgaba al acusado era una frase hecha, y que aunque se podía considerar malsonante, no era blasfemia en el sentido del Código Penal porque el que la pronunció no usó un sentido literal ni se dirigió de forma específica al nominal destinatario de la imprecación pronunciada.<sup>24</sup> Esta causa judicial es sumamente sugestiva porque revela los complejos límites entre la libertad de expresión y el respeto a los sentimientos religiosos de los creyentes; y también evidencia la tensión que provocaban en la sociedad española las normas que regulaban los asuntos religiosos en los inicios de los años ochenta del siglo pasado.

En España el delito de blasfemia fue retirado definitivamente del Código Penal por medio de la *Ley Orgánica 5/1988, del 9 de junio*. No obstante, puede seguir siendo objeto de judicialización en base al artículo 525 del Código Penal que expresa que “incurrirán en la pena de multa de ocho a doce meses los que, para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documentos, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o creencias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican”.<sup>25</sup> En base al mismo, el *Centro Jurídico Tomás Moro*, de carácter ultraconservador, ha promovido juicios contra diversas personas que han desarrollado obras artísticas de carácter blasfemo

---

<sup>24</sup> Luis Carandell, “Un juicio por blasfemia”, *Triunfo*, nº. 21-22, año XXXVI, 1982, p. 13.

<sup>25</sup> *Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal*, Libro II, Título XXI, Capítulo IV, Sección 2ª, artículo 525.

(Javier Krahe, Iñigo Ramírez de Haro, Leo Bassi, José Antonio Moreno Montoya), así como contra los hechos ocurridos en la capilla de la Universidad Complutense de Madrid en 2011, en el que un grupo de chicas dirigieron críticas e insultos contra el clero. Otras causas han sido incoadas a instancias de la *Asociación de Abogados Cristianos*, como la emprendida contra las organizadoras de “la procesión del coño insumiso” por las calles de Sevilla el 1 de mayo de 2014. La mayoría de estos casos han acabado con la absolución de los acusados. En el último caso mencionado la Fiscalía pidió una sanción de 3.000 euros, aunque finalmente el magistrado no condenó a las imputadas. También es significativa la sumaria iniciada contra un joven jornalero de Jaén que publicó un fotomontaje en Instagram con el Cristo de la Amargura y su cara en abril de 2016. Esto provocó la indignación de la Hermandad que custodia esta imagen e interpuso una demanda. La Fiscalía solicitó una multa de 2.160 euros, pero finalmente se llegó a un acuerdo para que el acusado abonase 480 euros.

Los distintos procesos judiciales contemporáneos iniciados por el delito de blasfemia o de ofensa a los sentimientos religiosos han causado un notable revuelo mediático. Algunos piensan que la realización de pleitos por estas causas es absolutamente arcaico en una sociedad secularizada y propio del Antiguo Régimen. En cambio, otros consideran que los escarnios e injurias de los símbolos sagrados suponen un insulto intolerable a sus sentimientos religiosos. El debate sobre este asunto aparece de forma recurrente en los medios de comunicación, indicio de que es un tema aún no cerrado. Diversos organismos defensores de los derechos humanos, así como de la libertad y la pluralidad religiosa, apuestan por la derogación de las leyes que condenan la blasfemia y los delitos de ofensa a los sentimientos religiosos, argumentando que estas leyes se oponen o limitan el derecho fundamental de la libertad de expresión. Ya hemos indicado que algunas naciones han seguido estas recomendaciones, pero otras siguen manteniendo estas legislaciones. Algunos países las conservan por simple herencia de su pasado confesional, pero no llegan a aplicarlas; en cambio, otros las consideran necesarias para proteger la paz social y evitar provocaciones contra las comunidades religiosas. En cualquier caso, se trata de unos códigos penales muy polémicos porque conceden un importante potencial represivo al Estado y porque nos enfrentan a interesantes debates en torno a la libertad de expresión.

¿Estas leyes protegen el derecho de los ciudadanos a tener sus propias ideas o coartan la libertad de las personas para manifestar sus opiniones?<sup>26</sup>

Con este breve acercamiento a la blasfemia en la época contemporánea y actual, hemos pretendido revelar cómo este tema continúa siendo objeto de controversia a pesar del paso de los años. En esta introducción hemos resaltado el papel que juegan los Estados, las instituciones políticas, sociales y culturales, así como los grupos sociales y culturales en su censura. Asimismo hemos querido expresar el interés de este tema para explorar los límites de la libertad de expresión y la tensión existente entre las normas y las prácticas. En nuestro estudio nos retrotraeremos hasta los inicios de la Edad Moderna, y exploraremos este tema desde el siglo XVI al XVIII. Nuestro propósito es analizar los usos de estas expresiones orales transgresoras del habla y los cambios que experimentan en el tiempo como consecuencia del control ejercido por múltiples agentes disciplinadores.

### ***Objetivos***

Los archivos del Santo Oficio guardan una importante reserva documental que nos informa de una notable variedad de delitos religiosos como la profesión de religiones prohibidas (judaísmo, islamismo, protestantismo, etc.), el seguimiento de corrientes religiosas que no seguían el dogma católico (iluminismo o molinosismo), conductas reprobadas por la sociedad como la sodomía o el bestialismo, prácticas supersticiosas como la hechicería, etc. Entre el conjunto de las transgresiones a la norma perseguidas por los ministros de la Inquisición encontramos los llamados delitos del habla que incluyen las blasfemias y las proposiciones. Bajo estos dos términos se engloban un variopinto catálogo de expresiones orales que injuriaban a Dios o que vulneraban, insultaban, ofendían, denigraban o despreciaban los principios sobre los que se sustentaba la religión católica. La persecución de estos delitos ocupó buena parte de la labor procesal de los inquisidores durante toda la historia del tribunal representando un elevado porcentaje de las causas incoadas.

---

<sup>26</sup> Una buena reflexión sobre la blasfemia, los delitos de odio religioso y la libertad de expresión en el siguiente artículo del profesor de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla Victor J. Vázquez en 2015:  
[https://www.eldiario.es/contrapoder/vieja\\_europa\\_nuevos\\_blasfemos\\_6\\_346175405.html](https://www.eldiario.es/contrapoder/vieja_europa_nuevos_blasfemos_6_346175405.html)



Sin embargo, en la historiografía inquisitorial española se ha tendido a minusvalorar las posibilidades que ofrecía esta fuente para conocer la realidad social y cultural de la Edad Moderna. La información que ofrece este material ha sido tratada generalmente como algo anecdótico, que nace de la ignorancia, de la falta de control sobre los impulsos o de la concepción carnavalesca de la vida entre las clases populares. No obstante, hemos de precisar que en algunos países se han realizado estudios monográficos de entidad sobre las prácticas orales blasfemas, como en México por Javier Villa-Flores, en Francia por Alain Cabantous o en Suiza por Francisca Loetz. Nuestro objetivo primordial es seguir los pasos de estos autores y plantear una investigación sobre los actos del habla blasfemos y transgresores al dogma católico en España durante los siglos XVI, XVII y XVIII, con el objeto de profundizar en la rica cultura oral de esta época a partir, fundamentalmente, de las fuentes inquisitoriales. De este modo buscamos llenar un importante vacío historiográfico y conocer la importancia real que tuvieron estas palabras en el pasado a través de su análisis en el ámbito de la vida cotidiana, espacio en el que podremos observar perfectamente la tensión existente entre la norma y su interiorización (el (auto)disciplinamiento de las blasfemias y las proposiciones malsonantes/heréticas) y la transgresión (el uso de las prácticas orales blasfemas en función de los espacios sociales transitados y las expectativas de los actores sociales).

Esta tesis doctoral se articula en torno a una doble perspectiva metodológica. En primer lugar nos proponemos analizar cómo influyeron las instituciones de poder en la época moderna sobre la cultura oral, especialmente tras el despliegue de una serie de mecanismos de control social, con motivo de la celebración del Concilio de Trento. Además tendremos en cuenta la influencia ejercida por otros agentes disciplinadores/confesionalizadores como cofradías, comunidades, etc.; sin perder de vista el autodisciplinamiento personal. Aplicaremos una visión crítica de los procesos de disciplinamiento y confesionalización, ya que no solo examinaremos las imposiciones realizadas desde arriba-abajo. También valoraremos el disciplinamiento horizontal promovido por una notable variedad de actores sociales. De este modo, buscaremos comprender la complejidad de estos procesos históricos y al mismo tiempo cuál fue la incidencia real sobre el control y la represión de las expresiones orales blasfemas.

En segundo lugar nos proponemos conocer cuál era el poder simbólico de las blasfemias y otras expresiones orales transgresoras y su funcionalidad social en el ámbito de la vida

cotidiana. Estas palabras, por su potente carácter transgresor, podían convertirse en un instrumento sumamente útil en las relaciones sociales. Hay que preguntarse si estas prácticas orales fueron usadas como un arma por parte de individuos o ciertos grupos sociales para controlar a otras personas o para resistirse a tal control; si fueron un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio o si fueron un recurso para afirmar o suprimir identidades culturales. También valoraremos cuánto había de resistencia consciente o rebeldía simulada a la aplicación del catolicismo en estas expresiones. Nos interesa en este nivel atender a los estudios de caso y rescatar la voz propia de los acusados para detectar sus tácticas y estrategias de supervivencia, es decir su capacidad de agencia social. Con esta serie de objetivos citados pretendemos comprender la complejidad de una cultura oral viva, que estaba en continuo cambio fruto de las imposiciones llevadas a cabo por los agentes de disciplinamiento y las apropiaciones emprendidas por los actores sociales.

Para alcanzar los objetivos que nos hemos marcado resulta fundamental hacerse una serie de preguntas. En primer lugar, hay que interrogarse acerca de la incidencia real de los procesos de disciplinamiento y confesionalización. ¿La persecución ejercida por el Santo Oficio (centrada en un período cronológico concreto y practicada de un modo no sistemático –las visitas al ámbito rural solo se llevaron a cabo en el período de máxima tensión contrarreformista-) fue efectiva en el control de los delitos del habla? ¿Cuál fue la capacidad represiva de los tribunales civiles y episcopales? ¿No fue quizás más significativa la labor desempeñada por párrocos y misioneros a través de otros instrumentos más persuasivos como pláticas, sermones o la confesión? ¿Qué papel tuvieron los propios sujetos debido a la inculcación del autodisciplinamiento o a través de su conversión en agentes confesionalizadores tras su integración en las cofradías? ¿Qué relaciones se establecieron entre los distintos poderes con capacidad para perseguir y castigar la blasfemia?

Tampoco podemos perder de vista que los propios agentes de confesionalización pudieron contribuir al desarrollo de estas prácticas orales transgresoras ¿hasta qué punto influyó la propia Iglesia en el surgimiento y evolución del lenguaje blasfemo? ¿No serían los personajes sagrados más nombrados en pláticas morales y sermones aquellos más presentes en los improperios e irreverencias a la divinidad? ¿Qué incidencia tuvieron las polémicas teológicas sobre la población? ¿El discurso tridentino generó en algunas

personas actitudes escépticas sobre el dogma católico? Recordemos que los párrocos y predicadores no solían gozar de un nivel cultural notable, sobre todo en los inicios de la modernidad; en buena medida compartían la misma cultura que atesoraba el pueblo. Sería necesario evaluar cómo transmitieron el lenguaje religioso al pueblo, si difundieron ideas “erróneas” y valorar cómo readaptó el pueblo toda esta información.

En último lugar debemos preguntarnos qué significados se esconden detrás de los actos del habla blasfemos. ¿Era la blasfemia la expresión popular de la rebeldía ante el poder de la Iglesia? ¿Un rechazo de la violenta imposición del dogma? ¿Una simple expresión de ira utilizada en momentos de fuerte estrés? ¿El poder de estas palabras favoreció su uso con un carácter teatral? ¿Qué buscaban conseguir aquellos que utilizaban este lenguaje de este modo? ¿Era una forma de expresar autoridad, desafío o intimidación ante otros? La blasfemia ¿era un signo de impotencia o una expresión de micropoder? Para responder a todas estas preguntas resulta necesario estudiar la cultura oral en los espacios de la cotidianeidad, en los cuales se entrecruzan al mismo tiempo normas y transgresiones. En ciertos lugares las reglas podían modelar el comportamiento de la población, mientras que en otros se podía considerar aceptable el incumplimiento de las normas ¿No puede ser compatible el aparente respeto a la religión católica mediante la participación en los rituales colectivos con el desprecio hacia la religión expresado en la taberna? La vida cotidiana es un ámbito complejo, en el que los sujetos se debaten entre el ser y el deber ser, especialmente en la sociedad de época moderna, que estaba fuertemente permeada por la religión católica y dónde no se permitía vivir bajo ningún otro marco cultural. Nosotros trataremos de descubrir que tras la aparente monotonía y rutina que debiera existir, había un mundo complejo y rico sujeto a múltiples contradicciones que se expresaban a través de las palabras de las personas.

### ***Estructura***

Los contenidos de esta tesis doctoral han sido organizados en un orden lógico. En primer lugar buscamos una metodología sobre la que construir nuestra investigación; y sobre esta base, exponemos los resultados de nuestro trabajo en dos secciones, una dedicada al análisis de la norma (el disciplinamiento de la blasfemia) y otra al estudio de la

transgresión (su examen como práctica de acción social). Toda esta información se ha sistematizado en tres grandes bloques temáticos.

El primer bloque de la tesis se organiza en dos capítulos. En el primero hemos creído necesario interrogarnos sobre los paradigmas historiográficos más relevantes para elaborar una “historia de la blasfemia y otras prácticas orales transgresoras”. Consideramos fundamental realizar este primer paso para tener claro el marco metodológico en el cual se encuadra nuestra investigación; y de esta forma, construir nuestro trabajo sobre unos cimientos sólidos. En este capítulo hemos seguido un orden cronológico, aunque hemos tenido en cuenta las críticas o precisiones que se han hecho a estas teorías a lo largo del tiempo. En primer lugar, hemos reflexionado sobre las aportaciones que han prestado los paradigmas de “el disciplinamiento social y la confesionalización” y “la tesis de la aculturación” en la interpretación de los grandes procesos históricos de la Edad Moderna. Seguidamente hemos repasado la figura de una serie de investigadores sociales (Norbert Elias, Mijaíl Batjín, Michel Foucault y Pierre Bourdieu) que han sido claves tanto en el enriquecimiento de las citadas teorías como en la evolución experimentada por la historiografía hacia la historia cultural. En último lugar analizamos a una serie de autores (Agnes Heller, Erving Goffman, Michel de Certeau, James Scott, Carlo Ginzburg, Giovanni Levi y Roger Chartier) que han influido poderosamente en el nacimiento y/o desarrollo de la Nueva Historia Cultural, que es la base metodológica sobre la que se sustenta nuestra tesis doctoral.

En el segundo capítulo analizamos las diferentes historias de la blasfemia desde un punto de vista crítico, es decir, valoramos cuáles son sus principales debilidades y qué aspectos pueden enriquecer nuestro estudio. En primer lugar examinamos las obras que se han realizado desde la Historia de las ideas, la filosofía, el derecho y la lengua. Tras este breve repaso inicial analizamos una serie de investigaciones directamente relacionadas con nuestra tesis doctoral: las publicadas en el ámbito de la historiografía inquisitorial y posteriormente aquellas realizadas bajo el paraguas de los paradigmas de la aculturación y la civilización. Finalmente concluimos con las publicaciones realizadas en el ámbito de la historia cultural y con la presentación de la metodología sobre la que se construye nuestra propia investigación.

El segundo bloque temático está dedicado a examinar los diferentes instrumentos que el Estado Moderno y la Iglesia pusieron en marcha para disciplinar el lenguaje de la

población y conseguir la erradicación de las blasfemias. Tras un primer apartado en el cual delimitamos el significado de los conceptos de blasfemia y proposiciones heréticas desde un punto de vista jurídico-teológico, procedemos a analizar el papel que jugaron las distintas justicias (civil, episcopal e inquisitorial) en la persecución de estos delitos. Pero sobre todo valoramos el rol que jugó el Santo Oficio debido a que fue la institución que reprimió esta transgresión de las normas religiosas con mayor perseverancia y la que, además, nos ha aportado una base documental sólida para nuestro trabajo. También tenemos en cuenta la relevancia que tuvo la pastoral tridentina en el disciplinamiento de los pecados de la lengua. Para ello estudiamos la labor desempeñada por los párrocos y los misioneros a través de instrumentos como los sermones, la confesión, las cofradías del Nombre de Jesús o los modelos ejemplares difundidos en la literatura de cordel. Esta sección es planteada de un modo crítico, ya que en los distintos apartados evaluamos cuál fue la incidencia real de los diferentes dispositivos de control, represión y persuasión sobre la población.

En el tercer bloque examinamos las prácticas orales blasfemas desde el ámbito de la vida cotidiana. A partir del análisis de estos actos del habla, en apariencia insignificantes, buscamos conocer cómo los sujetos se reapropiaron de las imposiciones religiosas y las transgredieron para transformarlas en un potente instrumento de comunicación. Asimismo valoramos cómo influyeron los grandes procesos históricos del disciplinamiento y la confesionalización en los cambios que experimentó el lenguaje a lo largo del tiempo. Esta sección se inicia con un primer capítulo, en el que presentamos un catálogo de blasfemias. En este comparamos la evolución de estas expresiones orales desde el siglo XVI al XVIII, con el objetivo de observar la influencia que ejerció la pastoral tridentina sobre la cultura oral de la población. En los siguientes capítulos estudiamos la blasfemia como una práctica de acción social considerando diversas perspectivas de análisis. En el capítulo 8 exploramos la relación existente entre el lenguaje blasfemo y los hombres para comprobar que este era una expresión de masculinidad. El capítulo 9 aborda las contradicciones que existen en torno a la figura de la mujer en la literatura moral respecto a su lenguaje y modo de expresión, que por una parte denuncia la “mala lengua” del género femenino, y por otra parte reconoce que las féminas se caracterizan por el uso de un tono reservado y comedido. Además descendemos al ámbito de la vida cotidiana para comprobar cómo se expresaban realmente las mujeres. En el siguiente capítulo examinamos la funcionalidad social de la blasfemia en diferentes

espacios de sociabilidad (campos, calles, plazas, tabernas, casas de juegos, etc.), prestando especial atención a las diferencias existentes entre el ámbito urbano y el rural. En el capítulo 11 comprobamos que las blasfemias y otras expresiones transgresoras se empleaban como actos de insubordinación en determinadas condiciones de opresión (entre los reos de las cárceles) y entre ciertos grupos sociales marginados como moriscos o esclavos. Concluimos este bloque con un último capítulo dedicado a analizar toda una serie de delitos del habla perseguidos por el Santo Oficio (proposiciones erróneas, malsonantes, blasfemas, etc.), y nos interrogamos sobre si detrás de estas palabras se esconden actitudes de incredulidad, escepticismo, materialismo o incluso ateísmo.

### ***Fuentes y bibliografía de referencia***

Esta tesis doctoral se fundamenta en los postulados de la Nueva Historia Cultural, por tanto, ha sido primordial la consulta de una *amplia base bibliográfica* sobre esta tendencia historiográfica para definir una metodología que guíe nuestro estudio. Los trabajos específicos sobre la blasfemia también han sido claves en la confección de nuestra investigación, especialmente los estudios de Amalio Calvo Díaz, Maureen Flynn, Jean Delumeau, David Nash, Elisabeth Horodowich, Wietse de Boer, Alain Cabantous, Javier Villa-Flores, Gerd Schwerhoff, Geraldo Pieroni, Juliana Beatriz Almeida, Francisca Loetz, Martí Gelabertó y Jesús María Usunáriz. La bibliografía inquisitorial también ocupa un papel importante en este estudio debido a que el Santo Oficio fue la institución represora que persiguió con más ahínco las prácticas orales transgresoras. Todos estos recursos bibliográficos se analizan en un doble sentido: para conocer sus interpretaciones sobre el lenguaje blasfemo y como apoyo a nuestras propias hipótesis de trabajo.

Otra serie de estudios que analizan los distintos instrumentos represivos de la Edad Moderna han sido un recurso de importancia en la construcción de nuestro discurso, ya que se utilizaron para controlar los deslices de la lengua. En el ámbito de la justicia civil reseñamos los trabajos de Francisco Tomás y Valiente, así como de Enrique Álvarez Cora; en el ámbito de la justicia episcopal, las obras de Isabel Pérez y María Luisa Candau y en el ámbito de la justicia inquisitorial, las bases de datos de Gustav Henningsen y Jaime Contreras. La pastoral tridentina ha sido analizada a partir de las obras clásicas de Jean Delumeau y Adriano Prospero. Para adentrarnos en el conocimiento de las misiones

religiosas ha sido fundamental la consulta de las publicaciones de Francisco Rico y Federico Palomo. Para la adecuada comprensión de la literatura de cordel que recogía modelos ejemplares utilizados para transmitir el mensaje tridentino, hemos consultado las investigaciones de Julio Caro Baroja, María García Cruz de Enterría, Agustín Redondo y Henry Ettinghausen. El potente instrumento de la confesión ha sido examinado tomando como base obras clásicas de carácter general de Jean Delumeau y John Bossy; y otras específicas de ámbitos regionales, como las de Wietse de Boer y Antonio González Polvillo. Mediante este recorrido por las distintas publicaciones utilizadas en nuestra tesis doctoral hemos recogido simplemente las obras de referencia o de mayor importancia, a lo largo de nuestra investigación encontraran citadas todos los trabajos historiográficos utilizados.

La *literatura moral* ha sido una fuente fundamental para este trabajo. La pastoral tridentina desplegó una notable variedad de instrumentos para acabar con las blasfemias porque estas atentaban contra los dos primeros mandamientos: “Amarás a Dios sobre todas las cosas” y “No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano”. Los *catecismos* fueron un recurso de destacado valor tanto para la formación de los curas como de los propios feligreses. Muchos fueron publicados en formato reducido de libro de bolsillo y reproducidos en forma cantada para su difusión entre el pueblo. Tenían la función de transmitir los rudimentos más básicos de la fe, entre ellos los mandamientos. También se publicaron obras específicas para acabar con injurias, juramentos y palabras ofensivas a Dios o contrarias al dogma católico, como el *Tratado de cómo se ha evitar el abuso de los juramentos* (1551) de fray Domingo de Soto o los *Veinticuatro discursos sobre los pecados de la lengua* (1607) de Luis de Torres. Los misioneros también pusieron un gran empeño en la erradicación de los improperios a Dios a través de sus pláticas u otras ceremonias públicas. Por estas razones hemos consultado *colecciones de sermones y las obras de destacados predicadores* (Pedro de León, Jerónimo López, Tirso González de Santalla, Pedro de Calatayud, etc.) que recopilan sus andanzas por el campo español.

La *literatura penitencial* compuesta por *manuales de confesores y sumas de casos de conciencia* se suma a este catálogo de obras destinadas al disciplinamiento de los fieles. Estas publicaciones estaban destinadas a la formación de unos sacerdotes que no estaban debidamente instruidos en los rudimentos religiosos básicos en los inicios de la Edad Moderna; y además buscaban que estos contasen con la casuística de conductas

pecaminosas existentes en la sociedad de la época para que pudiesen asistir a sus parroquianos en el confesionario. Algunas de estas obras, concretamente aquellas destinadas a ser difundidas entre el pueblo, fueron publicadas en formato de libro de bolsillo para que los feligreses aprendiesen a hacerse a sí mismos un examen de conciencia y reconocer sí habían cometido algún pecado. Destacar que hemos consultado manuales clásicos, como el *Manuel de confesores y penitentes* (1570) del Doctor Martín de Azpilcueta o *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia* (1587) del fraile de la Orden de Santo Domingo Bartolomé de Medina; obras que estudian las múltiples casuísticas, así como aquellas que desembocaron en el laxismo como la *Suma diana recopilada en romance* (1657) del clérigo Antonio Diana; y finalmente prontuarios morales más rigurosos, como *Theología christiana dogmático-moral* (1780) del dominico Daniel Concina.

No hemos utilizado la literatura moral simplemente para conocer las estrategias de los confesores contra las prácticas orales transgresoras, sino también como una valiosa fuente para conocer las representaciones o estereotipos existentes acerca del habla de ciertos grupos sociales (tahúres, marineros, soldados, mujeres, etc.) y también para documentar sus actos y palabras en la vida cotidiana. En este sentido cabe reseñar las publicaciones específicas acerca del género femenino: *La Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Luis Vives o *La perfecta casada* (1583) de fray Luis de León; y aquellas destinadas a denunciar la práctica del juego, actividad en la que era muy frecuente el uso del lenguaje blasfemo, como *Remedio de jugadores* (1543) de Pedro de Covarrubias o *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos* (1603) de Francisco Luque Fajardo.

También hemos consultado otros *recursos pastorales* como las obras destinadas a promover la fundación de cofradías que tenían por objetivo la erradicación de los juramentos como *Breve instrucción de la devoción, cofradía e indulgencias y milagros del Rosario de nuestra Señora. Y otra de la Cofradía de los juramentos [...]* (1589) del fraile de la Orden de Santo Domingo Diego de Ojea o *Excelencias del Nombre de Jesús, y su cofradía contra juradores, blasfemos y maldicientes* (1691) del también dominico Lucas de Santo Tomás. Además hemos recurrido a publicaciones que recogían consejos para desterrar los malos cantares e incluían coplas devotas que maldecían y condenaban las blasfemias. Estas fueron creadas para su difusión entre el pueblo, con el objetivo de que fuesen cantadas en su vida cotidiana. Otro recurso que hemos utilizado son los



*exemplas* morales que fueron difundidos a través de diversos medios (literatura de cordel, recopilaciones de sucesos curiosos, sermones, etc.) y que tenían la función de atemorizar al pueblo a través de historias tremebundas que horrorizasen a sus lectores y oyentes. Todos los recursos bibliográficos que hemos citado hasta el momento han sido consultados en diversas bibliotecas tanto nacionales como internacionales: la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Diocesana de Córdoba, la Biblioteca Episcopal de Barcelona y la Biblioteca Bodleiana de Oxford; en los fondos antiguos de las universidades de Sevilla y de Zaragoza y a través de diversos catálogos digitales como el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español o los homónimos andaluz y catalán.

Las *obras literarias e históricas* han sido unos excelentes recursos para el conocimiento de la palabra en la vida cotidiana y un complemento estupendo tanto de las fuentes pastorales como inquisitoriales. Entre la literatura destacamos la *Historia de la vida del Buscón llamado Don pablos* (1626) de Francisco de Quevedo, en la que documentamos tipos marginales como los soldados (conocidos por su desmedido y desvergonzado lenguaje) o los *Diálogos de apacible entretenimiento* (1603) de Gaspar Lucas Hidalgo, obra censurada por el Santo Oficio, que recoge desvergonzadísimas conversaciones trufadas de blasfemias y otros comentarios escatológicos. Diversos tratados y obras históricas sobre la expulsión de los moriscos (*Relación de la rebelión y expulsión de los moriscos del Reino de Valencia* (1613) de Antonio del Corral y Rojas y *Tratado acerca de los moriscos de España* -manuscrito del siglo XVII- de Pedro de Valencia) documentan las proposiciones blasfemas utilizadas por los recién convertidos contra símbolos católicos como medio de resistencia o rebelión. Otros textos como *Relación de la cárcel de Sevilla* (1585) del abogado Cristóbal de Chaves, nos ha sido de gran interés para conocer los objetivos con los cuales se empleaba este lenguaje en las galeras de la época.

La *legislación civil* ha sido otro importante recurso para la confección de esta tesis doctoral. Diversas recopilaciones legales como el *Fuero Juzgo* (681), las *Partidas del rey Alfonso X el Sabio* (1256-1265) o la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* (1805) nos han permitido conocer qué penas se decretaron sobre el delito de blasfemia desde la Edad Media hasta el final de la Edad Moderna. También hemos tenido en cuenta la *Política para corregidores y señores de vasallos* (1597) de Castillo de Bobadilla, que

aunque no establece castigos directos sobre las injurias a Dios, sí que persigue la práctica del juego, acto en el que eran frecuentes estas transgresiones del habla. A nivel local hemos consultado los *Autos de Buen Gobierno* (ss. XVII-XVIII), conservados en el Archivo Municipal de Córdoba y los *Estatutos contra los blasfemantes* (ss. XVI-XVII), conservados en diversos archivos municipales de Aragón. La legislación de otros territorios como Navarra o Cataluña ha sido examinada a través de fuentes secundarias.

La *justicia diocesana* ha sido objeto de estudio a partir de diversa documentación como *Constitucionales sinodales* de los obispados de Córdoba y Zaragoza. Pero para valorar la incidencia real de los instrumentos represivos de estas diócesis, hemos consultado los *procesos criminales por blasfemia* y las *visitas pastorales* conservadas en el Archivo Diocesano de Zaragoza. De estas, tan solo las realizadas por Hernando de Aragón (fechadas entre 1543-1554 y 1565-1574) citan que el visitador diocesano persiguiese las injurias a Dios. En el Archivo Diocesano de Córdoba también tratamos de consultar estas mismas fuentes, pero al parecer no se conservan o su consulta está restringida. La justicia de otras diócesis como Sevilla, Coria o Barcelona ha sido valorada a partir de fuentes secundarias.

La *documentación producida por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición* es la fuente principal de esta tesis doctoral. La primera referencia a tener en cuenta es el *Directorium inquisitorum* (1376) de Nicolau Eimeric, posteriormente ampliado en 1570 por Francisco Peña. Las *Instrucciones del Santo Oficio* (1630) recogidas por Gaspar Isidro de Arguello han servido para documentar las penas que se establecían sobre las blasfemias y las proposiciones. El proceso inquisitorial contra Gerónimo Palomino ha sido un recurso fundamental para profundizar en el problema de la jurisdicción mixta del delito de blasfemia debido a que documenta un conflicto de jurisdicción que se produjo entre la Chancillería de Granada y el Tribunal de la Inquisición de Granada. Esta causa fue estudiada por Rafael Lera en su tesis doctoral sobre el Santo Oficio en la ciudad nazarí. Un documento elaborado por el oidor del tribunal real, que pudimos localizar en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, reproduce el punto de vista de la Chancillería en este caso particular: *Por la jurisdicción real, y alcaldes de la Audiencia del crimen de la Audiencia y Chancillería de Granada en los casos de competencias de jurisdicción, con el Tribunal de la Inquisición de la misma ciudad* (1623).

Las *relaciones de causas* y las *alegaciones fiscales* conservadas en la sección “Inquisición” del Archivo Histórico Nacional han sido el recurso más valioso para componer esta investigación porque permiten el estudio de las prácticas orales blasfemas en el ámbito de la vida cotidiana, es decir conocer cómo estas palabras eran utilizadas y explorar con qué intenciones en los múltiples espacios de la cotidianeidad. Las *relaciones de causas* destacan por su producción seriada y sistemática durante un largo período (1540-1700). Gracias a estas se puede conocer cómo evolucionan ciertas conductas y actitudes a lo largo de una extensión prolongada de tiempo. Aunque es un tipo de texto que hay que utilizar con extrema prudencia, porque tal como ha resaltado Jaime Contreras, “son por excelencia, el prototipo de documento mediatizado e instrumentalizado. Su especial razón de ser obedece a necesidades de control de la Suprema”.<sup>27</sup> El organismo central de la Inquisición demandaba que todas cumplieren con estas características:

En todas las Relaciones que vienen al Consejo se ha de decir el nombre del reo, la vecindad y naturaleza, si fuere extranjero o no. Póngase las testificaciones resumidas y por ende su delito y calidad. Cuándo entró preso y si es confitente en las audiencias o negativo en ellas y si en el discurso de su causa ha ocurrido alguna cosa particular de que se deba dar cuenta al Consejo. Conviene poner si confesó a la acusación y en la publicación de testigo. Si fuese puesto a cuestión de tormento, se ponga resumido desde la sentencia hasta la terminación dél; dígase cuándo está la causa para la definitiva y se escriba las penas de la sentencia.<sup>28</sup>

Este potente filtro interpuesto por la Suprema diluía la complejidad que podía mostrar un proceso de fe y provocaba una enorme simplificación de sus contenidos. La diferencia cualitativa entre el proceso original (que podía ocupar cientos de páginas) y la relación de causa (resumida generalmente en unas pocas líneas) es enorme.<sup>29</sup> A pesar de las limitaciones de esta fuente hemos de reconocer que es el principal recurso disponible para la investigación de los actos del habla transgresores porque la mayoría de los procesos de

---

<sup>27</sup> Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700: poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982, pp. 598-603.

<sup>28</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fols. 44r.-45r. Citado en: Jaime Contreras, “Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. Vol. II Las estructuras del Santo Oficio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pp. 588-632.

<sup>29</sup> Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia...*pp. 598-603.

fe se perdieron como consecuencia de la invasión napoleónica y de los diversos avatares sufridos por los archivos de los tribunales de distrito durante el siglo XIX. Debido al enorme volumen documental que representan las relaciones de causas, nos hemos visto obligados a realizar una serie de catas sobre ciertos tribunales. Reseñar que nos hemos centrado en un determinado arco temporal, la primera mitad del siglo XVI y la segunda del XVII, porque como prueban las estadísticas de Henningsen y Contreras fue la etapa de mayor represión sobre este delito. De ahí que hayamos estudiado las relaciones de Córdoba (1558-1642), Zaragoza (1559-1644), Granada (1560-1595), Barcelona (1561-1594) y Mallorca (1579-1605), en los citados períodos.

El siglo XVIII ha sido cubierto a través de las *alegaciones fiscales* de los tribunales de distrito de Córdoba, Sevilla y Granada. Estos documentos son mucho más completos que las relaciones de causas, aunque su número es significativamente inferior porque durante este período los tribunales de distrito dejaron de remitir información sobre todos los pleitos que se juzgaban en los mismos. Las alegaciones eran extractos de las causas de fe de extensión variable (entre dos y diez páginas) que se realizaban en el Consejo de la Suprema, tras recibir los procesos más graves de los respectivos tribunales para su valoración; por tanto estamos accediendo a una pequeña parte de los casos que fueron realmente juzgados. No obstante, hay que recalcar el valor de estos documentos porque reunían los testimonios de los acusados y los delatores, así como las opiniones populares de los vecinos sobre los reos que fueron recogidas por los familiares del Santo Oficio. Aunque hay que precisar que no incluyen la sentencia final porque estos expedientes eran elaborados previamente por los fiscales para la instrucción de las causas.<sup>30</sup> En cualquier caso, hay que reseñar que esta documentación inquisitorial nos ha permitido conocer con mayor grado de detalle los espacios donde tenían lugar los actos del habla blasfemos, así como la reconstrucción de todo el entorno en el que se producía esta práctica transgresora.

Antes de continuar nos gustaría plantear una breve reflexión acerca de la legitimidad de las fuentes inquisitoriales. Una serie de investigadores han planteado que el Santo Oficio creó unas determinadas categorías delictivas como el judaísmo, el mahometismo o el protestantismo, que en la vida real no existían tal como las definió esta institución. Se ha cuestionado si verdaderamente detrás de los reos condenados había auténticos judíos,

---

<sup>30</sup> Juan Ignacio Panizo Santos, “Aproximación a la documentación judicial inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional”, *Cuadernos de Historia Moderna*, nº. 39, 2014, p. 255-275.

musulmanes o luteranos. Es una cuestión sumamente compleja, que ha generado ríos de tinta. Detengámonos un momento en los procesos por luteranismo estudiados por Marcel Bataillon. Este se pregunta si realmente seguían la religión de Lutero aquellos que fueron sentenciados en los célebres autos de fe de Valladolid y Sevilla en 1559. Los propios acusados decían ser erasmistas. Los testigos tenían opiniones dispares, desde sugerir que los reos eran unos simples ignorantes a defender que eran individuos que profesaban realmente la fe reformada. Y por otra parte estaba la opinión de los propios inquisidores. ¿A dónde queremos llegar con este ejemplo? Pues a reconocer que en determinadas ocasiones podía resultar sumamente difícil descubrir cuáles eran las auténticas opiniones religiosas y los pensamientos de un procesado. Otro punto a tener en cuenta es la validez de unas declaraciones obtenidas en unas determinadas circunstancias psíquicas y aun de extrema opresión o violencia. También hay que valorar la posible disimulación practicada por una parte de la sociedad ante la exigencia de seguir los axiomas contrarreformistas. Es un aspecto a evaluar especialmente en el caso de los moriscos que no habían olvidado su antigua fe. Si un cristiano viejo bromeaba sobre la vida sexual de Jesús o de la Virgen María era visto como una simple bufonada; en cambio si lo hacía un morisco, podía ser una evidente muestra de la profesión del Islam. Todas estas dudas que hemos expuesto acerca de la credibilidad de las fuentes inquisitoriales han sido llevadas al extremo como consecuencia de las prevenciones metodológicas motivadas por la aplicación del giro lingüístico en las Ciencias Sociales.<sup>31</sup> ¿Las palabras recogidas por los ministros del Santo Oficio serían el reflejo de la realidad material o todo obedecía a un invento de los inquisidores? Este planteamiento tan extremo supone negar la validez de estas fuentes, pero historiadores como Carlo Ginzburg reclaman la pericia de los historiadores para reconocer los indicios necesarios que permitan acceder al conocimiento a través de las fuentes del pasado y critica este posicionamiento escéptico:

La fuente histórica tiende a ser examinada exclusivamente en tanto que fuente de sí misma (según el modelo en que ha sido construida), y no de aquellos de los que se habla [...] Sabemos perfectamente que todo testimonio está construido según un código determinado: alcanzar la realidad histórica (o la realidad) es por definición imposible. Pero inferir de ello la incognoscibilidad

---

<sup>31</sup> Véanse las agudas reflexiones al respecto de Ricardo García Cárcel en: “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, *Grafiyas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 96-110.

de la realidad significa caer en una forma de escepticismo perezosamente radical que es al mismo tiempo insostenible desde el punto de vista existencial y contradictoria desde el punto de vista lógico.<sup>32</sup>

Con la cita de estas palabras de Carlo Ginzburg queremos resaltar que las fuentes inquisitoriales son un recurso excepcional para conocer las actitudes y comportamientos cotidianos, en un grado de detalle y precisión, que difícilmente pueden ofrecernos otras fuentes históricas. Además hemos querido expresar, que pese a los recelos que despierta esta documentación, por su producción en un contexto de opresión psicológica y física, es perfectamente válida, siempre y cuando, el historiador la utilice con profesionalidad y extremo cuidado.

---

<sup>32</sup> Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Safri*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1993, p. 22.

# **BLOQUE I. HISTORIOGRAFÍA Y METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS**

La Nueva Historia Cultural, y particularmente la Historia de la Vida Cotidiana, son las corrientes historiográficas que guían nuestra investigación. En el espacio y el tiempo de la vida cotidiana se aprecian con notable detalle los pequeños hechos ocurridos a diario; y al mismo tiempo se documentan las normas, los discursos, las prácticas y las representaciones. Se puede conocer de forma afinada la vida de los distintos grupos sociales, tanto dominados como dominantes; y no solo se detecta la rutina sino la tensión constante entre las obligaciones impuestas y los deseos de actuación propios.

Las blasfemias y otras prácticas orales transgresoras son interpretadas en nuestra tesis doctoral desde los planteamientos metodológicos de la Nueva Historia Cultural, ya que de esta manera pondremos de manifiesto que las pequeñas historias de blasfemos o deslenguados no son ni mucho menos banales o anecdóticas, sino que son una fuente excepcional para comprender la realidad social y cultural de la Edad Moderna, tanto para conocer los procesos de disciplinamiento del lenguaje tanto desde el ámbito civil como religioso, las prácticas de control social horizontal perpetradas por diferentes agentes confesionalizadoras y la funcionalidad social de las blasfemias y otras palabras transgresoras en la vida cotidiana.

La construcción de una metodología de trabajo exige la revisión de los diversos paradigmas historiográficos que presentan algún tipo de relación con nuestro tema de investigación, con el objetivo de construir nuestra tesis doctoral sobre un marco teórico sólido. En primer lugar, nos planteamos el examen de los clásicos paradigmas del control (disciplinamiento social, confesionalización y la tesis de la aculturación); posteriormente estudiamos las obras de una serie de investigadores sociales que han sido claves en la evolución de la Historia de las mentalidades hacia la Nueva Historia Cultural (Norbert Elias, Mijaíl Batjín, Michel Foucault y Pierre Bourdieu) y finalmente estudiamos la figura de una serie de autores que han sido fundamentales en el desarrollo de la Nueva Historia

Cultural (Agnes Heller, Erving Goffman, Michel de Certeau, James C. Scott, C. Ginzburg, G. Levi y Roger Chartier). El propósito de tan ambicioso examen es exponer el diálogo personal que hemos mantenido con las teorías de diferentes investigadores sociales y cuáles son las posibles aplicaciones en esta tesis doctoral.

El bloque continúa con el análisis de las producciones historiográficas específicas sobre la cultura oral y la blasfemia. El objetivo del tercer capítulo es conocer en profundidad los trabajos realizados por otros compañeros que han investigado acerca del tema de esta tesis doctoral, proponer su examen crítico y finalmente recoger aquellas aportaciones que puedan ser de interés en la confección de nuestra investigación.

El objetivo final de esta amplia revisión bibliográfica es exponer una metodología propia para construir una historia de la blasfemia y otras prácticas orales transgresoras en la vida cotidiana, en la que se exponga la línea historiográfica de nuestro estudio, así como los principales interrogantes que pretendemos resolver en nuestra investigación.



## **2.- PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS**

### **a) Los paradigmas del control: arriba-abajo**

Desde los años 70 del siglo XX, la historiografía europea explicó los importantes procesos históricos que se desarrollaron como consecuencia de la formación del Estado moderno y de la difusión de las reformas religiosas (católica, luterana, anglicana y calvinista) entre los siglos XVI y XVIII a través de los paradigmas del control: disciplinamiento social, confesionalización, procesos de civilización y aculturación. Con estos términos se trataba de explicar los fenómenos sociales y culturales que se gestaron en el paso de la Europa feudal a la Europa capitalista. El uso de tal multitud de conceptos revela, en opinión de Doris Moreno, un intento de hilar fino, a la hora de explicar la complejidad del proceso histórico; pero también refleja quizás un cierto desconcierto ante la carga conceptual implícita tras las etiquetas propuestas.<sup>1</sup>

En cualquier caso son categorías de análisis e interpretación ampliamente utilizadas por la historiografía en los últimos cuarenta años. Son particularmente relevantes para el análisis de las expresiones orales transgresoras, que fueron objeto de represión por las instituciones reales que perseguían instalar una política de civilidad y por diversos organismos eclesiásticos que aplicaron los postulados contrarreformistas de Trento. Por este motivo, nuestro estudio que se plantea al mismo tiempo desde un enfoque macro (estudio de las normativas legales contra la cultura oral y análisis de las estrategias de control) y micro (examen de la vida cotidiana desde una perspectiva sociológica – relaciones/influencias entre normas y prácticas-) debe tener en cuenta estos paradigmas historiográficos. Mediante el examen de estas construcciones conceptuales, las críticas que han recibido y las redefiniciones y los casos concretos de aplicación práctica, valoraremos la posibilidad de integrar los resultados de nuestra tesis doctoral en estas categorías de análisis ya utilizadas por la historiografía.

---

<sup>1</sup> Doris Moreno, “De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones”, en Álvaro Castro Sánchez (coord.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2010, pp. 251-272.

## ***Los conceptos de disciplinamiento social y confesionalización***

El concepto de *Sozialdisziplinierung* surge en 1969 en la obra del alemán Gerhard Oestreich: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (1969). El autor utilizó este término para resaltar la importancia que tuvo el disciplinamiento social en la construcción del Estado absolutista, especialmente en el siglo XVIII. Aunque se apoyó en las teorías del sociólogo Max Weber, quien pensaba que el proceso de "civilización" surgió por el consentimiento individual y por la adopción voluntaria de los nuevos valores de perfeccionamiento espiritual y social, Oestreich opinaba que el disciplinamiento social se produjo por la tendencia gradual al control social y a la apropiación de cualquier espacio de soberanía individual o social por parte del Estado. El concepto *Sozialdisziplinierung* aludía a un movimiento de dirección única (de arriba a abajo), que enfatizaba la eficacia del Estado como mecanismo represivo y excluía al resto de agentes sociales de este papel. Oestreich resaltó la importancia que tuvo la difusión de los valores de fuerza, deber, autodisciplina y obediencia a la autoridad por parte de las élites sociales, aquellas que sostenían la construcción política que iba conformando el esqueleto de los estados modernos. El inicio de este proceso se sitúa, según Oestreich, en las guerras de religión del siglo XVI, especialmente en Francia. Opinaba el autor alemán que fruto de los conflictos religiosos, se produjo un movimiento de desteologización de la vida política y del pensamiento político a fin de eliminar los efectos y quizás incluso las causas del conflicto religioso y para restringir la influencia de los teólogos sobre el Estado. Interpretaba el ascenso del estado absolutista como el resultado de los conflictos confesionales desencadenados por la Reforma.<sup>2</sup> En definitiva, Oestreich fundamentaba el "nacimiento de la modernidad occidental" en el ascenso del estado absolutista y la aplicación por este de unos mecanismos de control social como el encuadramiento, las estructuras represivas o el adoctrinamiento.<sup>3</sup>

La tesis de la *confesionalización* fue avanzada inicialmente por Ernst Walter Zeeden en un artículo publicado en 1965. Este concibió el luteranismo, el catolicismo y el calvinismo como tres bloques confesionales estructuralmente similares. En una publicación posterior

---

<sup>2</sup> Véase: Ronald Po-Chia Hsia, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscripts*, nº. 25, 2007, pp. 29-43 (pp. 29-33).

<sup>3</sup> Véase: Tomás A. Mantecón Movellán, "Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el Antiguo Régimen", en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 299-314 (pp. 299-302).

escribió la historia de la Reforma calvinista y de la Contrarreforma, en base a las teorías de Max Webber y concibió ambas como portadoras de la racionalidad moderna y del ascetismo interiorizado. Dice Ronald Po-Chia Hsia que esta interpretación de Zeeden colocó los problemas gemelos de la modernización y la formación confesional en el centro de la investigación histórica alemana. Fruto de una serie de artículos publicados por los historiadores alemanes Wolfhang Reinhard y Heinz Schilling entre 1977 y 1988, los conceptos de disciplina social y confesionalización se convirtieron en paradigmas dominantes para explicar la historia religiosa europea.<sup>4</sup> Reinhard, estudioso de la Contrarreforma, y Schilling, del calvinismo, trataron de ofrecer una nueva visión de la historia eclesiástica europea, muy influida, hasta el momento, por el paradigma interpretativo romántico-liberal que asociaba la Reforma protestante con lo burgués y lo innovador y la Contrarreforma con lo feudal y lo reaccionario. Por separado, ambos llegaron a la conclusión que el conflicto confesional entre protestantes y católicos intercaló la teología en todos los procesos de formación social y estatal. La confesionalización se constituyó como un modelo histórico globalizador que explicaba desarrollos estructurales similares propiciados por la Reforma y la Contrarreforma y que dio lugar a la transformación de las ideologías oficiales y de las mentalidades populares.<sup>5</sup> Las importantes transformaciones sociales y culturales que se experimentaron en la Edad Moderna eran fruto de la interrelación que se produjo entre las Iglesias y el Estado Moderno, no de la separación del ámbito religioso y político, tal como defendía Oestreich.

A juicio de Reinhard el proceso de confesionalización se desarrolló en siete niveles en las tres confesiones, católica, luterana y calvinista: el de la afirmación del dogma y la reorganización de la práctica religiosa; el de la difusión de las nuevas formas de actitud y comportamientos sociales; el del desarrollo de la propaganda y la prohibición de la contrapropaganda; el del adoctrinamiento –desde la instrucción– en el orden establecido; el del encuadramiento y disciplinamiento de los subordinados; el de la adopción de nuevos ritos de grupo y, finalmente, el de la uniformización de la lengua. En este sentido, la confesionalización afectó a todos los ámbitos de la cultura definiéndose como un paradigma de aculturación para el mantenimiento del orden establecido, reforzando la

---

<sup>4</sup> Véase: Ronald Po-Chsia Hsia, “Disciplina social...”, pp. 299-314 (p.299-302).

<sup>5</sup> José Ignacio Ruiz Rodríguez e Igor Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana”, *Studia historica. Historia moderna*, nº. 29, 2007, pp. 279-305 (p. 287).

identidad nacional y territorial a partir del disciplinamiento y la homogeneización cultural de los súbditos.<sup>6</sup>

Los términos "disciplinamiento social" y "confesionalización" han tenido una notable acogida como encuadres analíticos de la historia política y religiosa europea de los siglos XVI, XVII y XVIII, especialmente entre la historiografía italiana<sup>7</sup>, aunque también han sido recibidos en múltiples contextos historiográficos como revelan las numerosas monografías, obras colectivas o dossieres de revistas que han hecho uso de estos marcos conceptuales o que han reflexionado sobre ellos. Esta serie de producciones historiográficas han adoptado estas categorías de análisis de un modo crítico y han redefinido la aplicación de estos términos en función de los contextos en los que tenían lugar y los participantes en los procesos de disciplinamiento y confesionalización.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ricardo García Cárcel y Josep Palau i Orta, "Reforma y Contrarreforma Católicas", en Antonio Luis Cortés Peña (ed.), *Historia del Cristianismo. III. El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 187-226 (p. 190).

<sup>7</sup> Recordemos el amplio volumen coordinado por Paolo Prodi: *Disciplina dell' anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, volumen 40, Mulino, Bolonia, 1994.

<sup>8</sup> El concepto de disciplinamiento social ha sido el eje sobre el que se han construido importantes producciones historiográficas europeas y americanas. El volumen 127 de *Ius Commune* dedicado a estudiar las instituciones, los instrumentos y los agentes de disciplina y control social en la temprana Edad Moderna, publicado por el Instituto Max Plank de Fráncfort en 1999, mostró la heterogeneidad de los procesos disciplinarios en un ámbito de estudio amplio que iba de Escandinavia hasta el Mediterráneo y desde Irlanda hasta Rusia. La revista norteamericana *Criminal Justice History*, compendió en su número 18 un volumen monográfico titulado *Crime, Punishment and Reform in Europe*, bajo la coordinación del especialista Louis Knafla. En estas aportaciones, entre otros aspectos, se resaltaron problemáticas como la mediación o el arbitraje extrajudicial. Pieter Spierenburg y Herman Roodenburg recogieron en un volumen colectivo *Social Control in Europe* publicado en 2004 en la editorial Columbus los resultados de un proyecto de investigación europeo, en el que se examinaban las variedades de control social y los ámbitos de proyección de estas desde el plano institucional hasta las "perspectivas desde abajo" desarrolladas de forma ordinaria por las sociedades europeas, tanto en los escenarios rurales como en los urbanos. El volumen coordinado por los historiadores chilenos Verónica Undurraga y Rafael Gaune en 2014, titulado *Formas de control y disciplinamiento*, contiene el resultado de investigaciones muy maduras sobre sociedades europeas y americanas. En este se muestra un amplio ámbito de estudio sobre prácticas, fenómenos y procesos disciplinarios en un juego de pesos y contrapesos entre el ámbito oficial o institucional y el social, entre las élites y las clases populares. Véase: Tomás Mantecón, "Vida cotidiana...", pp. 303-305. Tomás Mantecón, en su estudio de las comunidades campesinas de la Cantabria del Antiguo Régimen comprobó que las clases populares generaron variadas formas de disciplina para organizar la vida cotidiana, y por lo tanto, dio un nuevo enfoque al concepto de "disciplinamiento social". Véase: Tomás Antonio Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, Santander, 1997.

El concepto de "confesionalización" se ha estudiado en capítulos específicos sobre el término en *readers* y *handbooks*, reflejo de su relevancia en el ámbito historiográfico, como por ejemplo en: Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", en Alexandra Bamji et al. (eds.) *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Ashgate, Surrey-Burlington, 2013, pp. 33-54. Ha sido el hilo conductor sobre el que se han construido monografías o dossieres aparecidos en revistas como *Manuscripts* (Ricardo García Cárcel (ed.) "Inquisició i confessionalització", n.º. 17, 1999 y "Confessionalització i disciplinament social a l' Europa catòlica", n.º. 25, 2007) o *Lusitania Sacra* (Federico Palomo y David Sampaio Barbosa, "Poder, sociedades e religiao na época moderna", 2ª serie, n.º. 15, 2003. José Pedro Paiva y David Sampaio Barbosa, "Clero, doutrinação e disciplinamiento", 2ª serie, n.º. 23, 2011). Incluso el paradigma confesional se ha utilizado

La historiografía ha apuntado que los paradigmas del disciplinamiento y la confesionalización cuentan con varios puntos débiles. En primer lugar, la dificultad para aplicar estos marcos conceptuales globalizadores a los contextos nacionales, regionales o incluso locales. A. Tallon ha subrayado, por ejemplo, la especificidad francesa.<sup>9</sup> Las críticas también se han dirigido hacia el carácter homogeneizador que se confiere a los procesos confesionalizadores de las distintas reformas religiosas, a pesar de que presentan importantes diferencias entre ellas. Estos modelos teóricos han dado lugar a explicaciones funcionales-reducionistas que tienden a eludir las importantes y profundas diferencias entre las distintas confesiones.<sup>10</sup>

El carácter coercitivo que se confiere a los procesos disciplinadores y confesionalizadores también ha sido puesto en duda por diversos estudios. Esta idea fue introducida por Adriano Prospero en sus investigaciones sobre la Inquisición romana. La urgencia de la lucha contra los herejes explica el proceder represivo e intransigente que adoptó la Inquisición en sus primeros años y que dicha imagen haya perdurado a lo largo del tiempo. La extensión de la jurisdicción de la Inquisición hacia una gama vastísima de materias –los sortilegios, las supersticiones, las prácticas matrimoniales, la fingida santidad, etc.- condujo, según el autor italiano, a que el tribunal adquiriese funciones educativas. Prospero argumenta que la persuasión se impuso sobre la coerción, y en este punto jugó un papel muy importante la colaboración entre inquisidores y confesores.<sup>11</sup> Esta idea ha sido recogida y desarrollada por Federico Palomo, quien destaca en sus investigaciones la importante labor pedagógica que llevó a cabo la Iglesia católica, mediante diferentes medios como la confesión, la difusión de los códigos de buena conducta con los modelos de santidad o la educación de la población a través de la difusión de catecismos, las enseñanzas catequéticas de los párrocos, las misiones de

---

para interpretar la política estatal, como se observa en la siguiente obra: José Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1994. También en: José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales (coords.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispánica*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1998. Véase: Federico Palomo, “Confesionalización”, en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales...*, pp. 69-90 (p. 70).

<sup>9</sup> Alain Tallon, “Iglesia galicana, monarquía francesa y confesionalización: un balance historiográfico”, *Manuscrits*, n.º. 25, 2007, pp. 59-74. Tallon llama la atención sobre el proceso de sacralización de la Monarquía francesa durante la segunda mitad del siglo XVII que no encajaría con las etapas diseñadas por Schilling.

<sup>10</sup> Véase: Doris Moreno, “De la Reforma Católica...”, pp. 251-272. Andrea Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna”, *Hispania Sacra*, vol. 71, n.º. 143, 2019, pp. 113-129 (pp. 126-127).

<sup>11</sup> Véase: Adriano Prospero, “Notas sobre Inquisición”, *Manuscrits*, n.º. 17, 1999, pp. 31-37 y Adriano Prospero, “El inquisidor como confesor”, *Studia historica. Historia Moderna*, vol. XIII, 1995, pp. 61-85.

interior o por medio de la creación de escuelas y colegios de doctrina. A esto suma las cofradías que se convirtieron en vehículos de encuadramiento y control de los fieles, con una función difusora de los modelos cristianos de comportamiento religioso y social, al mismo tiempo que se muestran como espacios sensibles a las formas populares de la religiosidad.

El carácter simplificador, teleológico y macrohistórico que tuvieron inicialmente los paradigmas historiográficos del disciplinamiento y la confesionalización también ha generado numerosas críticas. Como señala Doris Moreno la concepción macrohistórica del concepto oculta "la confesionalización del individuo". En relación al concepto de confesionalización, Heiko A. Oberman manifiesta que al ponerse el acento en la construcción del Estado, se confina a los márgenes la historia de la cultura y de las mentalidades y no consiente a la religión otro papel que el funcional en ese proceso. También denota el carácter presentista del modelo: se entiende el proceso confesionalizador como estructural, necesario, modernizador.<sup>12</sup> En definitiva estas palabras de Oberman revelan que el modelo confesionalizador se entendió como un proceso que conducía a un fin conocido: el Estado absoluto; y dirigido por un único actor: las élites político-eclesiásticas que formaban el esqueleto del Estado. Federico Palomo señala que diversos autores han puesto serias objeciones a esta visión del fenómeno confesional. En este sentido Gérald Chaix, Hubert Neuman o Heinrich Schmidt, al estudiar el mundo urbano y rural germánico, han subrayado la dimensión comunal y municipal en los procesos de confesionalización. Las investigaciones de estos autores señalan la presencia de diversos agentes de confesionalización y hablan de un "disciplinamiento horizontal".<sup>13</sup>

Doris Moreno ha propuesto incluso una aproximación más novedosa: la inversión del modelo de arriba a abajo (*top-down*) por uno de abajo-arriba (*bottom-up*). Su crítica se dirige a la base de construcción del paradigma confesionalizador: la sobrevaloración del papel del Estado. Como señala Moreno, las investigaciones desde la historia social y cultural han demostrado la existencia de una multiplicidad de agentes

---

<sup>12</sup> Véase: Doris Moreno, "De la Reforma Católica...", pp. 251-272; Heiko A. Oberman, "Il lungo Quindicesimo secolo: un possibile profilo. Prolegomena a la nascita della tolleranza", en Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati y Luisa Simonutti (coords.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò. Tomo I, secolo XVI*, Olschki, Firenze, 2001, pp. 1-23 (pp. 16-19). Andrea Arcuri, "Confesionalización...", pp. 126-127.

<sup>13</sup> Federico Palomo, "Confesionalización...", pp. 72 y ss.

confesionalizadores: la familia, la comunidad, la parroquia, el gremio, la cofradía... Tomás Mantecón, en su estudio de la Cantabria rural, ha revelado el peso que las comunidades campesinas y sus tradiciones tuvieron en la conformación de las propias conductas morales y en la definición de sus pautas de actuación.<sup>14</sup> En general, los historiadores de lo social y de la cultura han puesto de manifiesto la complejidad del proceso histórico. Como destaca Mantecón es difícil imaginar que las sociedades decimonónicas europeas sean el fruto de proyectos previos o al menos intuidos cientos de años atrás. Los cambios sociales y políticos europeos eran fruto de la interacción entre los proyectos, estrategias y acciones de las élites, en toda su complejidad, y los usos, costumbres y prácticas cotidianas de los sujetos.<sup>15</sup> Este punto de vista sobre los procesos históricos que ofrecen la historia social y cultural refleja no solo la complejidad de la confesionalización y del disciplinamiento social, sino también el carácter poliédrico de la vida cotidiana, formada por un festival de conductas, en palabras de la profesora Moreno, y en la que se documentan desde actitudes de respeto a la norma hasta notables transgresiones.<sup>16</sup>

### ***La tesis de la aculturación (Historia de las mentalidades)***

Los historiadores congregados en torno a *Annales* experimentaron un viraje en sus intereses historiográficos, del análisis de la economía y la sociedad desde un punto de vista estadístico al estudio de las imprecisas mentalidades colectivas, a partir de los años 70's del siglo pasado. En torno a este concepto se englobaba un auténtico cajón de sastre que reunía la investigación sobre las actitudes antropológicas ante circunstancias de la existencia humana como la muerte, la vejez, el cuerpo y la sexualidad, el espacio y el tiempo, los miedos y esperanzas de los seres humanos, etc. Aunque, en general, la mayoría de los estudios se articularon en torno a la historia religiosa, y en particular a revelar la existencia de una cultura popular de tradición medieval, que fue objeto de desaparición por las imposiciones de las élites político-religiosas.

---

<sup>14</sup> Véase: Tomás A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social...* Para aludir a este proceso histórico, este autor ha acuñado el término "disciplinamiento desde abajo". Véase: Tomás Mantecón, "Vida cotidiana...", p. 303 y ss.

<sup>15</sup> Tomás A. Mantecón Movellán, "Vida cotidiana...", pp. 303 y ss.

<sup>16</sup> Véase: Doris Moreno, "De la Reforma Católica...", pp. 251-272.

Dentro de este contexto, debemos situar la aparición de la "tesis de la aculturación" como paradigma interpretativo. Autores como Jean Delumeau o Robert Muchembled defendían que las élites (fruto de dos procesos históricos que tenían lugar al mismo tiempo: el surgimiento del Estado absolutista y la difusión de las Reformas religiosas en Europa) llevaron a cabo un programa de aculturación sobre las clases populares a lo largo de toda la Edad Moderna, que conllevó la progresiva desaparición de la cultura popular. Jean Delumeau señala la existencia de un gran proceso de "normalización" emprendido por las dos Reformas –protestante y católica- que supuso una cristianización de la vida cotidiana. Este programa de disciplinamiento, refiere Delumeau, fue emprendido contra una cultura cuasi-pagana, que aglutinaba los principales miedos de la época: herejes, brujas y a los colaboradores de Satán. El éxito en la imposición del cristianismo y el control de esta cultura salvaje explican, según Delumeau, la desaparición de estos miedos y la imposición de la racionalidad en el mundo contemporáneo:

Mi hipótesis es, por tanto, que un control más estricto de la vida cotidiana por un Estado mejor armado y una religión más exigente hicieron disminuir, en cierta medida, el temor a los maleficios. A partir de 1650 aproximadamente, la aculturación intensiva llevada a cabo por las dos Reformas, cada una en su terreno respectivo, ya había obtenido efectos sensibles. El culto se había modificado y espiritualizado, los pastores eran más respetados y más respetables. Satán había retrocedido: su poder y el de sus presuntos adeptos se había desmoronado. El hombre de Dios, tanto en país católico como en tierra protestante, era, más que en otro tiempo, el consejero de la población. Brujos y adivinos fueron dejados al margen. Al mismo tiempo, la cultura dirigente se relajaba. Con Montesquieu y Malebranche, emprendía la crítica de la imaginación. Los médicos describían la melancolía, las posesiones y obsesiones demoníacas como enfermedades mentales. Desde Galileo y Descartes progresaba la idea de que el mundo obedece a leyes racionales. (...) Después de 1650, las dos Reformas perdieron el aliento. Se sabía de sobra que las autoridades civiles y militares controlaban mejor que antaño la situación. El catecismo hacía retroceder el "paganismo". Finalmente, una cultura que, en la época del humanismo se había sentido frágil y ambigua, adquiriría ahora estructura y asiento gracias a los colegios que aseguraban su



filtración ideológica y su difusión. Ya no había que temer el asalto de fuerzas incontroladas. Satán no era negado sino progresivamente dominado.<sup>17</sup>

Robert Muchembled definió la cultura popular en los inicios de la modernidad como un ente autónomo y rico que no estaba expuesto a las influencias del Estado y la Iglesia. En los 300 años siguientes considera que la cultura popular fue objeto de una represión brutal, al mismo tiempo que experimentó un proceso de unificación cultural y lingüística a través de diversos medios, siendo el más destacado la literatura de *colportage* de la *Bibliothèque bleue* de Troyes, que difundió una "cultura de masas" uniforme:

La littérature de colportage n'était peut-être pas un exact reflet de la culture savante, au sens étroit du terme, car elle ne parlait pas clairement des principales novations intellectuelles de l'époque et semblait être intemporelle. Elle était pourtant l'effet immédiat du développement de l'idéologie dominante, c'est-à-dire de la christianisation des masses et de la montée de l'absolutisme centralisateur, entre 1550 et 1750 environ. Elle accompagna et permit un grand effort d'unification culturelle et linguistique, qui s'accrut au temps du Roi-Soleil. Avait-on besoin de la penser pour qu'elle existe? Assurément pas, car elle était l'inévitable sous-produit des mécanismes de survie d'une société. Sans elle, sans les multiples autres formes de l'acculturation des masses populaires, la domination et l'exploitation du plus grand nombre par une minorité ne seraient pas parfaitement compréhensibles. Car cette mainmise se fit si lourde, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'on s'attendrait à voir se multiplier les révoltes. Tel ne fut pas le cas. Paradoxalement, à première vue, la soumission était plus totale qu'auparavant. La raison profonde d'une semblable passivité résidait dans la mise en place d'une nouvelle superstructure idéologique, produite par l'évolution même de la société d'Ancien Régime. A l'heure où les multiples segments composant cette dernière tendaient de plus en plus à s'unifier, un "langage" véhiculaire était inventé. Il permettait de combler le gouffre culturel et socio-économique béant ouvert entre les dominés et les dominants. Ce langage de médiation était ce que l'on peut nommer une culture de "masse", modelée sur celle des élites

---

<sup>17</sup> Véase: Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 601- 639 (pp. 638-639). (1<sup>o</sup> ed. 1978)

mais accesible au peuple. Ainsi réussit-on à faire, jusqu'aux approches de la Révolution, l'économie d'une véritable lutte des classes et de nombreux conflits sociaux. Car une propagande active, qui était à la fois visuelle par l'imagerie, écrite par les livrets bleus, auditive par les prêtres et par les agents royaux, construisait pour les populations un univers idéal, immobile et tranquilisant. Désormais, la culture des élites et celle des humbles ne pouvaient plus être directement en contact, comme cela avait été le cas à la fin du Moyen Age. Un niveau intermédiaire les séparait, qui allait permettre la lente mais irrésistible victoire de l'idéologie dominante, à laquelle il se rattachait directement, sur la "barbarie" de la vile populace.<sup>18</sup>

El historiador de la cultura Peter Burke también se adscribía a esta tesis en 1978 en un libro que estudiaba la cultura popular en un sentido amplio tanto a nivel geográfico (desde la Península Ibérica hasta los Urales) como cronológico (de 1500 a 1800). Consideraba que en la época existían dos éticas contrapuestas: una de los reformadores y otra del pueblo, y que la primera acabó imponiéndose sobre la segunda:

En resumen, durante este período nos encontramos con dos éticas opuestas, con dos formas de vida en conflicto. Las de los reformadores estaba inspirada por la decencia, la diligencia, la gravedad, la modestia, la disciplina, la prudencia, la razón, el autocontrol, la sobriedad y la frugalidad o, para usar una frase hecha famosa por Max Weber, por un "ascetismo mundano" (innerweltliche Askese). De alguna forma Weber cometió un error al llamarla "ética protestante", en la medida que se encuentra tanto en zonas católicas – Estraburgo, Munich o Milán-, como en las protestantes, ya fuesen Londres, Amsterdam o Ginebra. Desde luego, es ciertamente tentador denominarla la "ética de la pequeña burguesía", porque de hecho llegaría a ser una de las características de los tenderos. Lo que sí parece claro, es que la ética de los reformadores se oponía a una ética tradicional más difícil de definir debido a que estaba menos articulada, pero que sin duda insistía en otro tipo de valores,

---

<sup>18</sup> Véase: Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France modernes (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)*, Flammarion, París, 1978, pp. 347 y ss. (pp. 358 y 359)

especialmente en la generosidad y la espontaneidad, y ofrecía una mayor tolerancia hacia el desorden.<sup>19</sup>

Este tipo de estudios habían abierto el campo de la Historia a nuevos ámbitos de investigación gracias a la influencia de la Antropología; pero la disciplina pecaba en los 70's y los 80's de una tendencia globalizadora, en buena medida por la hegemonía del pensamiento marxista en la época (y también por una situación de inercia, recordemos que en los 40's-50's predominaban en Annales los estudios seriales y estructuralistas sobre aspectos económicos y sociales por la enorme influencia de la figura de Braudel). El concepto de "estructura", que guiaba las investigaciones históricas de la época, ocultaba la complejidad de los procesos históricos y culturales. Se privilegiaba el estudio de lo común, y lo que era aún más perjudicial, se optaba por explicaciones globales y generales que escondían la complejidad de la vida cotidiana.<sup>20</sup>

En relación a la tendencia globalizadora y estructuralista de la historia de las mentalidades, Roger Chartier ha identificado dos problemas. En primer lugar, la utilización de los simplistas y reductores conceptos de cultura popular y cultura oficial o de las élites. Dos preguntas se hace el historiador francés que revelan los problemas que plantean el uso de estos términos:

¿La religión “popular” es la de los campesinos, del conjunto de los dominados (por oposición a las elites), de la totalidad de los laicos (por oposición a los clérigos)? ¿La literatura “popular” alimenta las lecturas (o la atención) de la sociedad campesina, o de un público medio situado entre el pueblo analfabeto y la minoría de los letrados, o constituye en sí una lectura compartida por toda una sociedad, que cada grupo descifra a su manera, desde la simple localización de los signos hasta la lectura corriente?<sup>21</sup>

Como destaca Chartier en estas reflexiones englobar un conjunto de prácticas en estas categorías supone un ejercicio extremo de simplificación, que reduce enormemente las posibilidades de comprensión de las influencias y de los intercambios culturales. En

---

<sup>19</sup> Véase: Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 2005 (1º ed. 1978), pp. 295 y ss. (p. 303).

<sup>20</sup> Véase: Helena Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004, p. 294 y ss. Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 13-15.

<sup>21</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 33-36

segundo lugar, Chartier reconoce un segundo problema: la relación entre producción y consumo. Los estudios de la historia de las mentalidades tienden a unificar ambas categorías y no recogen la posibilidad de un consumo selectivo o inteligente, pero como destaca Roger Chartier –haciéndose eco de las tesis de Michel de Certeau- las imposiciones de las élites no tienen la capacidad aculturante que se les supone y dejan un lugar, en el momento en que son recibidas al distanciamiento, al desvío, a la reinterpretación.<sup>22</sup>

## **b) De la Historia de las mentalidades a la Nueva Historia Cultural. El concepto de circularidad**

Cuatro teóricos sociales: Norbert Elias, Mijaíl Batjín, Michel Foucault y Pierre Bourdieu han ejercido una notable influencia en la aparición de la Nueva Historia Cultural, por el interés que pusieron en el estudio de las prácticas cotidianas. No obstante, sus hipótesis también describen la historia de Europa en la Edad Moderna como un tiempo de incremento de la disciplina y el control, que explica la configuración del mundo actual. El proceso de civilización de las maneras descrito por Elias está relacionado con la creación de una serie de tabúes, precisamente aquellos que identifica Mijaíl Batjín como forma de expresión de rebeldía/resistencia de la "cultura popular" cuando son transgredidos. La revolución mental de la que habla Michel Foucault también alude a procesos históricos comunes: la instalación de un nuevo régimen de racionalidad, que explica que una serie de actitudes y comportamientos se hayan normalizado en el mundo actual. Pierre Bourdieu, aunque centra sus estudios en la contemporaneidad, presenta una definición estructural de la sociedad y destaca cómo esta se reproduce a lo largo del tiempo. Las tesis de estos cuatro teóricos sociales enriquecieron los paradigmas del control (aquellos que hemos analizado críticamente en el apartado anterior), y por tanto permitieron una definición más realista y compleja de estos procesos históricos. Su

---

<sup>22</sup> Roger Chartier, *El mundo...*, pp. 36-39. Esta idea es desarrollada por parte de Henry Kamen en su investigación sobre la influencia que ejerció la Contrarreforma en la Cataluña de época moderna, donde refuta las ideas de Robert Muchembled de que se desencadenó un choque traumático fruto de la aplicación de los postulados contrarreformistas. Asevera este historiador que se produjo tan solo una imposición en algunos aspectos exteriores que tardaron generaciones en asentarse, pero el núcleo de la religión cotidiana –la comunidad- era capaz de mantener su propia identidad al mismo tiempo que absorbía y adaptaba o rechazaba lo que le ofrecían las reformas. Véase la conclusión de su estudio en: Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVIII*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 402 y ss.

situación a medio camino entre la Historia de las mentalidades y la gestación de la Nueva Historia Cultural nos obliga a revisar sus hipótesis de trabajo, ya que nos ayudarán a construir nuestra propia metodología.

### ***Norbert Elias y el proceso de civilización***

Norbert Elias es uno de los teóricos sociales más exitosos del siglo XX, pero paradójicamente alcanzó el reconocimiento de la comunidad científica unos años antes de su jubilación. Hijo de una familia judía burguesa, nació el 22 de junio de 1897 en Breslau. En 1918, una vez finalizado su período de servicio en la I Guerra Mundial, cursó sus estudios de medicina y filosofía. En 1924 se doctoraba en Filosofía, pero estas investigaciones le dejaron insatisfecho. Prefería el estudio de las relaciones entre el individuo y su entorno desde la sociología e inició estudios de postgrado en Heidelberg. Asistió a las lecciones de Jaspers, Rickert, Husserl y Alfred Weber y visitó el salón de Marianne Weber. En 1930 se convirtió en ayudante de Karl Mannheim en Fráncfort y eligió como tema de investigación la sociedad cortesana, que hasta entonces se había abordado de modo anecdótico en la construcción del Estado absolutista. A partir de estas investigaciones se comenzaron a fraguar las tesis que popularizarían el pensamiento de Elias. El desfavorable clima político desde el ascenso de Hitler al poder llevaron al sociólogo judeo-alemán hasta el exilio, primero en Francia –donde sobrevivió durante dos años como vendedor de juguetes- y luego en Inglaterra –donde consiguió trabajar gracias a una beca de un comité de refugiados-. Allí transcurrió su vida entre su habitación de hotel y la biblioteca del British Museum donde comenzó la redacción de su obra más famosa: *El proceso de civilización*.

*El proceso de civilización* se publicó en 1939 en Basilea y en idioma alemán, pero sin mucho éxito. Ese mismo año se iniciaba la Segunda Guerra Mundial, las tesis de Elias sobre la atenuación de la violencia en las sociedades occidentales parecía desmentirse. El sociólogo judío no eligió ni el mejor momento, ni el mejor lugar, ni la mejor lengua para publicar su trabajo. Su obra no tuvo eco en la comunidad científica. No ayudó tampoco el hecho de que propusiera su sociología "figuracional" en un momento en el que los dos paradigmas principales de las ciencias sociales fueran el marxismo y el estructural-funcionalismo, a los que criticaba abiertamente.

Consiguió un puesto en la Universidad de Leicester en 1954 cuando ya contaba con cincuenta y siete años. Por circunstancias económicas, enseñó en Ghana entre 1962 y 1964. A partir de este momento su círculo de discípulos fervorosos fue en aumento y recibió invitaciones de profesor invitado en Alemania y los Países Bajos. Su obra se volvió a publicar en 1969 y se sucedieron las traducciones en distintos idiomas. Se convirtió en un auténtico éxito editorial, reflejo del redescubrimiento por parte de la comunidad científica y del entusiasmo con que se acogían las teorías de Elias.<sup>23</sup>

En su obra más famosa propuso una sociología figuracional, con el objeto de pensar el par individuo/sociedad de una manera nueva. Este no concebía a los hombres como individuos aislados ni a la sociedad como un ente ajeno a ellos, sino que aparecían ligados por "cadenas invisibles":

(...) la idea de unos seres humanos aislados que deciden, actúan y «existen» en absoluta independencia mutua es una creación artificial de los seres humanos que resulta característica de una cierta etapa en el desarrollo de su autoexperiencia. Esta creación descansa, en parte, en una confusión entre el ideal y la realidad y, en parte también, en una cosificación de los aparatos individuales de autocontrol y en la exclusión de los impulsos afectivos individuales del aparato motor, de la dirección inmediata de los movimientos corporales, de las acciones... (...) Precisamente hemos introducido el concepto de composición porque expresa de modo más claro e inequívoco que los instrumentos conceptuales existentes de la sociología, el hecho de que aquello a lo que llamamos "sociedad" no es una abstracción de las peculiaridades de unos individuos sin sociedad, ni un "sistema" o una "totalidad" más allá de

---

<sup>23</sup> En los Países Bajos, que contaban con una notable tradición de historia cultural encarnada en Huizinga, el interés de historiadores del arte, antropólogos, historiadores y sociólogos por la obra de Elias surgió con anterioridad al resto de Europa (especialmente Johan Goudsblom, que conoció a Elias en 1956). En Alemania las ideas de Elias no fueron adoptadas hasta después de 1968. Rudolf zur Lippe tradujo a Elias al lenguaje de la Escuela de Frankfurt y añadió algunos comentarios importantes de su parte, especialmente sobre la danza. Wolf Lepenies recomendó a los historiadores de la ciencia que leyeran a Elias, al sugerir que la característica de imparcialidad de la ciencia moderna depende del autocontrol. Hacia 1976 sus libros se estaban convirtiendo en bestsellers en Alemania. En Francia *La sociedad cortesana* se tradujo en 1974 y *El proceso de civilización* en 1973-1976. En Italia *La sociedad cortesana* fue traducida en 1980 y *El proceso de civilización* en 1982. Curiosamente en Inglaterra, el libro no se tradujo hasta 1981-1982. Véase: Peter Burke, "Civilización, disciplina, desorden: tres casos de estudios sobre historia y teoría social", *Historia y sociedad*, nº. 15, 2008, pp. 11-26 (p. 17-18).

los individuos, sino que es, más bien, el mismo entramado de interdependencias constituido por los individuos (...).<sup>24</sup>

Esta teoría fue aplicada por Elias a la corte de Luis XIV, espacio donde las personas se definían en función de las relaciones que mantenían con otros. La nobleza se autoimpuso un autocontrol en aspectos cotidianos como los impulsos, los sentimientos, los gestos, el habla, la vestimenta, etc. Desde la perspectiva de Elias, este proceso tenía un carácter evolutivo, tanto el rey como la nobleza se veían abocados a las nuevas maneras de comportamiento:

La regla de no chasquear la lengua durante las comidas aparece con frecuencia en los escritos medievales. Pero esta circunstancia al comienzo del Galateo permite ver claramente qué es lo que ha cambiado, puesto que no solamente muestra la importancia que empieza a atribuirse a los «buenos modales», sino también cómo se ha intensificado la presión que unas personas ejercen sobre otras en la dirección del refinamiento. Este caso es transparente: esta forma de corregir, cortesana, superficialmente suave y comparativamente considerada es mucho más coercitiva como medio de control social, en especial cuando la practica un superior social (...). Es este un proceso en el que las sociedades van pacificándose y en que el antiguo código de comportamiento va cambiando lentamente. Pero el control social, en cambio, se va haciendo más estricto. En especial va cambiando lentamente el tipo y el mecanismo de la configuración de las emociones por medio de la sociedad. A pesar de todas las diferencias regionales y sociales, en el curso de la Edad Media no cambiaron básicamente las pautas de las costumbres, puesto que, a través de los siglos, siguen mencionándose las mismas buenas y malas costumbres. El código social de comportamiento no alcanza más que un grado relativo de solidez entre las costumbres fijas de la gente. Ahora, sin embargo, con la transformación de la sociedad y con una nueva estructura de las relaciones humanas, va imponiéndose un cambio paulatino: crece la presión para conseguir el autocontrol y, en consecuencia, comienza a modificarse la pauta de comportamiento. Ya en el *Book of Curtesye*, de Caxton, escrito

---

<sup>24</sup> Norbert Elias, *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 42-45.

probablemente a fines del siglo XV, se expresa de modo inequívoco este sentimiento de que las costumbres, los usos y las reglas de comportamiento han comenzado a modificarse.<sup>25</sup>

Estos modos de actuar que acabaron por convertirse en propios del ámbito cortesano se normalizaron con el paso del tiempo al resto de clases sociales.<sup>26</sup> Por otra parte Elias puso en relación este proceso de socialización con la formación del Estado moderno, que surgió como consecuencia de la acumulación de poder en torno a la figura del monarca y el cambio de la violencia grupal en manos de guerreros a una violencia centralizada en manos del Estado.<sup>27</sup> Elias tiene el mérito de unir dos procesos históricos que tienen lugar al mismo tiempo, la modificación de la psicogénesis de los individuos y la sociogénesis del Estado Moderno.<sup>28</sup>

El pensamiento de Elias fue acogido con entusiasmo entre la historiografía. Conceptos como "el umbral de vergüenza" (*Schamgrenze*), "el umbral de repugnancia" (*Peonlichkeitschwelle*) o "presión social orientada al autocontrol" (*Soziale Zwang nach Selbstzwang*) han sido usados con profusión por los historiadores.<sup>29</sup> Los prefacios de

---

<sup>25</sup> Norbert Elias, *El proceso de civilización...*, pp. 126-127.

<sup>26</sup> "Mucho de lo que nosotros llamamos «moral» o «razones morales» como medio de condicionamiento de los niños en una cierta pauta social, tiene la misma función que la «higiene» y las «razones higiénicas»: la modelación de los individuos por estos mecanismos trata de convertir el comportamiento socialmente deseado en un automatismo, en una autoacción, para hacerlo aparecer como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo como algo que tiene su origen en un impulso propio, en pro de su propia salud o de su dignidad humana. Esta forma de consolidar costumbres, este tipo de condicionamiento, se hace dominante al acceder al poder las clases medias burguesas" Norbert Elias, *El proceso de civilización...*, pp. 189-191.

<sup>27</sup> "¿Cómo se produjeron esta regulación y dependencia más intensas? ¿Por qué una clase alta de guerreros o caballeros relativamente independientes dio lugar a una clase alta más o menos pacificada de cortesanos? ¿Por qué se fue restringiendo paulatinamente el derecho de codeterminación de las formaciones estatales en el curso de la Edad Media, y en el comienzo de la Edad Moderna, y porque se fue imponiendo en todos los países de Europa, antes o después, el poder dictatorial, «absoluto» de un solo gobernante en la cúspide y, con él, la coacción de la etiqueta cortesana, la pacificación de zonas más o menos amplias dominadas por un solo centro territorial? De hecho, la génesis del absolutismo tiene una posición clave en el conjunto del proceso de civilización: es imposible entender la civilización del comportamiento y el cambio correspondiente de la conciencia y de la organización de los impulsos de los seres humanos sin estudiar el proceso de la constitución del Estado y la centralización progresiva de la sociedad, que alcanzan por primera vez su manifestación más completa en la forma absolutista de gobierno". Norbert Elias, *El proceso de civilización...*, pp. 260-261.

<sup>28</sup> Encontramos un excelente resumen del pensamiento de Elias en el artículo: Helena Béjar, "La sociología de Norbert Elias. Las cadenas del miedo", *Reis*, nº. 56, 1991, pp. 61-82. Los siguientes artículos y libros ofrecen una buena síntesis de la acogida de la obra de Norbert Elias en la historiografía: Jürgen Kocka, "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Reis*, nº. 65, 1994, pp. 93-101; Peter Burke, *Civilización, disciplina, desorden...*, pp. 11-26; Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 73; Phillipe Salvadori, "Norbert Elias", en Verónica Sales (ed.), *Los historiadores*, Universidad de Granada y Universidad de Valencia, Granada y Valencia, 2003, pp. 119-136.

<sup>29</sup> Véase: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?...*, p. 73.



Roger Chartier a las traducciones de Elias contribuyeron en gran medida a situar las hipótesis del sociólogo judío en el debate intelectual. Incluso el historiador francés se valió de las tesis de Elias en una de sus obras más famosas.<sup>30</sup> Aunque la influencia más significativa se produjo en el estudio de lo cotidiano: los modales en la mesa y el aseo personal, los gestos y las modas, la distribución del tiempo de cada día, el comportamiento tras las puertas del dormitorio, la sexualidad, etc. La exitosa obra de la *Historia de la vida privada* coordinada por Georges Duby y Philippe Ariès es el mejor ejemplo, por la difusión que alcanzó y por la influencia que ha ejercido en otros escenarios historiográficos como el americano<sup>31</sup>, el español<sup>32</sup> o el portugués.<sup>33</sup>

La apasionada recepción entre la historiografía no impidió que pronto surgieran debates y críticas en torno a la tesis del proceso de civilización de Elias. Se ha reprochado al sociólogo judío que aceptó la ingenua visión de Huizinga sobre la Edad Media sin contrastarla. Como destaca Peter Burke, Elias obvió precedentes de la idea de civilidad que pueden rastrearse en el período medieval, como por ejemplo la disciplina entre los monjes o la elegancia de los modales entre los obispos de ese período. También infravaloró la importancia de la religión como elemento de disciplinamiento.<sup>34</sup> Se ha criticado la generalización que hace de los resultados obtenidos en las investigaciones de la clase alta francesa, así como la falta de diferenciación entre los territorios estudiados (por ejemplo, la Europa protestante y la católica) o el hecho de que no realice comparaciones con ámbitos extraeuropeos. Aunque debemos valorar que la obra de Elias se escribió en un tiempo en el que la ciencia sociológica no estaba tan desarrollada ni se disponían de los recursos actuales. El carácter lineal y muy evolucionista del pensamiento de Elias también ha sido objeto de crítica. De hecho, algunas investigaciones han señalado

---

<sup>30</sup> Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993.

<sup>31</sup> Véase: Fernando Devoto y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina*, Taurus, Buenos Aires, 1999, 3 vols.; Pilar Gonzalvo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004-2005, 4 vols.; Fernando A. Novais (ed.), *História da vida privada no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, 4 vols.

<sup>32</sup> Particularmente en España es una tendencia historiográfica de plena actualidad, como reflejan las actas de los congresos de la vida cotidiana celebrados en los últimos años: Manuel Reyes Hurtado (ed.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, Sílex, Madrid, 2009; Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Abada, Madrid, 2012; Inmaculada Arias Saavedra (ed.), *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Universidad de Granada, Granada, 2012; Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la monarquía hispánica: tiempos y espacios*, Universidad de Granada, Granada, 2015; Gloria Franco Rubio (ed.), *Caleidoscopio de la vida cotidiana: siglos XVI-XVIII*, Siníndice, Logroño, 2016.

<sup>33</sup> Véase: José Mattoso (dir.), *História da vida privada em Portugal*, Temas e Debates, Lisboa, 2011, 4 vols.

<sup>34</sup> Véase: Peter Burke, "Civilización, disciplina, desorden...", pp. 11-26 (p. 22 y ss.); Jürgen Kocka, "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador...", pp. 93-101 (p. 98).

que este proceso estuvo jalonado de muchos obstáculos.<sup>35</sup> O incluso, como apunta Peter Burke, en ciertos aspectos como la sexualidad se ha producido un relajamiento desde la I Guerra Mundial en dirección contraria al proceso de civilización de Elias.<sup>36</sup>

La crítica más radical se ha dirigido hacia el propio concepto de "civilización". Defienden algunos teóricos sociales que este tiene un carácter relativo. El antropólogo alemán Hans-Peter Dúrr afirmó que cada cultura es civilizada en el sentido que tiene sus propias reglas de comportamiento, sus propias formas de autocontrol. Peter Burke también crítica la concepción europea que usa Norbert Elias del término "civilización". Pone el ejemplo de los indios del Canadá, que consideraban sucia la práctica de los misioneros jesuitas de usar pañuelo para sonarse, precisamente uno de los elementos que definen la civilidad.<sup>37</sup> En esta idea ha profundizado la historiadora Bárbara H. Rosenwein, que critica el núcleo sobre el que se construye la teoría de Elias: el autocontrol. Esta considera que no podemos hablar de individuos incivilizados, infantilizados o incapaces de controlar sus impulsos, sino que debemos comprender las emociones en función de la sociedad en la que se gestan, ya que cada cultura establece sus propias reglas de comportamiento.<sup>38</sup> Destaca Rosenheim que las emociones son un medio de transmitir información; y que por tanto, el uso de la violencia y la franqueza en época medieval no eran un signo de incivilización, sino el medio que tenían los individuos para expresarse en un determinado medio cultural.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Tomás Mantecón que ha estudiado la violencia en la Edad Moderna ha señalado que "se han conocido procesos de cambio, tanto de avance, como de retroceso, en la civilización de las pasiones, emociones y violencias, al igual que de coyunturas y procesos que podrían considerarse de descivilización o brutalización". Tomás Antonio Mantecón, "Civilización y brutalización del crimen en una España de Ilustración" en Manuel-Reyes García Hurtado (ed.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, Sílex, Madrid, 2009, pp. 95-124. Véase también: Eva Österberg, "The Civilizing of Swedish Peasant Society in the Seventeenth Century: a Process with Obstacles", en Eva Österberg, *Mentalities and Other realities: essays in medieval and early modern Scandinavian history*, Lund University Press, Lund and Bromley, 1991, pp. 113-121.

<sup>36</sup> Véase: Peter Burke, "Civilización, disciplina, desorden...", p. 22 y ss.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>38</sup> El modelo al que adscribe Rosenheim sus ideas es el construccionismo social "In the 1970s, this new model of the emotions was joined by a second one even more decidedly non-hydraulic: social constructionism. According to this view, emotions and their display are constructed, that is, formed and shaped, by the society in which they operate. For «strong» social constructionists, there are no «basic» emotions at all; for «weak» social constructionists (the majority), societies bend, shape, encourage, and discourage the expression of various emotions. Emotions depend on language, cultural practices, expectations and moral beliefs. This means that every culture has its rules for feelings and behavior; every culture be no «untrammeled» emotional expression in this non-hydraulic view of the emotions because emotions are not pressing to be set free; they are created by each society, each culture, each community". Bárbara H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, vol. CVII, nº. 3, pp. 821-845 (p. 837).

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 841.

La obra de Elias ha sido también objeto de crítica porque se construyó esencialmente a través de los manuales de cortesía de la nobleza, solo tuvo en cuenta las normas, tan solo refleja el ámbito normativo, no desciende hasta el comportamiento real de los sujetos. Las obras de los historiadores de la vida cotidiana han revelado que la realidad era mucho más compleja. Fernando Bouza, que ha analizado la cultura oral y visual de la aristocracia, ha comprobado que no siempre se respetaban los ideales de civilidad.<sup>40</sup> En un estudio que realicé a través de los procesos judiciales por injurias de la Chancillería de Granada comprobé cómo miembros de las élites locales no presentaban un comportamiento en consonancia con su status social y los propios denunciados recriminaban en instancias judiciales que no se ajustasen a los códigos de comportamiento que se esperaban en dichas personas.<sup>41</sup>

El pensamiento de Norbert Elias aparece hoy día claramente superado por la historiografía actual. Sin embargo, su obra ocupa un lugar destacado entre los clásicos. Avanzó importantes innovaciones metodológicas de plena vigencia en la actualidad. Fue capaz de entrelazar las historias pequeñas y las grandes, la historia de lo cotidiano y las experiencias de la historia de las estructuras y procesos, encuadró un estudio de nivel micro en un ámbito macro. También es reseñable su capacidad para estudiar el cambio histórico, la evolución que experimentó la sociedad europea en un período de tiempo largo, a través de las pequeñas modificaciones de la conducta. Ambas aportaciones continúan siendo esenciales para los estudios de la historia de la vida cotidiana; y por tanto, el pensamiento eliasiano aún sigue siendo de utilidad para pensar los procesos de cambio histórico.

### ***Mijaíl Batjín, la cultura popular y la idea de la circularidad***

El lingüista ruso Mijaíl Batjín ha sido una de las personalidades más originales del siglo XX. Su análisis de la obra del humanista François Rabelais descubrió la riqueza de la cultura popular en los inicios de la Edad Moderna e inspiró un notable número de

---

<sup>40</sup> Véase: Fernando Bouza, *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Abada, Madrid, 2003 y Fernando Bouza, "Decir –y oír decir- en el Siglo de Oro. Comunicación política de las casas de conversación a la República de las Letras", en Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana...*, pp. 335-355.

<sup>41</sup> Véase: Iván Jurado Revaliente, "Las injurias cotidianas: identidades e individuos en el siglo XVI", *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin American*, vol. XCII, 2015, pp. 677-697.

producciones historiográficas en los años 70's. Su obra se presentó en el Instituto Gorki en el año 1941, pero no vio la luz hasta el año 1965 como consecuencia de la censura estalinista. Su traducción al francés y al inglés permitió su difusión en Occidente, pero paradójicamente Batjín obtenía el éxito cuando ya estaba jubilado y precisamente cuando sus ideas estaban siendo explotadas con mayor profusión, le alcanzó la muerte en 1975.

Mijaíl Batjín destacó que la cultura popular en la época de Rabelais se caracterizaba por su apertura, flexibilidad, adaptabilidad, y sobre todo por su universalidad. En el siglo XVI esta cultura, según el lingüista ruso, era compartida por todos los estratos sociales. Todos participaban de ella y la comprendían, aunque estas características fueron difuminándose con el paso de los siglos, en opinión de este teórico de la Unión Soviética:

Los contemporáneos de Rabelais lo acogieron dentro del marco de una tradición todavía viva y potente, sorprendidos por la fuerza y la brillantez de Rabelais, pero no por el carácter de sus imágenes y estilo. Sus contemporáneos captaron la unidad del universo rabelesiano y comprendieron el parentesco profundo y las relaciones recíprocas entre sus elementos constitutivos, que ya en el siglo XVII comienza a parecer heterogéneos y, para el siglo XVIII, enteramente incompatibles: discusiones sobre problemas importantes, comicidad verbal de baja estofa, elementos de sabiduría y farsa (...) Sus contemporáneos eran capaces de comprender la lógica unitaria que estructuraba estas manifestaciones que se nos antojan ahora tan dispares.<sup>42</sup>

En este período histórico, según Batjín, las partes bajas del cuerpo se convierten progresivamente en taboo y adquieren un carácter grotesco, a ojos de las élites. Al mismo tiempo que describe este proceso, que muestra claras concomitancias con el proceso de civilización que describe Elias, Batjín fue capaz de interpretar el universo de la cultura popular (a través de los ojos de Rabelais) mediante el estudio de lo grotesco, el sarcasmo popular, lo carnavalesco, los rituales de comensalismo colectivo y los ceremoniales festivos. Descubrió un mundo en el que la libertad se expresaba a través de lo cómico. En este contexto describió la idea de la *circularidad cultural*, es decir las influencias recíprocas que se producían entre cultura popular y oficial. Recordemos que Rabelais era

---

<sup>42</sup> Mijaíl Batjín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1974, p. 61.

un humanista que descubrió el universo de la cultura popular a través de sus producciones literarias, ya su propia obra era una muestra de las relaciones existentes entre los ámbitos culturales letrados e iletrados.

La obra de Batjín ha sido criticada esencialmente por la interpretación dicotómica que ofrece de las distintas culturas y por la definición de la cultura popular en oposición a la cultura oficial. En la actualidad, el concepto "cultura popular" ha caído en desuso desde la publicación de un artículo de Roger Chartier que ha puesto en duda la idoneidad del uso de dicho término para describir la cultura de ciertos sectores de la población. Este ha señalado que el verdadero problema cuando estudiamos la cultura no es la identificación del momento de su desaparición, sino valorar las relaciones entre las formas impuestas y las identidades populares establecidas. La clave está en la manera en que estas entidades y prácticas afirmaron su existencia e hicieron uso propio de innovaciones destinadas originariamente a reprimirlas.<sup>43</sup>

No ostante, la historiografía ha explotado principalmente la célebre idea de *la circularidad cultural de Batjín*, aunque desde una perspectiva diferente. Frente a la clara distinción ofrecida por el teórico ruso entre una cultura de las élites y una cultura popular, que se construía sobre el estudio de los lenguajes, el carnaval o la risa, en los que se expresaba el pueblo iletrado; la distancia existente entre una y otra está hoy en día en revisión y parece mucho menor. Los estudios históricos más recientes han revelado que la fiesta, la risa, el carnaval, la transgresión en sus diversas intensidades, la norma... formaban parte de un patrimonio social y cultural que permeaba contextos, lugares, individuos, etc.<sup>44</sup>

Independientemente de las críticas, la obra de Batjín ha sido esencial en las interpretaciones del Carnaval que han realizado autores como Enmanuel Le Roy Ladurie o Bob Scribner.<sup>45</sup> Toda una serie de publicaciones que surgieron en los 70's sobre la

---

<sup>43</sup> Véase: Roger Chartier, "«Cultura popular»: retorno a un concepto historiográfico", *Manuscrits: revista d' historia moderna*, n.º. 12, 1994, pp. 43-62. Esta misma idea ha sido desarrollada por Peter Burke quien en uno de sus últimos libros, *Hibridismo cultural*, expone por medio de múltiples ejemplos la complejidad de los intercambios culturales. Véase: Peter Burke, *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010.

<sup>44</sup> Véase: Doris Moreno, "Tomás A. Mantecón Movellán (ed.). Batjín y la historia de la cultura popular. Santander, Universidad de Cantabria, 2008, 413 pp." (reseña), en *Hispania*, vol. LXXI, n.º. 237, 2011, pp. 276-278.

<sup>45</sup> Enmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Gallimard, París, 1979; Bob Scribner, "Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down", *Social History*, vol. III, n.º. 3, 1978, pp. 303-329.

cultura popular, entre ellas las clásicas obras de Peter Burke o Robert Muchembled, se basan en la tesis principal de Batjín: la progresiva separación de las élites de la cultura popular y su paulatina transformación hasta su desaparición a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII<sup>46</sup>, aunque en la actualidad esta interpretación, como ya dijimos, está superada. Ginzburg, en su famoso libro *El queso y los gusanos* explotó la idea de "circularidad" entre la cultura de las élites y cultura popular, para explicar las controvertidas ideas del molinero Menocchio.

Aunque las ideas del teórico ruso han sido discutidas, su influencia en la historia cultural ha sido considerable. Esta no podría entenderse sin términos como "carnavalización", "lenguaje de la plaza", "realismo grotesco", etc. Su obra sigue siendo de un notable interés para interpretar las manifestaciones culturales de la época moderna e incluso, como destaca Peter Burke, algunas de sus ideas no explotadas aún ofrecen posibilidades para los historiadores. Como por ejemplo, su propuesta acerca de los géneros discursivos y acerca de las diferentes voces que pueden oírse en un único texto (lo que él denomina "polifonía", "poliglosia" o "heteroglosia"), que ayudarían, según Burke a esclarecer la interpretación del Carnaval como una expresión de diversas voces (lúdicas y agresivas, altas y bajas, masculinas y femeninas), en lugar de reducirse a una simple expresión de subversión popular.<sup>47</sup>

### ***Michel Foucault***

La figura de Michel Foucault despuntaba en el panorama intelectual francés de los convulsos años 60's-70's, al mismo tiempo que la historia de las mentalidades se constituía como el modelo hegemónico del quehacer historiográfico. En un momento de profunda renovación de la disciplina histórica, en un período en el que se comenzaba a cuestionar

---

<sup>46</sup> Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna...*; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*...

<sup>47</sup> Véase: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?...*, p. 72-73. Tomás Mantecón ofrece un buen análisis de la obra de Mijaíl Batjín, su influencia en la historiografía y de las posibilidades que ofrecen las ideas del lingüista ruso en la Historia cultural, en una publicación inserta en una monografía surgida de un congreso que discutió las ideas de Batjín y su aplicación práctica. Véase: Tomás A. Mantecón Movellán, "¿Hay vida para la Historia de la cultura popular fuera del Rabelais de Bajtín?", en Tomás A. Mantecón Movellán (ed.), *Batjín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008, pp. 369-378.

el afán cientifista y cuantitativo de la historia practicada tras el fin de la II Guerra Mundial, la figura de Foucault ayudó a agitar las conciencias de los historiadores y a renovar a Clío.

Es evidente la relación existente entre el ámbito de la historiografía y Michel Foucault. Es conocido que el filósofo francés se valió en sus trabajos de las ideas o reflexiones de reconocidos historiadores de las mentalidades. Incluso una de las obras más utilizada por la historiografía como *Surveiller et punir. Naissance de la prison* se publicó en 1975 por la editorial Gallimard, en la sección "Bibliothèques des histoires". A pesar de esta conexión, creemos conveniente aclarar que este no compartía los mismos objetivos de los historiadores. Sus obras no buscaban reconstruir el pasado, sino reflexionar sobre cómo se construyó el presente; y desde este planteamiento, con una clara finalidad ética y política, propiciar una transformación efectiva de nuestro pensamiento y de nuestra identidad.<sup>48</sup>

Desde las prevenciones ya apuntadas, es innegable que hay una serie de ideas en el pensamiento de Foucault que han ejercido una extraordinaria influencia en la historiografía. En primer lugar, el rechazo presente en su filosofía a la concepción objetivista de las formas sociales ha influido en el cambio de enfoque de estudio de buena parte de la historiografía desde lo social a lo cultural. Foucault influyó en un deslizamiento en la tradición historiográfica francesa de un enfoque estructural-funcional a una aproximación pragmática, que lleva a comprender las entidades sociales, no como formas o esencias persistentes, sino como usos cambiantes constituidos a partir de las prácticas que relacionan a los humanos entre sí. Foucault daba primacía a la noción de práctica frente a la de "objeto" o "sujeto" y se cuestionaba los objetos de estudio ya hechos y perfectamente delimitados, como por ejemplo "la cultura popular y la cultura de élites"

---

<sup>48</sup> Como destaca el filósofo Francisco Vázquez García, Foucault no escribe la historia de un tipo de mentalidad (sexualidad, delincuencia, enfermedad mental, muerte, brujería, etc.), sino que trata de mostrar cómo, a partir de que técnicas de poder –como la disciplina carcelaria o el examen pericial- y formas de saber –como el derecho penal y la antropología criminal- ha podido surgir esa forma de subjetividad, de perfil sociológico, que denominamos delincuente. Como destaca Vázquez la investigación foucaultiana "no es una historia de las diversas actitudes suscitadas por unos objetos o fenómenos naturales, invariables, sino una génesis de las prácticas sociales y discursos que han dado lugar a formas múltiples de subjetividad" Véase: Francisco Vázquez García, "Foucault y la historia social", *Historia social*, n.º. 29, 1997, pp. 145-159 (p. 148).

Justo Serna que analiza el libro *Surveillance et punir* desde el punto de vista de un historiador, señala que esta obra vulnera un precepto de la investigación histórica, que es la relación que debe guardar la conclusión con la investigación que la precede. El objeto de investigación (la cárcel), según Serna, se convierte en la obra de Foucault en un objeto meramente instrumental: su auténtico interés es denunciar la naturaleza disciplinaria de la sociedad actual, sociedad que toma de la prisión su esquema básico de funcionamiento. Véase: Justo Serna, "¿Olvidar a Foucault?: «Surveiller et punir» y la historiografía, veinte años después", *Historia contemporánea*, n.º. 15, 1997, pp. 29-46 (p. 43).

o "las clases sociales". A partir de este momento se prefiere hablar de identidades constituidas por prácticas cambiantes. Por ejemplo, el pensamiento de Foucault ha contribuido decisivamente a la promoción de una historia del cuerpo y de la sexualidad que no toma a estas instancias y a las identidades sociales fundadas en ellas como objetos puramente biológicos, sino como constituidos y moldeados por discursos y prácticas sociales variables.<sup>49</sup>

En segundo lugar, ha sido de gran relevancia la reflexión de Foucault sobre los que él denomina "los regímenes de verdad", es decir los sistemas clasificatorios, sobre los que construye nuestra sociedad y que eran, según el filósofo francés, expresión de una determinada cultura. Este consideraba que las estructuras intelectuales ejercían de "filtro", que admitía cierta información y excluía al resto. Foucault se cuestionaba la noción de realidad como verdad y prefería hablar de "discursos". El discurso no era una ideología ni el instrumento de una clase social, sino aquello, a través de lo cual, un conjunto de seres humanos puede constituirse como sujeto y darse una identidad social determinada.<sup>50</sup> Los conceptos de "discurso" y "práctica" propuestos por Foucault ofrecían una nueva herramienta de análisis para analizar la realidad cotidiana, que de hecho ha sido ampliamente utilizada y repensada, solo basta consultar la obra del historiador francés Roger Chartier.<sup>51</sup>

En tercer lugar, la relación que establece entre las "prácticas" y la denominada por Foucault como la "microfísica del poder", también ha ejercido una gran influencia en la historiografía actual. Foucault no construye su planteamiento desde la concepción clásica del poder, según la cual este se impone por un aparato político estatal, del que se apropian unas clases o agentes y que se aplica a la sociedad a partir de unos mecanismos coercitivos. Foucault defiende que el poder se ejerce a través de las "prácticas discursivas" que construyen los objetos (por ej., los delincuentes o los locos), y la propia cultura o la sociedad en su integridad formaban la "sociedad disciplinaria". La idea subyacente tras este planteamiento de Foucault era determinar cómo aquello que era irracional (como por ejemplo el encierro de los locos desde el siglo XVII) se había hecho aceptable y racional. Esta propuesta del pensador francés, claramente orientada a criticar las bases sobre las que se ha construido el mundo contemporáneo, tiene, por otra parte, significativas

---

<sup>49</sup> Francisco Vázquez, "Michel Foucault y la historia social...", pp. 154 y ss.

<sup>50</sup> Véase: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?...*, pp. 74-76.

<sup>51</sup> Véase: Roger Chartier, *El mundo como representación...*



aplicaciones en el campo de la historiografía. Por ejemplo puede ayudar a replantear los conceptos de "disciplinamiento" y "confesionalización", a los que ya aludimos y valorar otras formas de ejercer la coerción más sutiles o el autodisciplinamiento.<sup>52</sup> Por otra parte, el concepto de "sociedad disciplinaria" propuesto por Foucault puede ser útil para interpretar el mantenimiento de la institución de la Inquisición a lo largo de toda la Edad Moderna.<sup>53</sup>

Es indudable que el pensamiento foucaultiano ha ejercido una influencia determinante en la historiografía actual y especialmente en la Nueva Historia Cultural. Su visión "crítica" de la realidad, a la que ha escindido en discursos y prácticas, ha posibilitado nuevos análisis sobre los hechos históricos y acercamientos mucho más ricos hacia el ámbito de lo cotidiano, que ha dejado de verse tan solo como un espacio donde pueden observarse aspectos anecdóticos, sino como un espacio donde se pueden observar con más nitidez los profundos cambios históricos que se operan a lo largo del tiempo. Sus ideas también han permitido superar las interpretaciones teleológicas de la historia en clave de progreso, precisamente por la visión crítica que ofrece de la supuesta racionalidad sobre la que se construye nuestro mundo. Mientras que ha sido objeto de crítica su visión de las prácticas y la microfísica del poder que deja escasa libertad a los sujetos. Michel de Certeau, uno de los principales críticos de Foucault, ha advertido en sus estudios que pese al evidente constreñimiento que ejercen las estructuras sobre las que se construye nuestra sociedad, las prácticas cotidianas de los sujetos (hablar, comer, vestir, etc.) revelan un notable grado de libertad e inventiva.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> António Manuel Hespanha ha recurrido a las ideas de Foucault para cuestionarse la tesis tradicional de la historiografía según la cual el impulso centralizador hacia el Estado Moderno es lo que da sentido a la historia política europea desde la Edad Media. Considera que el Estado Moderno, en el siglo XVI, no es sino un constructo discursivo de los juristas y realmente los poderes prevaecientes tienen un carácter periférico: redes de clientelismo local, relaciones de grupos de parentesco, municipalidades, etc. Véase: Antonio Manuel Hespanha, *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 24-37.

<sup>53</sup> Esta idea de Foucault está examinada en: Justo Serna, "¿Olvidar a Foucault?...", pp. 38-40 y Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?...*, pp. 74-76.

<sup>54</sup> Véase: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 2007 (1ª ed. 1990).

## ***Pierre Bourdieu, una teoría de las prácticas sociales***

De los teóricos sociales citados, Pierre Bourdieu es el único que no escribió sobre la historia, pese a que fue un buen conocedor de esta y realizó numerosas observaciones sobre la Francia del siglo XIX. Sus ideas han sido sumamente relevantes para los historiadores culturales, por ejemplo la influencia que ha ejercido sobre Roger Chartier es más que evidente. El pensamiento de Pierre Bourdieu no es fácilmente descifrable, ya que no publicó una gran obra metodológica que resumiese los posicionamientos sobre los que construía su trabajo; de hecho, abogaba por no hacerlo para no someter sus investigaciones a un marco teórico cerrado.<sup>55</sup>

Señala Loïc Wacquant que la tarea de la sociología de Bourdieu es descubrir las estructuras más profundamente enterradas en los diversos mundos que constituyen el universo social, así como los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o su transformación. Estas estructuras se presentan, según el sociólogo francés, en dos niveles: en la “objetividad del primer orden”, constituida por la distribución de recursos materiales y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos y también en la “objetividad del segundo orden”, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a la manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas -conducta, pensamientos, sentimientos y juicios- de los agentes sociales.<sup>56</sup>

Con este planteamiento Pierre Bourdieu busca un punto intermedio entre dos de los principales enfoques metodológicos presentes en las ciencias sociales: por una parte, el estructuralismo, al cual critica por retratar a los individuos o grupos como soportes pasivos de fuerzas que mecánicamente operan según su lógica independiente; y por otra el punto de vista subjetivista o “constructivista”, que da una excesiva importancia a las decisiones conscientes de los individuos. El sociólogo francés propone una praxeología social, es decir una teoría de las prácticas<sup>57</sup>, que entrelaza un abordaje “estructuralista” y

---

<sup>55</sup> La exposición más ordenada de la teoría de Bourdieu puede encontrarse en la obra: Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores, Avellaneda, 2005. Se trata de un libro surgido de unas entrevistas realizadas entre Bourdieu y el grupo de estudiantes de doctorado de Loïc Wacquant, discípulo de Bourdieu que ejerce como profesor en la Universidad de California. La introducción realizada por Wacquant a esta obra es un excelente resumen del pensamiento del sociólogo francés.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 31 y 32.

<sup>57</sup> Véase: Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 (primera edición en francés en: *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Librería Droz, Ginebra, 1972).

otro “constructivista”. En primer lugar, señala la necesidad de dejar de lado las representaciones mundanas para construir las estructuras objetivas, la distribución de recursos socialmente eficientes que definen las tensiones externas que se apoyan en las interacciones y representaciones. En segundo lugar, introduce la experiencia inmediata y vívida de los agentes con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación que estructuran su acción desde el interior.<sup>58</sup>

Otro aspecto clave en la sociología de Bourdieu es el interés en dilucidar los esquemas perceptuales y valorativos utilizados por los agentes en sus vidas. En opinión del sociólogo francés existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, es decir existe una relación entre las divisiones objetivas del mundo y los principios de visión y división que los agentes le aplican. Esta idea del teórico social francés es una reformulación del concepto de representaciones colectivas propuesto por los sociólogos Durkheim y Mauss para las sociedades primitivas.<sup>59</sup> Bourdieu piensa que la correspondencia entre las estructuras cognitivas y las sociales se mantienen también en las sociedades actuales, y además señala que estos sistemas simbólicos son instrumentos de dominación, y también indica que las clases sociales y otros colectivos hacen uso de estas representaciones en la lucha diaria por hacer valer sus intereses (es lo que el teórico social francés define como violencia simbólica).<sup>60</sup>

Por tanto la propuesta de Bourdieu se opone a la prioridad concedida a la estructura o al agente, al sistema o al actor, o a lo colectivo o lo individual, y apuesta por la primacía de las relaciones. La sociología del pensador francés busca captar la lógica del entretejido social. Para llevar a cabo esto propone dos conceptos: el de campo y el de habitus. Por campo, Bourdieu entiende un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital). Podemos hablar del campo literario, lingüístico, artístico, intelectual, etc. Con esto Bourdieu se refiere a un conjunto de esferas relativamente autónomas de “juego” que componen la sociedad, que cuentan con sus propios valores particulares y poseen sus propios principios reguladores. En este espacio socialmente estructurado, los agentes luchan por el monopolio del capital que sea

---

<sup>58</sup> Loïc Wacquant y Pierre Bourdieu, *Una invitación a la sociología reflexiva...*, pp. 33-37.

<sup>59</sup> En un ensayo publicado en 1903, con el título *Algunas formas primitivas de clasificación*, estos dos autores sostenían que los sistemas cognitivos que operan en las sociedades primitivas derivan de su sistema social: las categorías de comprensión son representaciones colectivas y los esquemas mentales subyacentes están modelados a partir de la estructura social del grupo. *Ibidem*, p. 38.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 38-42.

eficaz en este (por ej., la actividad cultural en el campo artístico). El otro concepto clave en la sociología de Bourdieu es el de habitus, que define como un mecanismo estructurante interiorizado por los individuos y que determina la conducta de estos.<sup>61</sup> Por tanto, el habitus, como consecuencia de la internalización de las estructuras externas, reacciona a las demandas del campo y produce una manera de ser y unas propensiones o inclinaciones.<sup>62</sup>

Los conceptos de habitus y campo, señala Loïc Wacquant, permiten a Bourdieu acabar con el debate existente en las ciencias sociales sobre si el comportamiento de los individuos es libre o está predeterminado, y al mismo tiempo se aparta de los enfoques metodológicos microrracionalistas y los macrofuncionalistas. Esto permite a Bourdieu repensar la definición de las culturas dominadas, que tradicionalmente se han enmarcado en torno a los conceptos de sumisión y resistencia. Se pregunta Bourdieu si para resistir no se dispone de otro medio que hacer propios y ensalzar los caracteres que definen a uno como dominado, si realmente esto se puede definir como resistencia; y por otra parte, si un agente pone todo su esfuerzo en borrar todo aquello que revele sus orígenes, si en tal caso, esto se puede considerar sumisión. Para Bourdieu es una contradicción “irresoluble” inscrita en la lógica de la dominación simbólica: la resistencia puede ser alienante y la sumisión, liberalizadora. Por otra parte, señala Bourdieu, estos comportamientos de los dominados no son conscientes, sino que obedecen a la interiorización del habitus y a una adecuación al campo en el que operan. Por tanto, Bourdieu reconoce que los sujetos toman sus propias decisiones, ejercen la iniciativa y afrontan elecciones, pero discute que lo hagan de forma consciente, sistemática e intencional. El habitus determina la acción de los sujetos.<sup>63</sup>

Estas ideas deben ponerse en relación con su tesis de la “reproducción cultural” (una de las teorías más influyentes del sociólogo francés), proceso por el cual, la burguesía francesa mantiene el poder a través de un sistema educativo teóricamente autónomo e imparcial, pero que selecciona a aquellos que tienen inculcadas las cualidades del grupo

---

<sup>61</sup> En palabras de Bourdieu el habitus es “el principio generador de estrategias que permite a los agentes habérselas con situaciones imprevistas y continuamente cambiantes (...) un sistema de disposiciones duraderas y trasladables que, integrando experiencias pasadas funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones y hace posible la realización de tareas infinitamente diversificadas”. Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice...*, p. 214.

<sup>62</sup> Véase: Loïc Wacquant y Pierre Bourdieu, *Una invitación a la sociología reflexiva...*, pp. 42-48.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 50-55.

social desde el nacimiento.<sup>64</sup> El concepto de “distinción” es también muy importante dentro de la teoría de Bourdieu. Con ello hace referencia a las estrategias utilizadas por los grupos para diferenciarse de otros grupos sociales y mantener su poder en la sociedad.<sup>65</sup>

Las ideas que hemos enunciado de Bourdieu han sido tachadas de excesivamente deterministas o reduccionistas, pese a su intento de redefinir las posiciones estructuralistas con su concepto de habitus, que concede capacidad de improvisación a los agentes sociales en la vida cotidiana dentro de unos esquemas inculcados. De hecho, los historiadores más que por sus teorías, se han interesado especialmente por algunos conceptos de Bourdieu, como el de “capital cultural” y el de “distinción”. No obstante, hay que destacar como aportaciones principales: la teoría de las prácticas, tan importante para la Nueva Historia Cultural; la validez de su obra para pensar la vieja pregunta que se repite en las Ciencias Sociales ¿hasta qué punto los sujetos actúan libremente? ¿Su existencia está determinada? y el interés de sus tesis para repensar la definición de los conceptos de dominación y sumisión.

### **c) La Nueva Historia Cultural. Prácticas sociales: tácticas, estrategias, negociaciones y resistencias**

La crisis de la sociedad occidental debido a los movimientos del 68 se trasladó también al ámbito de las ciencias sociales, y por ende a la Historia. El estructuralismo y el marxismo, los dos paradigmas interpretativos predominantes, en la década de los 60's entraron en declive. Los nuevos estudios rechazaron las explicaciones globalistas, teleológicas y estructurales que habían caracterizado a la historia de las mentalidades y recuperaron la importancia de la figura del sujeto en la Historia.

El antropólogo Clifford Geertz fue el gran inspirador del giro cultural o antropológico que experimentaron las ciencias sociales y del nacimiento de la Nueva Historia Cultural. Esta se construye sobre el concepto de cultura que propone este antropólogo estadounidense. Entiende por esta "un esquema históricamente transmitido de

---

<sup>64</sup> Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.

<sup>65</sup> Pierre Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del grupo*, Taurus, Madrid, 1998.

significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida".<sup>66</sup> El símbolo se constituye en el elemento clave para entender el comportamiento humano desde la perspectiva de Geertz. Los símbolos contienen creencias, ideas y significados que salen a la luz a través de los signos, que contienen o constituyen una fuente de información externa usada por los humanos para organizar su experiencia y sus relaciones sociales, formando un combinado de modelos de realidad (es decir de representaciones e interpretaciones de la realidad) y modelos para la realidad, que ofrecen información y guía para organizarla.<sup>67</sup>

Geertz propone leer la realidad como si fuera un texto, es decir busca desentrañar los símbolos que explican la experiencia cotidiana. Su acercamiento no prejuzga a los sujetos (recordemos las propuestas estructuralistas que dividían las sociedades entre civilizados y primitivos), sino que trata de comprender a estos en el contexto sociocultural en el que viven. Uno de los ensayos más famosos de este antropólogo refleja claramente estas ideas, su interpretación de la pelea de gallos en Bali. Este considera que este juego es un cuento que los balineses se cuentan sobre sí mismos<sup>68</sup>, una dramatización que reproduce las preocupaciones por el status.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003 (1ª ed. 1973), p. 88.

<sup>67</sup> La "teoría interpretativa de la cultura" de Geertz está recogida en un famoso ensayo: Clifford Geertz, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas...*, p. 17 y ss. Véanse también las siguientes obras de Elena Hernández Sandoica y Peter Burke que valoran la influencia ejercida por el antropólogo estadounidense en la historia. Elena Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas...*, p. 322 y ss.; Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?...*, p. 51 y ss.

<sup>68</sup> "Lo que coloca la riña de gallos en un lugar aparte en el curso ordinario de la vida, lo que la eleva por encima de la esfera de las cuestiones prácticas cotidianas y la rodea de una aureola de subida importancia es no, como la sociología funcionalista pretende, el hecho de que la riña refuerce las distinciones de status (ese refuerzo en modo alguno es necesario en una sociedad en la que todo acto proclama dichas distinciones), sino el hecho de que la riña suministra un comentario metasocial sobre toda la cuestión de clasificar a los seres humanos en rangos jerárquicos fijos y luego organizar la mayor parte de la existencia colectiva atendiendo a esa clasificación. La función de la riña de gallos, si es lícito llamarla así, es interpretativa: es una lectura de la experiencia de los balineses, un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos." Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas...*, p. 368.

<sup>69</sup> "Uno debe apostar por los gallos del grupo propio no sólo por razones de lealtad, sino porque la gente podría decir: «¿Cómo! ¿Es tan orgulloso que nos desdeña? ¿Tiene que ir a Java o a Den Pasar (la ciudad capital) para apostar? ¿Es acaso un hombre tan importante? (...)» De la misma manera, la gente de aldea debe apostar contra los gallos procedentes de afuera porque de otra manera los de afuera los acusarán -un grave cargo- de limitarse sencillamente a cobrar los derechos de entrada y no estar realmente interesados en la riña de gallos y los acusarán también de ser arrogantes y despectivos". Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas...*, p. 361.

Este nuevo modo de leer la realidad (expresado en la denominada por Geertz: la "teoría interpretativa de la cultura") suponía alejarse completamente de los planteamientos estructuralistas de Levis Strauss. Este nuevo enfoque metodológico tuvo una influencia determinante en la Historia. Frente al estudio de las estructuras, los historiadores comenzaron a interesarse por la acción social. La figura del sujeto resurgía como categoría de análisis; y esto significaba que se privilegiaban análisis más específicos (microhistóricos) y se promovía una "historia desde abajo".

Este nuevo enfoque metodológico es el que consideramos más adecuado para llevar a cabo una historia de la blasfemia y otras prácticas orales transgresoras. Aunque para completar nuestro estudio consideramos necesario revisar la obras de varios teóricos sociales e historiadores que nos darán las claves interpretativas necesarias. La sociología de la vida cotidiana de Agnes Heller, la analogía dramática de Erving Goffman, la antropología de las prácticas cotidianas de Michel de Certeau, la interpretación de la resistencia de James C. Scott o las propuestas metodológicas de los microhistoriadores italianos Carlo Ginzburg y Giovanni Levi y la del annalista Roger Chartier nos permiten pensar la historia de la blasfemia y otras prácticas orales transgresoras en el complejo ámbito de la historia de la vida cotidiana, en el que se entrecruza lo privado y lo público, las normas y las prácticas, lo micro y lo macro.

### ***Agnes Heller. La Sociología de la vida cotidiana***

Agnes Heller es una de las grandes pensadoras de la segunda mitad del siglo XX. Esta filósofa y socióloga judeo-húngara, nacida el 12 de mayo de 1929, tras conseguir superar con vida los horrores de la II Guerra Mundial, comenzó sus estudios en la Universidad de Budapest. Allí se sintió atraída por las enseñanzas del filósofo marxista crítico Georg Lukács y se convirtió en una de las alumnas predilectas de su grupo de investigación. En este contexto Heller desarrolló una de las aportaciones teóricas más influyentes de la historia reciente, la Sociología de la vida cotidiana. Los postulados de esta filósofa húngara han influido poderosamente sobre los historiadores, hasta el punto de que sus pensamientos han favorecido la renovación y evolución experimentada por la Historia de las mentalidades hasta transformarse en la actual Historia de la Vida Cotidiana.

La Sociología de la vida cotidiana de Heller se interesa en un acercamiento a la realidad social en tanto construcción colectiva. Busca el análisis de la cotidianeidad como una realidad que nos envuelve, que experimentamos desde que nacemos; y que por tanto debemos aprender para desenvolvemos en el mundo, pero que al mismo tiempo reproducimos continuamente. Mantiene Heller que:

en la vida cotidiana se expresa no solamente el modo por el cual yo he aprendido de mi padre ciertas reglas de vida fundamentales, sino también el modo en el que yo las transmito a mi hijo (...). En mi educar (en el modo en que yo presento el mundo “acabado”) repercutirán también mis experiencias personales, cuando “transmito” mi mundo.<sup>70</sup>

Debemos resaltar que Heller no concibe las estructuras de la vida cotidiana como un marco que aprisiona a los sujetos y que determina sus acciones, opiniones o pensamientos, sino que reconoce que esas estructuras deben dejar un espacio para el desenvolvimiento personal. Así, sostiene que: “las formas necesarias de la estructura y el pensamiento de la vida cotidiana no deben cristalizar en absoluto, sino que tienen que dejar al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo”.<sup>71</sup>

El concepto de reproducción va unido en la sociología de Heller a la manipulación de objetos, costumbres y lenguaje, conjunto de actividades sociales que define bajo la denominación de *objetivaciones*. Se dice que son objetivaciones, en tanto que se presentan exteriores a los individuos; y por tanto, deben ser incorporadas mediante el proceso de socialización y poseen un significado socialmente construido. El hombre particular hace uso de ellas y las aprehende a medida que habita la cotidianeidad.<sup>72</sup>

Las objetivaciones deben cumplir una serie de características comunes para formar parte de la estructura fundamental necesaria de la vida y del pensamiento cotidianos, entre ellas la repetición, el economismo, la normatividad, la constitución como signos, o su adaptabilidad a las situaciones sociales. Estas comprenden las actividades reiteradas, porque las acciones repetidas son las que forman parte de la costumbre y adquieren un significado concreto. Este carácter implica que requieran un mínimo de energía y de

---

<sup>70</sup> Véase: Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994, pp. 19-26 (particularmente p. 24).

<sup>71</sup> Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México, 1972, p. 64.

<sup>72</sup> Agnes Heller, *Sociología...*, p. 227 y ss. (particularmente p. 238).



pensamiento inventivo. Las objetivaciones, por su carácter repetitivo, adquieren un carácter normativo. La adaptación a la norma puede ser más o menos rigurosa, pero tiene que cumplirse para que entre en el rango de las objetivaciones. Hay que resaltar que estas en cuanto vehículos de significados repetidos constituyen también sistemas de signos. Y en último lugar denotaremos la adaptación a las circunstancias particulares, aspecto que por ejemplo se observa perfectamente en el lenguaje debido a que las palabras adquieren diferente significado según donde se digan o a quien se digan.<sup>73</sup>

Agnes Heller distingue dos dimensiones del hombre: la particular, que está referida a las necesidades y deseos de la propia persona, el yo; y otra específica o genérica, que es aquella que nos conecta con una esfera más amplia, el nosotros.<sup>74</sup> Ambas esferas pueden estar alineadas y la consciencia del nosotros puede considerarse una prolongación de sí mismo. Hay que tener en cuenta que defender la particularidad personal no significa tan solo defender tus propias motivaciones particulares, sino la totalidad del sistema sobre las que se ha construido: las acciones, las opiniones personales, los pensamientos, las tomas de posición en el pasado o las formas de comportarse hacia otros.<sup>75</sup>

Además Heller estudia la figura del hombre particular en relación a los grupos y las comunidades. Por grupos entiende una serie de unidades en las que imperan las relaciones face-to-face, entre ellos cita la familia, la escuela, los círculos de amigos, etc. Esta resalta que los grupos no actúan como elaboradores de normas y usos, sino como mediadores. Hay que tener presente que la pertenencia a estos grupos puede ser accidental (por ejemplo, por nacimiento) o por elección; y que el grupo por sí solo no dice nada, sino que lo que realmente importa es “su lugar y su función en las integraciones sociales”.<sup>76</sup> La comunidad se define, según Heller, como “una unidad del estrato social estructurada, organizada, con un orden de valores relativamente homogéneos, a los que el particular pertenece necesariamente”. Dentro de las comunidades por ejemplo sitúa el cristianismo. Resalta la socióloga húngara que toda comunidad posee una jerarquía de valores fija, pero

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 251-270.

<sup>74</sup> Heller identifica al hombre específico o particular con la figura del individuo, es decir aquella persona que es consciente tanto de su “pequeño mundo” como del “gran mundo”, es decir que es consciente de su especificidad y genericidad. Mantiene Heller que solo el individuo tiene conciencia de sí mismo y esta autoconsciencia le permite superar la alienación presente en el hombre particular y desarrollar libremente sus capacidades humanas. *Ibidem*, p. 405 y ss.

<sup>75</sup> Véase: *Ibidem*, p. 35 y ss. (particularmente p. 47).

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 69 y ss.

según sus características, se permiten un mayor o menor número de variantes en la actividad individual.<sup>77</sup>

Las normas y los valores también juegan un papel fundamental en la vida cotidiana desde la perspectiva de Heller. Estos son aprehendidos durante el proceso de socialización y cumplen la función de inhibir los deseos y motivaciones del hombre particular. Distingue por una parte las normas elementales que cumplen la función de regular la convivencia; y por otra parte, los usos particulares, que se distinguen por estar dotados de un contenido ideológico.<sup>78</sup> Por ejemplo estos regulan las formas de dirigirse hacia una persona (a un aristócrata se le trata de “señor”, pero a un burgués de “usted”). Este tipo de normas morales revelan hasta qué punto un hombre particular se identifica con un grupo, clase, estrato, etc.; y por otra parte, la transgresión de estas normas puede revelar las debilidades de las estructuras sociales.<sup>79</sup>

La filósofa húngara no se limita a resaltar que los comportamientos cotidianos están constreñidos por unas normas o valores, sino que también resalta la complejidad de las conductas. Esta estudia la figura de los roles, es decir la adaptación que realizan los sujetos en función del ámbito en el que desempeñen su vida. Es el caso por ejemplo de los niños en una escuela que, generalmente, tratan de seguir el comportamiento de la mayoría para integrarse. La “imitación del rol” o “apropiación del rol” es sumamente importante, según Heller, en el ámbito de la cotidianeidad porque si no se produce este fenómeno social, a continuación se desarrollan los fracasos y catástrofes típicas de la vida cotidiana.<sup>80</sup>

Son múltiples los aspectos que estudia Heller en relación a la vida cotidiana y que tienen heterogéneas aplicaciones en los estudios históricos: las formas de contacto cotidiano, la acción verbal, los afectos, el espacio y el tiempo cotidianos, las colisiones en la vida cotidiana, etc.; pero no vamos a detenernos en ellos para no extendernos en exceso.<sup>81</sup> En cualquier caso este breve repaso por la propuesta de interpretación de la vida cotidiana, llevada a cabo por Agnes Heller, nos proporciona los recursos suficientes para comprender la Sociología de la vida cotidiana y resaltar la importancia que tienen los

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 74 y ss.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 275 y ss.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 277 y ss.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 300 y ss.

<sup>81</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 363, 366, 376, 382, 385 y 394.

aparentes hechos insignificantes de la vida cotidiana en la comprensión de la realidad histórica.

Por ejemplo unas proposiciones blasfemas e irreverentes de un simple campesino pueden resultarnos banales. En cambio, si las analizamos desde la perspectiva de la Sociología de la vida cotidiana de Heller, podemos percibir mejor su significado y relevancia histórica. En primer lugar estas pueden hablarnos de las reglas de comportamiento que rigen una pequeña comunidad campesina en relación a los conflictos de honor; pero al mismo tiempo nos conectan con grandes sucesos históricos como la Contrarreforma, porque los cambios experimentados en las formas de hablar a lo largo del tiempo revelan la incidencia de la política de confesionalización contrarreformista en la vida cotidiana. De ahí que podamos concluir con estas rotundas y certeras palabras de Heller: “la vida cotidiana no está fuera de la historia, sino en el «centro» del acontecer histórico: es la verdadera «esencia» de la sustancia social (...) Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a ella”.<sup>82</sup>

### ***Erving Goffman y la microsociología***

Erving Goffman nació en 1922 en Canadá en el seno de una familia de judíos ucranianos. Aunque inició sus estudios en el área de la Química, en 1943 los abandonó y se integró en la *National Film Board*, influyendo seguramente en el enfoque dramático de la realidad que usó en sus estudios. En 1944 obtiene un Bachelor of Arts por la Universidad de Toronto y se integra al año siguiente en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, en la que tuvo como maestros a Lloyd Warner o Everett Hughes. En 1949 se trasladó a la Universidad de Edimburgo e inició su proyecto de tesis doctoral sobre la estructura social de las islas Shetland, pero este realmente se interesó por las relaciones entre locales y turistas. En 1953 presentó su tesis doctoral: *Communication Conduct in an Island Community*. En el año 1957 se integró en el Departamento de Sociología de la Universidad de Berkeley (California), y al poco tiempo publicó su obra más famosa: *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), en la que utilizó principalmente material de su tesis doctoral.

---

<sup>82</sup> Agnes Heller, *Historia...*, p. 42.

Erving Goffman propone interpretar la vida cotidiana como un teatro, en el que tienen lugar actuaciones, con la presencia de actores y público. Es lo que se conoce como "modelo dramático" de la sociedad. El sociólogo canadiense concibe a los sujetos como portadores de acciones relevantes, con las que tratan de impresionar a su audiencia. Para ello cuentan con unas dotaciones expresivas en donde está implicada tanto la personalidad individual (el yo) como el medio (escenario). Pero el yo no se presenta ante otros como tal, sino que hace una puesta en escena en función del espacio (mantenimiento del decoro, la cortesía, etc.). Este enfoque metodológico ha sido altamente sugestivo para el estudio de la vida cotidiana, ya que permite expresar cómo los individuos recurren a un manejo estratégico de impresiones para buscar una reacción determinada en otros.<sup>83</sup>

Para explicar su enfoque dramático Erving Goffman separa la realidad entre regiones anteriores y regiones posteriores, aunque no siempre es fácil delimitar la separación entre ambas. La primera hace referencia a los lugares donde tiene lugar la actuación de los sujetos; mientras que el segundo término alude a los espacios donde los individuos se comportan con una mayor familiaridad e intimidad. En la primera región destaca que deben respetarse una serie de normas<sup>84</sup> y por tanto se espera que las personas no solo se comporten de acuerdo a estas normas, sino que aparenten que las respetan.<sup>85</sup> Para ejemplificar su teoría el sociólogo canadiense pone el ejemplo del hotel Shetland, en el que vivió durante la realización de su tesis doctoral. Allí identificó modos de actuar del personal del hotel totalmente distintos en función del lugar. Según Goffman el

---

<sup>83</sup> Se puede encontrar una aproximación al pensamiento del sociólogo canadiense en los siguientes artículos y obras: Isaac Joseph, *Erving Goffman y la microsociología*, Gedisa, Barcelona, 1999; Juan José Caballero, "La interacción social en Goffman", *Reis*, n.º. 83, 1998, pp. 121-149; Manuel Herrera Gómez y Rosa María Soriano Miras, "La teoría de la acción social en Erving Goffman", *Papers*, n.º. 73, 2004, pp. 59-79.

<sup>84</sup> "Cuando observamos los requisitos del decoro en una región –requisitos que no están relacionados con el trato con los demás en una conversación–, tendemos una vez más a dividirlos en dos subgrupos, el primero de índole moral y el segundo instrumental. Los requisitos morales constituyen un fin en sí mismos y se refieren probablemente a normas cuyo objeto es evitar molestar a los demás e interferir en sus asuntos, normas referentes a la corrección de las conductas sexual, al respeto de lugares sagrados, etc. Los requisitos instrumentales no constituyen fines en sí mismos y se refieren presumiblemente a obligaciones tales como las que un empleador puede exigir de sus empleados: cuidado de la propiedad, mantenimiento de niveles de trabajo, etc." Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989 (1º ed. 1959), p. 118.

<sup>85</sup> Pone por ejemplo Goffman la actuación de los obreros y los capataces en una fábrica cuando se produce una visita del supervisor de la oficina principal: "Los hombres de la cuadra de popa y los capataces corrían hasta sus grupos de obreros y los incitaban a manifestar actividad. «No dejes que te pesque sentado», era la exhortación general, y donde no existía ningún trabajo se curvaba y aterrajaba diligentemente un caño, o un perno ya sólidamente afirmado en su lugar era objeto de un innecesario ajuste adicional. Este era el tributo formal que acompañaba invariablemente una visita del patrón, y sus convencionalismos eran tan familiares para cada una de las partes como los que rodean la inspección de un general de cinco estrellas" *Ibidem*, p. 120

comportamiento de los empleados del hotel y de los jefes en la cocina era íntimo y se compartía la misma cultura, mientras que ante los huéspedes en los espacios públicos se expresaba la apariencia de la jerarquía entre jefes y empleados y se respetaban unas determinadas reglas de decoro:

En la cocina prevalecían las pautas de índole moral en las relaciones patrón-empleado. El nombre de pila era utilizado recíprocamente, aunque el lavacopas era un muchacho de catorce años y el propietario tenía más de treinta. El matrimonio propietario y los empleados comían juntos, participando en forma relativamente igualitaria de las pequeñas charlas y chismes de sobremesa. Cuando los dueños daban alguna fiesta informal en la cocina para sus amigos y numerosos parientes, los empleados del hotel participaban de ella. Esta muestra de intimidad e igualdad entre la administración y los empleados era incompatible con la apariencia que brindaba ambos elementos del personal en presencia de los huéspedes y con las nociones de estos últimos acerca de la distancia social que es necesario conservar entre el encargado a quien se dirigieron y los porteros y mucamas que subieron el equipaje, lustraron todas las noches los zapatos de los huéspedes y vaciaron sus escupideras.<sup>86</sup>

Según Goffman uno de los elementos que revelan de forma más clara la diferencia entre la región posterior y la región anterior es el lenguaje. En el trasfondo escénico las personas suelen llamarse por el nombre de pila, se puede hacer uso de irreverencias y observaciones desinhibidas sobre temas sexuales, se emplean dialectos o lenguajes no convencionales como cuchicheos, gritos, agresividad chistosa o bromas, se adoptan posturas descuidadas para sentarse, se muestra desconsideración hacia otros con actos menores pero potencialmente simbólicos como eructos o flatulencias. Estos comportamientos revelan familiaridad e irrespetuosidad hacia las personas presentes en la región posterior, mientras que en la región anterior se considera un comportamiento potencialmente ofensivo.<sup>87</sup>

Afirma el sociólogo canadiense que esta separación entre escena y backstage no siempre está nítidamente marcada. Hay espacios públicos donde la reunión de una serie de personas que comparten intimidad puede generar comportamientos característicos de un

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 139.

espacio privado, como por ejemplo en una reunión mantenida en el reservado de una cafetería. De igual forma señala Goffman que algunos individuos pueden hacer uso de conductas propias de la región posterior para apropiarse de estos espacios. Pone el ejemplo de una estación de servicio, espacio en el que los automovilistas del sexo masculino hacen uso de actos irreverentes: escupen, maldicen, llevan el sombrero echado para atrás, para, de esta forma, entrar por la fuerza al baño, valerse de las herramientas de la estación o hacer uso del teléfono de la oficina.<sup>88</sup>

La "analogía dramaturgica" de Erving Goffman es extremadamente poderosa, tal como afirma Peter Burke, porque conecta la vieja preocupación por la "alta cultura" con el nuevo interés en lo cotidiano. Es sumamente útil para interpretar las interacciones simbólicas cotidianas como los gestos, las formas de hablar, de saludarse o de vestirse, etc., en las que las apariencias entran en escena. Pero este enfoque ha sido objeto de diversas críticas. En primer lugar, se ha señalado que la obra de este sociólogo canadiense no es más que una colección de observaciones idiosincrásicas sobre rasgos triviales de la vida social. En segundo lugar, se ha sugerido que el pensador canadiense era un observador cínico de las costumbres de los americanos blancos de clase media que viven en un entorno competitivo e individualista que promueve actitudes egoístas; y por tanto sus razonamientos no pueden aplicarse a otros entornos sociales. En tercer lugar, se ha criticado que ofrece un enfoque relativista de la realidad, en la que la apariencia lo es todo y la realidad puede ser construida al antojo de los individuos.<sup>89</sup> Escribe Geertz en *Conocimiento local* que "la imagen de la sociedad que surge de los trabajos de Goffman, y de la multitud de investigadores que de un modo u otro le imitan o dependen de él, es la de una continua oleada de tácticas, trucos, artificios, «faroles», disfraces, conspiraciones y grandes fraudes, en la que los individuos y las coaliciones de estos se

---

<sup>88</sup> Relata Erving Goffman el caso real que le contó un jefe de taller de automóviles deportivos. Este comentó el comportamiento inadecuado de un cliente que se sirvió sin permiso de un producto:

“Cliente: ¿Cuánto cuesta?

Jefe de taller: ¿Cómo se metió ahí, señor? ¿Quiere decirme qué pasaría si usted entrara en un banco, se metiera detrás del mostrador, sacara un fajo de billetes y se los llevara al pagador?

Cliente: Pero esto no es un banco.

Jefe de taller: Bueno, estas son mis monedas ¿Qué es lo que desea comprar, señor?

Cliente: Si lo toma así, está bien. Es cosa suya. Quiero unas arandelas, para un Anglia del 51.

Jefe de taller: Esas son para un modelo del 54”.

Véase: *Ibidem*, pp. 126 y 127.

<sup>89</sup> Las reticencias iniciales a aceptar la obra de Erving Goffman en la sociología científica se deben a que en el momento en que se publicó *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), el funcionalismo y el positivismo eran las dos teorías predominantes y la sociología de Goffman se consideraba frívola/light en comparación con el cientifismo de la época. Véase: Juan José Caballero, "La interacción social...", pp. 122-123.

esfuerzan –a veces con habilidad, aunque más a menudo de forma cómica- en participar en enigmáticos juegos cuya estructura es clara, pero cuya finalidad no lo es tanto. La visión de Goffman es radicalmente anti-romántica, amarga y desoladora, y se conjuga bastante mal con las devociones humanistas tradicionales. Pero no por ello es menos poderosa. A pesar de su resignada ética al estilo del dicho «tómalo como llegue», ni siquiera es tan inhumana como parece".<sup>90</sup>

El enfoque de Goffman no es tan relativista ni trivial como han señalado sus críticos, ya que aquello que se representa es tenido por real mientras dura la representación. La dramaturgia es un ritual. Y si dicho ritual tiene éxito, se crean símbolos sociales llenos de fuerza moral. Los actantes salen de este ritual creyendo en los símbolos. Por tanto, podemos decir que la realidad no es solo construida, sino reproducida y mantenida. Los rituales ejercen un carácter coercitivo. Como ha destacado el historiador onubense Manuel Peña Díaz, las tesis de Erving Goffman son enormemente poderosas para la historia de la vida cotidiana. Las ideas de este sociólogo permiten entender mejor como los individuos construyen el mundo en el que viven utilizando las configuraciones (repertorio de simbolizaciones) que le transmite su grupo social o su comunidad, y también nos facilitan la comprensión de los fenómenos de cambio cultural, porque aunque se producían fenómenos de reproducción cultural como los descritos por Pierre Bourdieu, los análisis microsociológicos advierten los pequeños cambios en apariencia imperceptibles que se producen de una generación a otra.<sup>91</sup>

### ***Michel de Certeau. Estrategias y tácticas***

Michel de Certeau fue un teórico social singular, tanto por su versatilidad como por sus intereses investigadores. Era sociólogo cultural, historiador, filólogo, semiólogo, teólogo y psicoanalista. Este carácter del pensador francés se refleja en la variedad de sus relaciones académicas: fue jesuita, miembro de la École Freudienne de Lacan (1964-1980) y estuvo vinculado a varios establecimientos académicos. Dio clases en París entre 1968 y 1978, en los seis años siguientes en la Universidad de California en San Diego y

---

<sup>90</sup> Clifford Geertz, "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 38

<sup>91</sup> Véase: Manuel Peña, "Conceptos y relecturas de lo cotidiano en la época moderna", en Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana...*, pp. 9-12.

después volvió a París en 1984 a la École des Hautes Études en Sciences Sociales.<sup>92</sup> De Certeau puso el foco en sus investigaciones en la figura del "Otro", en los individuos más débiles de la sociedad. Se interesó principalmente por las palabras y los gestos de una espiritualidad al margen de la institución eclesiástica, y rebelde a la apropiación de lo sagrado tal como era difundido por los clérigos. En sus obras percibió cómo las personas de los siglos XVI y XVII vivieron y enunciaron su fe, en unos márgenes peligrosos a ojos de las autoridades ortodoxas de la época. Sus intereses fueron más allá del ámbito de la historiografía y se mostró como un intelectual comprometido con su tiempo.<sup>93</sup> Fue el primero en reseñar el movimiento del 68.<sup>94</sup>

*La invención de lo cotidiano*, cuya primera edición data de 1980, recoge una antropología de las prácticas cotidianas (del habitar, del circular, del leer, del caminar o el cocinar). De Certeau trata de teorizar las "maneras de hacer" de los seres humanos, centrándose sobre todo en las "figuras del débil". Explora los "usos" de lo impuesto y cómo es empleado bajo formas propias por los individuos.<sup>95</sup> Este modo de actuar que saca a la luz De Certeau es atribuido a "astucias milenarias"<sup>96</sup> que han atravesado las instituciones de los órdenes sociopolíticos sucesivos. Refleja una inteligencia inherente al ser humano que está presente a lo largo de toda su existencia.<sup>97</sup> El historiador francés nos ofrece una explicación de carácter antropológico a las "maneras de resistir" a lo impuesto. Estas ideas

---

<sup>92</sup> Véase: Win Weymans, "Michel de Certeau y los límites de la representación histórica", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n.º. 38, pp. 35-52, (pp. 35-36).

<sup>93</sup> *Le Mémorial de Pierre Favre*, Desclée De Brouwer, París, 1960; *Guide spirituel de Jean-Joseph Surin*, Desclée de Brouwer, París, 1963; *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, Desclée De Brouwer, París, 1966; *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1982; *La posesión de Loudun*, Juliard, París, 1970.

<sup>94</sup> Michel de Certeau, *La Prise de parole*, Desclée De Brouwer, París, 1968.

<sup>95</sup> De Certeau explicita un ejemplo a través del comportamiento de las etnias indias desde la colonización española: "los indios utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que le eran impuestas por la fuerza o la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o al transformarlas (esto también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaban sin abandonarlo". Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 38.

<sup>96</sup> Dice De Certeau "Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las categorías de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del «débil» en el orden construido por el «fuerte», arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos". *Ibidem*, p. 46.

<sup>97</sup> De Certeau lo expresa del siguiente modo: "Los procedimientos de este arte se encuentran en las lejanías de los seres vivientes, como si rebasaran no solo los tajos estratégicos de las instituciones históricas, sino también el corte instaurado por la institución misma de la conciencia. Aseguran continuidades formales y la permanencia de una memoria sin lenguaje, desde el fondo de los océanos hasta las calles de nuestras megalópolis". *Ibidem*, p. 47.



de Certeau se articulan en torno a dos conceptos clave: estrategias y tácticas.<sup>98</sup> Define estrategia como:

Cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera).

A las estrategias, De Certeau opone la "táctica", concebida como un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro y se beneficia de las "ocasiones" que le son propicias. El débil usa las relaciones de fuerzas que le son impuestas. Carece de discurso propio, capacidad de acumular los beneficios, caza furtivamente en las coyunturas particulares que se abren en la vigilancia del poder propietario. La táctica "es un arte del débil".<sup>99</sup>

Las ideas de De Certeau eran rompedoras con las teorías sociales predominantes en el momento. Se opuso al modo de analizar la realidad de la historiografía de la época. Criticó a la estadística (recordemos que era el "modo de hacer" usado preferente por los investigadores en la década de los 60 y 70) porque decía que solo encuentra lo homogéneo: "reproduce el sistema al cual pertenece y deja fuera de su campo la proliferación de historia y operaciones heterogéneas que componen los patchworks de lo cotidiano".<sup>100</sup> Su forma de interpretar la realidad torpedeó las articulaciones estructuralistas de la realidad. Las estrategias y las tácticas, con el significado que les atribuye De Certeau, sustituyen a los conceptos de "cultura erudita" y "cultura popular". Pone el ejemplo del "escamoteo" que se produce en las sociedades industriales para explicar su redefinición del concepto de "popular". De Certeau dice que la práctica del escamoteo es puesta en práctica por algunos trabajadores, que usan material de la empresa en beneficio propio. Estas "tácticas populares", opina De Certeau, son las mismas que se

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 42 y 43.

<sup>99</sup> Para comprender el modo de historiar que propone Michel de Certeau véase: el capítulo 3. "Valerse de: usos y prácticas", en *La invención de lo cotidiano...*, p. 35 y ss.

<sup>100</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. XLIX.

practicaban en el pasado y pertenecen a una "economía de la dádiva" que se pierde en los tiempos. Si tomamos en cuenta estas reflexiones, la "cultura popular" no era un elemento extraño y exterior al mundo de los intelectuales que la inventariaron y embalsamaron sino un elemento construido continuamente por los individuos, mediante la apropiación y reutilización de las imposiciones.<sup>101</sup>

De Certeau se opone a la visión de la disciplina, tal como la expresó Foucault en su obra *Surveiller et punir*, y señala la necesidad de historiar la antidisciplina. Michel Foucault sustituyó el análisis de los sistemas que ejercen el poder (las instituciones localizables, expansionistas, represivas y legales) con el análisis de los “dispositivos” que han “vampirizado” las instituciones y reorganizado en secreto el funcionamiento del poder: una serie de procedimientos minúsculos que han redistribuido el espacio para someterlo a una vigilancia generalizada (“la microfísica del poder”). Aunque De Certeau reconoce la existencia de esta “cuadrícula” de la vigilancia, señala que la sociedad no se reduce a ella y existen mecanismos también diminutos y cotidianos que juegan con los mecanismos de la disciplina para cambiarlos (las tácticas, a las que ya hicimos alusión).<sup>102</sup>

Las ideas de Michel de Certeau han favorecido que la historia cultural experimente una renovación muy profunda. Esto obedece principalmente a que cambió el foco sobre el que dirigían los historiadores su mirada. Señaló la importancia de conocer al “Otro”, y no solo eso, denotó la relevancia que tuvo este en la historia: el individuo dejaba de verse como un simple objeto pasivo receptor de discursos. Este teórico francés convirtió al consumidor habitual en un productor.<sup>103</sup> Contribuyó a extender una mirada antropológica

---

<sup>101</sup> Véase el capítulo 2. “Culturas populares”, en: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 19 y ss.

<sup>102</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. XLIV. De Certeau critica la "manera de hacer" la teoría de las prácticas por parte de Foucault y Bourdieu. Dice que estos llevaron a cabo dos operaciones comunes en sus estudios: en primer lugar, un aislamiento etnológico, en segundo lugar una inversión lógica. La primera acción dice De Certeau fragmenta ciertas prácticas "en un tejido indefinido, para abordarlas como una población aparte, que forma un todo coherente". Se trata de los procedimientos panópticos de Foucault o las estrategias de Bourdieu. La segunda acción voltea la unidad así fragmentada. De su carácter oscuro se convierten en el sustento de las teorías de estos dos autores. Los procedimientos agazapados en los detalles de la vigilancia escolar, militar u hospitalaria –microdispositivos sin legitimidad discursiva– permiten a Foucault aclarar la razón de ser de nuestra sociedad. Las estrategias astutas, polimórficas y transgresoras en relación con el orden del discurso, reducidas al hábitus que se exterioriza, procuran el medio a Bourdieu para explicar la sociedad. Ambos autores convierten prácticas aisladas en la pieza maestra de la sociedad. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 72 y ss.

<sup>103</sup> Certeau expresa esta idea de la siguiente manera: “Los usuarios trabajan artesanalmente con la economía cultural dominante y dentro de ella -las innumerables e infinitesimales metamorfosis de su autoridad para transformarla de acuerdo con sus intereses y sus reglas propias. De esta actividad de hormigas, hay que señalar los procedimientos, los apoyos, los efectos, las posibilidades”. *Ibidem*, p. XLIV.

de escala micro hacia la historia, lo cual no fue casual, porque mantuvo contacto con la Universidad de California, en la que se cultivó la antropología simbólica.<sup>104</sup> Hay que resaltar igualmente la plasticidad de su propuesta teórica, que la convierten en idónea para historiar la complejidad de la vida cotidiana. Frente al carácter estructuralista que había caracterizado a los historiadores de las mentalidades (cultura oficial-cultura popular), De Certeau rompe con esta división y resalta cómo las prácticas cotidianas se reinventan sobre el continuo uso de lo impuesto. Además la propuesta de este erudito francés permite pensar mejor ciertos conceptos esenciales para hacer una historia de la vida cotidiana como el del “espacio”. Este no lo piensa como un lugar físico, sino que lo concibe como un lugar practicado.<sup>105</sup> En definitiva, Certeau fue un importante agitador de la disciplina histórica, tal como comprobamos en la significativa influencia que ejerció en el principal representante francés de la historia cultural, Roger Chartier.

### ***James C. Scott. Los dominados y el arte de la resistencia***

El antropólogo estadounidense James C. Scott ejerce como profesor en la Universidad de Yale desde el año 1991, pero sobre todo ha destacado en su vida académica por el estudio de las sociedades campesinas del Sudeste Asiático. En estas ha descubierto estrategias de resistencia hacia las diferentes formas de dominación que ha utilizado como base para proponer un paradigma interpretativo de los pequeños actos cotidianos de resistencia, considerados a menudo como intrascendentes, pero que bajo la mirada de este antropólogo adquieren una notable relevancia para comprender las relaciones entre poderosos y dominados. Su obra ha atraído sobre todo la atención de los historiadores

---

<sup>104</sup> Véase: Peter Burke, “De la historia cultural a las historias de las culturas”, en Ignacio Olábarri Gortázar, Valentín Vázquez de Prada Gallego y Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta (coords.), *VI Conversaciones Internacionales de Historia. En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 3-20 (p. 13 y ss.).

<sup>105</sup> Dice Certeau “hay espacio en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable de tiempo. El espacio es un cruzamiento de movi­lidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimiento que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. El espacio es al lugar lo que se vuelve la palabra al ser articulada, es decir cuando queda atrapado en la ambigüedad de una realización, transformado en un término pertinente de múltiples convenciones, planteado como el acto de un presente (o de un tiempo), y modificado por las transformaciones debidas a contigüidades sucesivas. A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio “propio”. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 129.

contemporaneístas<sup>106</sup>, pero consideramos que presenta una gran potencialidad en el estudio de la vida cotidiana en la época moderna, y especialmente para interpretar si en algunos casos las blasfemias pueden expresar actos de resistencia/rebeldía ante las imposiciones culturales o ante la dominación ejercida por las élites/instituciones de poder/agentes sociales.

*La economía moral de los campesinos* (1976), obra en la que examinó la realidad del campesinado del Sudeste Asiático, le abrió a Scott las puertas de la Universidad de Yale, en la que coordina, desde entonces, el Programa de Estudios Agrarios. Posteriormente publicó *Las armas de los débiles: formas cotidianas de resistencia campesina* (1985), publicación que alcanzó gran impacto e incluso rebasó el ámbito de la historia rural. El concepto "armas del débil" goza de una notable potencialidad para analizar hechos en apariencia irrelevantes como la maledicencia, la roturación ilegal, la caza furtiva, los hurtos continuados, el fraude en la entrega de tributos, el ritmo de trabajo parsimonioso, el robo de leña, los incendios, el pastoreo ilegal y un largo etcétera. Estos hechos interpretados como aislados e individuales son rescatados por Scott, que ve en ellos prácticas de resistencia de las comunidades campesinas a la dominación ejercida por el Estado y sus autoridades.

Las ideas de Scott terminaron por definirse en *Los dominados y el arte de la resistencia* (1990), la obra más famosa del autor. En esta expande sus fuentes tradicionales y recoge ejemplos de diferentes contextos y períodos históricos aunque, como él mismo señala, recurre "siempre que era posible a estudios sobre la esclavitud, la servidumbre, la casta de los intocables y la dominación racial, incluyendo el colonialismo y sociedades campesinas altamente estratificadas, que son mi área específica de interés".<sup>107</sup> Es evidente que en esta monografía buscaba trascender el ámbito de los estudios del campesinado asiático y extender su interpretación a cualquier contexto de dominación, con el objeto de ofrecer una teoría interpretativa de la sociedad.

---

<sup>106</sup> Véase por ejemplo el Dossier publicado en la revista *Historia Social* que recoge un artículo sobre las posibilidades de aplicación de las tesis de Scott a la historia contemporánea, así como diversas investigaciones que ejemplifican la aplicación de las teorías del antropólogo estadounidense. Ana Cabana Iglesia y Miguel Cabo Villaverde (coords.), Dossier: "James C. Scott, «Miradas desde la Historia»", *Historia Social*, nº. 77, 2013.

<sup>107</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003, p. 48.

La obra de Scott se construye en torno a cuatro conceptos principales: poder, hegemonía, resistencia y subordinación. Su análisis de las dinámicas de dominación y resistencia se propone en torno a dos conceptos: discurso público y discurso oculto. El discurso oculto, según teoriza Scott, es expresado por las clases subordinadas a través de toda una serie de prácticas como el rumor, el chisme, los juegos de palabras, los eufemismos, los cuentos populares, los gestos rituales, etc.<sup>108</sup> Se trata de toda una serie de expresiones que no tienen tan solo la función de expresar una pequeña queja, sino que forman parte de un discurso contrahegemónico, que busca reducir la dominación y poner a prueba los límites de tolerancia de las élites hacia los comportamientos subversivos de los dominados.<sup>109</sup> Este discurso oculto tenía un carácter polisémico y ambiguo debido a que los dominados buscaban de forma intencional evitar ser reprimidos por las élites<sup>110</sup>, y tan solo se expresaba en momentos determinados: cuando los individuos expresaban su furia, cuando estaban bebidos<sup>111</sup> o durante momentos de desinhibición como el Carnaval.<sup>112</sup> En

---

<sup>108</sup> Véase el capítulo 6. "La voz dominada: las artes del disfraz político", en James C. Scott, *Los dominados...*, p. 197 y ss.

<sup>109</sup> Véase el capítulo 7. "La infrapolítica de los grupos dominados", en James C. Scott, *Los dominados...*, p. 263 y ss.

<sup>110</sup> James C. Scott cita el caso del famoso escritor inglés George Orwell, que durante su etapa como funcionario del imperio británico en Birmania recogió en su diario el comportamiento que mostraban los súbditos de la corona en aquella colonia. Los birmanos se las arreglaban para dejar entrever su desprecio por los ingleses, pero tenían la precaución de no arriesgar un desafío directo: "El sentimiento antieuropeo era muy intenso. Nadie se atrevía a provocar un motín; pero si una mujer europea andaba sola por un bazar era muy probable que alguien le escupiera jugo de vetel en el vestido. (...) Cuando un ágil birmano me puso una zancadilla en el campo de fútbol y el árbitro (otro birmano) se hizo el desentendido, la multitud estalló en una horrenda carcajada. (...) Los rostros amarillos llenos de desprecio de los jóvenes con los que me encontraba por todos lados y los insultos que me gritaban cuando estaba ya a una distancia segura para ellos, terminaron por afectarme bastante. Los jóvenes sacerdotes budistas eran los peores de todos". George Orwell, *Inside the Whale and Other Essays*, Penguin, Harmondsworth, 1962, p. 91. Citado en: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 40-41.

<sup>111</sup> Recoge Scott el ejemplo del estudio de Gerald Mullin, que muestra cómo los esclavos en la Virginia del siglo XVIII se volvían "agresivos y hostiles, insolentes, impúdicos, temerarios, empecinados" cuando los amos los convidaban a tomar licor. Gerald Mullin, *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia*, Oxford University Press, Nueva York, 1972. Citado en: James C. Scott, *Los dominados...*, p. 73.

<sup>112</sup> La imagen del "mundo al revés" que ha sido ampliamente estudiada en el ámbito de la cultura popular ha sido interpretada como válvula de escape o como forma de inversión promovida por las élites para reafirmar su poder y las normas impuestas: "(...) es más común considerarla en términos funcionalistas: como una válvula de seguridad o de escape que, como el carnaval, deja salir inofensivamente las tensiones que podrían ser peligrosas para el orden social. Otra versión un poco más siniestra de ese mismo argumento dice que las imágenes de conspiración de los grupos dominantes y que de hecho estos mismos lo han ideado como una sustitución simbólica del mundo real". Pero en opinión de Scott, que sigue los razonamientos de David Kunzle, el carácter ambiguo y polisémico de estas imágenes es una forma de ocultar los deseos de insubordinación a las élites. Ejemplifica esto con un fragmento de la obra de Kunzle: "La ambigüedad esencial del mundo-al-revés permite que, según las circunstancias, los que están satisfechos con el orden social establecido o tradicional lo vean como una burla a la idea de cambiar radicalmente ese orden y que, al mismo tiempo, los insatisfechos lo vean como una burla de su pervertido estado actual. (...) Lo realmente imposible, las fantasías «puramente lúdicas» con figuras animales (...), funciona como un mecanismo de enmascaramiento de los deseos peligrosos, vengativos, anárquicos, «infantiles», pero al mismo tiempo reprimidos o inconscientes, ocultos en las no tan imposibles inversiones con seres humanos". David Kunzle "World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type", en Bárbara A. Babcock (comp.),

definitiva, Scott observa en las pequeñas prácticas de resistencia de los dominados una subcultura que tiene sus propias lógicas y sus propios espacios de expresión. De hecho, considera que el discurso oculto también puede ser un instrumento de poder y de presión sobre aquellos individuos de las clases dominadas que se negaban a adherirse a él.<sup>113</sup> En buena medida se debe a que se elaboraba y se defendía en ciertos espacios de reunión de los dominados como las tabernas, donde se socializaban las prácticas y los discursos de resistencia.<sup>114</sup>

El discurso público era la representación del poder que atesoraban las élites. Este se expresaba a través de actos ceremoniales que exhibían de forma notoria el dominio y la autoridad de los gobernantes, con castigos públicos que reprimían los comportamientos subversivos y por medio de formas de cortesía que simbolizaban el respeto que debían mantener los dominados hacia las autoridades.<sup>115</sup> Este discurso público no solo era una expresión de la representación que las élites hacían de sí mismas, sino que los propios dominados reclamaban que los poderosos actuarán de acuerdo a este discurso. Cita Scott el ejemplo de George Orwell, que cuando ejercía como funcionario colonial en Birmania, se vio obligado a matar un elefante para escenificar su poder:

Rodeado por la multitud que me observaba, yo no tenía miedo en el sentido ordinario del término como lo hubiera tenido si hubiera estado solo. Un blanco no debe tener miedo ante los "nativos" y, en efecto, normalmente no lo tiene. Yo solo estaba pensando que, si algo salía mal, esos dos mil birmanos verían cómo el elefante me perseguía, alcanzaba, aplastaba y reducía a

---

*The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, pp. 82 y 89. Citado en: James C. Scott, *Los dominados...*, p. 236-240.

<sup>113</sup> Por ejemplo James Scott cita el caso de los granjeros arrendatarios del pueblo malayo, que condenaban a cualquiera que ofreciese un alquiler más alto al patrón, con el objetivo de proteger o aumentar su tierra laborable. Relata Scott que quince años antes alguien había desafiado ese principio, y desde entonces ningún miembro de la familia ofendida, ni ninguno de sus amigos, veía con buenos ojos a la familia del ofensor, ni le hablaba, ni la invitaba a las fiestas. Otro caso parecido que cita es el de los jornaleros andaluces que no se atrevían a trabajar por menos del salario mínimo. Si lo hacían, se les trataba fríamente, se les aislaba o se les catalogaba de "sucios" o "rastreros". Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, p. 56.

<sup>114</sup> En aquellos espacios que no gozaban de la vigilancia de las élites, y donde los miembros de los grupos dominados contaban con la libertad necesaria para expresar aquello que realmente pensaban es donde se construía el discurso oculto. Porque tal cómo han señalado los antropólogos Stuart Hall y Tony Jefferson, la subcultura disidente "aprovecha los eslabones débiles en una cadena de socialización". Stuart Hall y Tony Jefferson, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Hutchinson, Londres, 1976, pp. 25-26. Citado en: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 176-182.

<sup>115</sup> Véase el capítulo 3. "El discurso público como una actuación respetable", en James C. Scott, *Los dominados...*, p. 79 y ss.

cadáver sonriente, como al hindú en lo alto de la colina. Y si eso pasaba, lo más probable, era que algunos de ellos se iban a reír. Eso no podía ser.<sup>116</sup>

Los agentes del orden tenían la obligación de expresar públicamente los signos de la dominación, como una forma de representar su poder. Aunque no significa que realmente las clases dominantes tuviesen la hegemonía, desde el punto de vista que lo expresó Gramsci. El pensador italiano en sus *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935) consideraba que la dominación no se explicaba únicamente en función del control de los medios de producción y del aparato del Estado, sino que tenía también una dimensión ideológico-cultural. Los dominados asumían el pensamiento hegemónico, y mientras lo respetasen serían incapaces de plantear una alternativa al sistema vigente. En cambio, Scott con el concepto de "armas del débil" expresa que los dominados mediante pequeñas prácticas de resistencia podían oponerse a la autoridad ejercida por los agentes del poder, aunque, al mismo tiempo, mantenían la apariencia de respeto público hacia los poderosos y seguía vigente el control hegemónico de las élites sobre la sociedad. Además resalta Scott que las fronteras entre el discurso público y el discurso oculto no estaban claramente definidas y era una zona de incesantes conflictos. Era un espacio en el que los grupos dominantes buscaban imponer su definición del poder, al mismo tiempo que los dominados trataban de socavarlo.<sup>117</sup>

La teoría interpretativa de James C. Scott ofrece grandes posibilidades de aplicación para la historia de la vida cotidiana, por la propuesta de entendimiento que ofrece de los pequeños actos de resistencia en apariencia insignificantes. Aunque por otra parte, como han señalado diversos críticos, presenta una serie de debilidades que deben ser tenidas en cuenta.<sup>118</sup> La principal crítica hacia las ideas de este antropólogo estadounidense se ha dirigido hacia el carácter dicotómico de su estudio. Como el propio Scott reconoce su interpretación es claramente estructural y esto evidentemente conlleva una excesiva simplificación de la realidad.<sup>119</sup> Ana Cabana y Miguel Cabo, dos contemporaneístas que

---

<sup>116</sup> George Orwell, *Inside the Whale...*, pp. 96-97. Citado en: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 84-85.

<sup>117</sup> Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, p. 131 y ss.

<sup>118</sup> Se puede observar un análisis de las críticas que se han dirigido contra James C. Scott en los artículos: Ana Cabana y Miguel Cabo, "James C. Scott y el estudio de los dominados: su aplicación a la historia contemporánea", *Historia Social*, n.º. 77, 2013, pp. 73-93 y Beltrán Roca Martínez, "Pensar con James Scott: Dominación, conocimiento, resistencia", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º. 37, 2017, pp. 91-113.

<sup>119</sup> Señala Scott en relación al carácter de su propio estudio: "El aire de familia estructural es un pilar analítico fundamental de mi propuesta. En otras palabras, no intentaré hacer declaraciones «esencialistas» acerca de las características inmutables de los esclavos, de los siervos, de los intocables, de las razas

han estudiado la figura de Scott, han criticado el carácter dicotómico de su pensamiento debido a la utilización de los pares: *discurso oculto vs público, confrontación abierta vs armas del débil, oprimidos vs opresores*. El antropólogo estadounidense extiende el uso de estos términos en número aparentemente ilimitado de contextos temporales y espaciales; y esto conlleva que no se exploren de forma suficiente las contradicciones internas de los colectivos humanos.<sup>120</sup> ¿Los fenómenos de dominación solo se producían de arriba a abajo? Recordemos, por ejemplo: la obra de Tomás A. Mantecón revela que las formas de disciplinamiento eran ejercidas por los propios miembros de la comunidad campesina.<sup>121</sup> Scott olvida los fenómenos de dominación transversal, que podían darse dentro de una misma clase social. ¿Necesariamente todos los miembros de las élites estaban al servicio del Estado y en contra de los dominados? Recoge Ana Cabana y Miguel Cabo que algunos alcaldes de la España franquista o la Alemania nazi empatizaban con los campesinos y trataban de reducir las cuotas de producción obligatoria.<sup>122</sup> ¿Es aplicable la tesis de Scott a cualquier contexto social o cultural? Recordemos que este autor basa su paradigma interpretativo principalmente en estudios desarrollados en sociedades sujetas a una fuerte dominación como territorios coloniales o en los que existía la esclavitud.

En relación a esta última apreciación, recogemos una segunda crítica efectuada sobre el pensamiento de James C. Scott, la definición del concepto de "prácticas de resistencia". ¿Cómo podemos definir estos fenómenos documentados por Scott? ¿Dónde empiezan las prácticas de resistencia y dónde terminan los actos de simple delincuencia? ¿Dónde se establece la frontera entre la búsqueda del interés personal y la expresión de una oposición consciente al orden establecido? ¿Hasta qué punto las prácticas documentadas por Scott socavaban un sistema de dominación? Evidentemente estas preguntas nos sitúan ante el problema de si todo aquello que Scott categoriza como "prácticas de resistencia" son tales. Óscar Rodríguez Barreira, que hace un estudio del hurto durante el período franquista, señala que hay que huir de las lecturas dicotómicas; y de hecho comprueba que predominó una realidad gris en la que no era "en absoluto incompatible la defensa general de los valores del régimen con llevar a cabo puntualmente resistencias a la dictadura o, por el

---

coloniales o subyugadas. Pero sí quiero afirmar que, si todos los demás elementos son iguales, existen estructuras similares de dominación que tienden a provocar respuestas y formas de resistencia muy parecidas entre sí". James C. Scott, *Los dominados...*, p. 49.

<sup>120</sup> Ana Cabana y Miguel Cabo, "James C. Scott y el estudio de los dominados...", pp. 80-81.

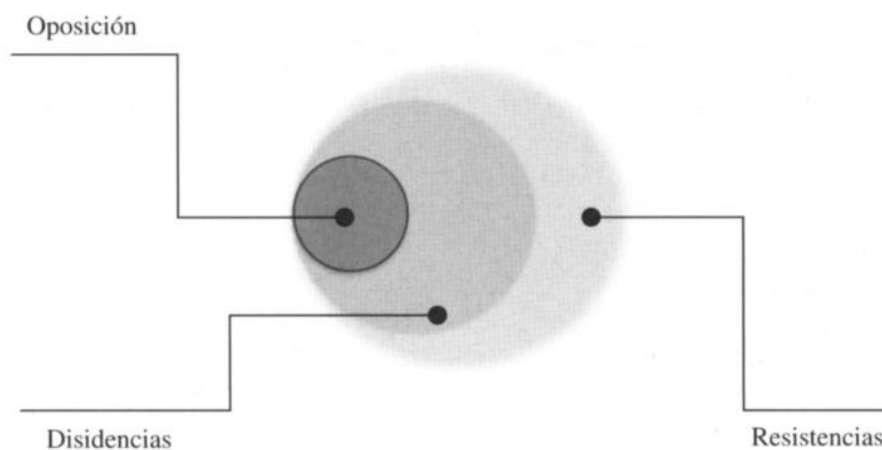
<sup>121</sup> Tomás A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social...*

<sup>122</sup> Ana Cabana y Miguel Cabo, "James C. Scott y el estudio de los dominados...", p. 81.



contrario, ser un antifranquista convencido que obtiene pingües beneficios de la política de control de precios".<sup>123</sup> Investigaciones como esta revelan que la realidad era mucho más compleja y que los estudios de Scott desprenden una imagen idealizada del campesinado.<sup>124</sup> Por otra parte Óscar Rodríguez señala la necesidad de matizar a la hora de usar los conceptos. Así, Ana Cabana nos recuerda las acepciones de las palabras resistencia y oposición. La primera expresa: durar, aguantar, sufrir..., mientras que la segunda: plantar cara, enfrentarse, presentar batalla... Como vemos el término resistencia presenta un carácter pasivo. A estos conceptos, suma O. Rodríguez el de disidencia, a fin de diferenciar entre las prácticas más instrumentales, de aquellas que tenían un carácter conflictivo con una política o institución concreta. Dentro de los conceptos de disidencia dice que pueden incluirse los términos microconflictos colectivos o la creación de contextos de micro-movilización. Este espacio conceptual es representado por Óscar Barreiro en un mapa conceptual (reproducido en la figura 1) organizado en torno a tres círculos concéntricos que facilita la comprensión de estos términos: una amplia y borrosa pulpa de resistencias, una también amplia aunque más nítida banda de disidencias y en el centro un pequeño y fuerte núcleo de oposición.<sup>125</sup>

**Figura 1. Ilustración: Resistencias, Disidencias y Oposición**



<sup>123</sup> Óscar Rodríguez Barreira, "Lazarillos del caudillo. El hurto como arma de los débiles frente a la autarquía franquista", *Historia Social*, nº. 72, 2012, pp. 65-87 (p. 86).

<sup>124</sup> Esta es precisamente la crítica que han emprendido los "moralistas económicos" como Samuel Popkin. Considera que Scott ofrece una idealización romántica del campesinado y de la aldea precapitalista. Este lleva a cabo su crítica contraponiendo a un campesinado como actor racional que buscaba maximizar su propio interés y el de su familia (pero no el de la comunidad local). La comunidad, según Popkin, estaba marcada por líneas de conflicto internas y mecanismos de exclusión y ofrecía muy poco del bienestar y protección que Scott le atribuía. Ana Cabana y Miguel del Cabo, "James Scott y el estudio de los dominados...", p. 80

<sup>125</sup> Óscar Barreiro, "Lazarillos del caudillo...", pp. 86-87.

En definitiva, el principal problema de la tesis interpretativa de Scott es su carácter simplista. Este tiende a sobrevalorar las supuestas "prácticas de resistencia"; al mismo tiempo que las extiende a contextos muy diferentes. De esta forma, tiende a minusvalorar la complejidad presente en la vida cotidiana, debido al carácter estructuralista de los términos utilizados, que beben de la tradición marxista, a la que recurre, aunque no se identifique plenamente con esta. Su propuesta ofrece una explicación de carácter globalista de los fenómenos de oposición/resistencia/disidencia hacia el poder, que no permite observar el espacio de lo cotidiano en su auténtica complejidad. Las críticas que se han hecho a las ideas de Scott nos enseñan la necesidad de afinar nuestra mirada como historiadores hacia los pequeños actos de resistencia, de rebeldía, de oposición, de desobediencia, etc., para valorar si realmente son indicios de discursos contrahegemónicos o son simples actos puntuales de indisciplina surgidos en momentos de ofuscación.

### ***Carlo Ginzburg y Giovanni Levi. La microhistoria***

La microhistoria se caracteriza por su carácter difuso, evanescente, ecléctico y poco ortodoxo. Pese a la existencia de una colección con el título *Microstorie* en el famoso sello editorial de Giulio Eunadi y el papel que jugó la revista *Quaderni Storici* como altavoz de esta tendencia, no existe una definición clara de esta escuela historiográfica. De hecho, los dos ensayos que publicaron los padres de la Microhistoria para definir esta propuesta metodológica no plantean de forma precisa las bases sobre las que se sustenta esta forma de historiar. En *Microhistoria: dos o tres cosas que se dé ella* (1994), Carlo Ginzburg se empeña en hacer una reconstrucción filológica del término y se contenta con ofrecer una autobiografía de las lecturas (la mayoría no pertenecientes al ámbito de la Historia) que han influido en su madurez intelectual y han definido, por ende, sus posicionamientos teóricos. El ensayo "Sobre microhistoria", publicado por Giovanni Levi en el libro colectivo coordinado por Peter Burke: *Formas de hacer historia* (1991), tiene un carácter más sistemático, pero advierte Levi al final del mismo que su texto y sus reflexiones personales son más "un autorretrato de sí mismo, que un retrato de grupo", es decir que más que definir la práctica de la microhistoria, define su modo propio de hacer historia.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Se aconseja la consulta de diversos libros y artículos publicados por Justo Serna y Anacleto Pons que desentrañan las bases de la Microhistoria. Véase: *Cómo se escribe la microhistoria*, Cátedra, Madrid, 2000;

Pese a esta indefinición, creemos necesario hacer una reflexión sobre la microhistoria, ya que hay una serie de aportes que han sido muy importantes en la conformación de la Nueva Historia Cultural. El nacimiento de la microhistoria debe situarse en las décadas de los 70's y 80's en un momento de crisis de los grandes modelos funcionalistas y marxistas y de rechazo del etnocentrismo y de las explicaciones teleológicas. Coincide también con el momento en el que las corrientes de pensamiento posmodernistas ponen en duda la idea de progreso (que había caracterizado a la historiografía en el pasado, especialmente desde el siglo XIX). Este nuevo contexto teórico e ideológico desplazó a la objetividad y la continuidad; e introdujo el relativismo y la ruptura en la Historia.<sup>127</sup>

La microhistoria, en cuanto práctica, se basa en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental. Como señalan Pons y Serna el microscopio es la metáfora que mejor refleja el modo del "microhistoriador". Los seguidores de esta tendencia agrandan los objetos que tradicionalmente no se habían observado en detalle. De esta forma proponen soluciones a ciertos problemas, como la reducción de las situaciones locales a un reflejo de lo general y la superación de las dicotomías: ciudad/campo, culto/popular, etc. que llevaban implícito dar un sentido positivo al primer término que derivaba del progreso y un seguimiento de la dirección "natural" de la historia. La observación del detalle no significa, por tanto, la búsqueda en un caso particular de lo repetitivo o de lo típico para su serialización, sino observar lo heterogéneo, dentro de un contexto normativo, con el objeto de ofrecer una descripción más realista y afinada de la realidad.<sup>128</sup> Se concibe lo social como la interacción de múltiples estrategias individuales, en lugar de como un ente homogéneo.<sup>129</sup>

Esta característica de la microhistoria pone de manifiesto los evidentes lazos existentes con la Antropología especialmente, como dice Giovanni Levi, con la "descripción densa" que Clifford Geertz considera la perspectiva propia del trabajo antropológico. Destaca

---

"Nota sobre la microhistoria. ¿No habrá llegado el momento de parar?", *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº. 3, 2004, pp. 5-25; *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2013, p. 120 y ss.

<sup>127</sup> Carlo Ginzburg, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella", *Manuscrits*, nº. 12, 1994, pp. 13-42 (p. 26); Giovanni Levi, "Sobre microhistoria" en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 119-143 (pp. 119-120).

<sup>128</sup> Véase: Giovanni Levi, "Sobre microhistoria...", pp. 121 y 122; Justo Serna y Analet Pons, *Como se escribe la microhistoria...*, pp. 237 y ss.

<sup>129</sup> Véase: Carlos Ginzburg, "Microhistoria...", pp. 40-41. Giovanni Levi, "Sobre microhistoria...", p. 137.

Levi que la descripción densa sirve para registrar una serie de sucesos o hechos significativos que, en caso contrario, resultarían evanescentes, pero que son susceptibles de interpretación al insertarse en un contexto, en el flujo del discurso social. Al igual que la microhistoria, busca en los acontecimientos más nimios el medio para llegar a conclusiones de mucho mayor alcance. No obstante, Levi advierte algunas diferencias con la propuesta de Geertz. Considera que la antropología interpretativa ve un significado homogéneo en los signos y símbolos públicos, mientras que la microhistoria intenta definirlos y medirlos por referencia a la multiplicidad de las representaciones sociales que generan.<sup>130</sup>

Otro aspecto que caracteriza a los practicantes de esta tendencia es la importancia que conceden al relato en la narración histórica. Según Giovanni Levi, el relato tiene una doble función. En primer lugar servía para evitar las generalizaciones de los modos cuantitativos, y ver cómo los sujetos llevan a cabo sus acciones entre los intersticios de los sistemas normativos. Y por otra parte, permite incorporar en el cuerpo de la obra los procedimientos de las propias investigaciones, es decir las limitaciones documentales, las técnicas usadas y las propias construcciones interpretativas. *El queso y los gusanos* (1976), la obra más famosa e internacional en el ámbito de la microhistoria, es precisamente un bello ejemplo.<sup>131</sup>

En el proceso de construcción del texto que proponen los microhistoriadores juega un papel fundamental el paradigma indiciario propuesto por Ginzburg. Es una forma de acceder al conocimiento que explora las lagunas que se encuentra el historiador durante

---

<sup>130</sup> Destaca Levi que en un contexto de condiciones sociales diversas, las estructuras simbólicas producen una multiplicidad fragmentada de representaciones y estas considera que deben ser el objeto de estudio de la microhistoria. Dice Levi que es "necesario intentar medir y formalizar los mecanismos de una racionalidad limitada –con unos límites cuya localización varían según las diversas formas de acceso a la información- a fin de permitir una comprensión de las diferencias existentes en las culturas de los individuos, los grupos y las sociedades en distintos tiempos y lugares". En definitiva, Levi resalta que la microhistoria no ha renunciado a la diferenciación social como lo ha hecho la antropología interpretativa. Giovanni Levi, "Sobre microhistoria...", pp. 132-135.

<sup>131</sup> El propio Ginzburg explica, en su ensayo "Microhistoria: dos o tres cosas qué se de ella", su particular modo de escribir la Historia: "Me propuse reconstruir el mundo intelectual, moral y fantástico del molinero Menocchio a través de la documentación producida por aquellos que le habían mandado a la hoguera. Este proyecto en cierto modo paradójico podía traducirse en un relato que transformase las lagunas de la documentación en una superficie lisa. Podía, pero evidentemente no debía, por motivos que al mismo tiempo eran de orden cognitivo, ético y estético. Los obstáculos que se interponían a la investigación eran elementos constitutivos de la documentación, y por ello debían formar parte del relato; del mismo modo que la excitación y los silencios del protagonista ante las preguntas de sus perseguidores, o ante las mías. De este modo las hipótesis, las dudas y las incertidumbres aparecían en la narración; la búsqueda de la verdad formaba parte de la exposición de la (necesariamente incompleta) verdad alcanzada". Carlo Ginzburg, "Microhistoria...", p. 30.

su investigación y que propone conjeturas para rellenar aquellos huecos que no pueden revelarnos las fuentes, pero que la pericia detectivesca del historiador puede rellenar.<sup>132</sup> Lo que Ginzburg propone es algo muy parecido a lo que Lucien Febvre planteaba al final de sus *Combates por la historia* cuando reseñaba el célebre "librito" introductorio a la disciplina de Marc Bloch:

Ser historiador –decía Febvre– es no resignarse nunca. Intentarlo todo, intentar llenar los vacíos de información. Ingeniárselas, es la palabra exacta. Equivocarse o, mejor, lanzarse veinte veces por un camino lleno de promesas –y darse cuenta después de que no conduce a donde debía conducir–. No importa, se vuelve a empezar. Vuelve a cogerse con paciencia la madeja de los cabos de hilos rotos, enmarañados, dispersos.<sup>133</sup>

Tras este repaso a esta tendencia historiográfica, podemos concluir que las principales innovaciones metodológicas que ofrece son: en primer lugar, la reducción de la escala de observación (por la evidente influencia y/o similitudes existentes con los métodos de la Antropología); la construcción historiográfica a través de indicios, lo que enriquece enormemente los estudios cualitativos; el papel concedido a lo particular, que facilita el acceso a lo heterogéneo, lo distinto, lo inusual, y por tanto, nos permite también conocer mejor los ámbitos macrohistóricos en toda su complejidad y heterogeneidad; y en último lugar, aunque no sea una práctica específica de la microhistoria, la discusión propuesta sobre los métodos, las hipótesis de trabajo y las limitaciones de las fuentes en el propio relato historiográfico, que propone un modo de historiar mucho más sincero con los lectores e interlocutores.

---

<sup>132</sup> Ginzburg rastrea el paradigma indiciario a través de tres grandes personajes: Giovanni Morelli (crítico de arte), Sherlock Holmes (detective creado por Conan Doyle) y Sigmund Freud. Todos poseen una característica común: eran licenciados en Medicina, lo que explicaría que basasen su conocimiento en indicios (por influencia de la sintomatología, técnica usada en Medicina). No obstante Ginzburg llega a la conclusión de que es una técnica que se pierde en el tiempo, que ya era usada por los cazadores desde los tiempos de la Prehistoria; y por tanto, considera que es un modo de acceder al conocimiento prácticamente inherente a la inteligencia humana. Véase: Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en Carlo Ginzburg *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 138-184.

<sup>133</sup> Justo Serna y Analet Pons, *Cómo se escribe la microhistoria...*, p. 138.

## ***Roger Chartier. La historia cultural de lo social o historia de las representaciones y las prácticas***

Roger Chartier tiene el mérito de unir la tradición historiográfica francesa con la antropología cultural que emergió en los Estados Unidos gracias a la figura de Clifford Geertz. Chartier se vale del pensamiento de autores franceses como Louis Marín, Michel Foucault, Pierre Bourdieu o Michel de Certeau, así como del sociólogo judío-alemán Nobert Elias. Por otra parte, completa su pensamiento con las reflexiones de autores americanos como Carl Schorske o Hayden White.<sup>134</sup>

Roger Chartier es uno de los principales renovadores del panorama historiográfico francés, y es sin duda el miembro más destacado de la cuarta generación del grupo de Annales. Ha ejercido como profesor en la Sorbona de París y en la Universidad de Pensilvania y ha sido director de la Escuela Superior de Estudios en Ciencias Sociales de Francia, además de contar con múltiples reconocimientos a nivel internacional. Su propuesta gira en torno a invertir el objeto de estudio, pasando de una Historia social de la cultura a una Historia cultural de lo social. Rechaza las divisiones sociales como elemento sobre el que construir un estudio histórico y opta por otros principios de diferenciación, las separaciones culturales: las pertenencias sexuales o generacionales, las adhesiones religiosas, las tradiciones educativas, las solidaridades territoriales, las costumbres de la profesión.<sup>135</sup>

Chartier desarrolla su propuesta teórica desde la historia de las prácticas de la lectura. Propone una inversión de la tradicional historia del libro, basada principalmente en el estudio de series estadísticas, por un nuevo modelo de historia que tiene por objeto el estudio de la recepción del libro desde una perspectiva cualitativa, es decir el estudio de la apropiación de los libros por los lectores.<sup>136</sup> Esta propuesta teórica se construye sobre

---

<sup>134</sup> Peter Burke reconoce la presencia de diversas tradiciones en el ámbito de la historia cultural de base nacional, advirtiendo cómo la francesa y la norteamericana son las más importantes. Véase: Peter Burke, "De la historia cultural a la historia de las culturas", en Ignacio Olábarri Gortázar, Valentín Vázquez de Prada Vallejo y Francisco Javier Capistegui Gorasurreta (coords.), *En la encrucijada de la ciencia...*, p. 10 y ss.

<sup>135</sup> Roger Chartier se opone a la separación de los estudios históricos entre aquellos que abordan el estudio de lo imaginario y los que investigan las realidades socio-económicas y aboga por integrar ambos aspectos, sobre la base de que los discursos (las representaciones) son también reales. Véase: Roger Chartier, *El mundo como representación...*, p. 53 y ss.

<sup>136</sup> Véase el capítulo 2, "Textos, impresos y lecturas", incluido en el libro: Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 41-57 y el ensayo "Comunidad de lectores", que forma parte de la obra: Roger Chartier, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa*

la base de las obras de tres autores: Louis Marín, Michel Foucault y especialmente Michel de Certeau. Según Chartier, estos tres teóricos sociales se hacen la misma pregunta ¿cómo enunciar las relaciones que mantienen las producciones discursivas y las prácticas sociales? Esta operación es llevada a cabo por Foucault a través de la tensión entre “dispositivos de coacción” e “ilegalismos”, por Louis Marin mediante la distancia entre las modalidades del "hacer creer" y las formas de la "creencia" y por Michel de Certeau con la oposición entre “estrategia” y “táctica”. De esta forma, estos autores ponen en duda la aproximación simplista sobre la dominación; y por otra parte, subrayan la distancia entre los mecanismos que apuntan a controlar/someter y las resistencias o insumisiones.<sup>137</sup>

La historia de las prácticas lectoras que propone Roger Chartier se construye en torno al concepto de apropiación, por las posibilidades de este término para postular la invención creadora de los procesos de recepción.<sup>138</sup> Aunque la noción de apropiación que adopta Chartier difiere del sentido que le da Foucault en su obra *El orden de los discursos*, que consiste en hacer de la "apropiación social de los discursos" uno de los procedimientos que los controla y uno de los dispositivos que limitan su distribución, partiendo de su consideración como uno de los grandes sistemas de sometimiento del discurso. Roger Chartier ofrece una perspectiva distinta que atiende no a las exclusiones por confiscación sino a las diferencias en el uso dividido, tal como las descubre Pierre Bourdieu: "El gusto, propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas clasificatorias o clasificadoras, es la fórmula generadora que está en el principio del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintas que expresan en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos, la misma intención expresiva".<sup>139</sup> Esto quiere decir que las diferencias están organizadas

---

*entre los siglos XIV y XVIII*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 23-40, en los que Chartier expone su propuesta teórica y el modo de aplicación al ámbito historiográfico. Sobre todo circunscribe sus propuestas al ámbito de la historia de la lectura.

<sup>137</sup> Véase el prólogo (p. 7 y ss.) donde Chartier hace una reflexión sobre la obra de estos tres autores y cada uno de los ensayos que dedica de forma específica para analizar el pensamiento de estos teóricos sociales en: Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1996.

<sup>138</sup> Esta capacidad de invención creadora es tomada de las reflexiones de Michel de Certeau en torno a los conceptos: estrategias y tácticas. Encontramos una aplicación práctica de las ideas de Certeau en el ensayo: "Comunidades de lectores" en Roger Chartier, *El orden de los libros...*, pp. 23-40 y un análisis de los planteamientos de Certeau en el capítulo "Las prácticas entre estrategias y tácticas" del libro: Roger Chartier, *Escribir las prácticas: discurso, prácticas, representación*, Fundación Cañada Blanch, Valencia, 1998, pp. 75-85 y en el apartado: "Estrategias y tácticas. De Certeau y las «artes de hacer»", en Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 1996, pp. 55-72.

<sup>139</sup> Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores...*, pp. 54-55.

por estrategias de distinción o imitación y que los empleos de los mismos bienes culturales arraigan en las disposiciones del hábito de cada grupo. Esta idea permite pensar mejor las disciplinas y los procesos de recepción, porque pone de manifiesto la complejidad de los procesos de imitación y vulgarización. Por tanto, Chartier señala la necesidad de evaluar la tensión entre las estrategias de imposición o disciplinamiento y por otra parte la apropiación inventiva de los individuos, sujetos o comunidades mediante las prácticas; es decir, valorar cómo se articulan las libertades forzadas y las disciplinas derrocadas, las imposiciones transgredidas y las libertades refrenadas.<sup>140</sup>

Junto al concepto de prácticas, Roger Chartier articula su propuesta teórica con la noción de representación colectiva que recoge de los sociólogos Marcel Mauss y Emile Durkheim. Según Chartier este término permite articular, mejor que el de mentalidades, tres modalidades de la relación con el mundo social. En primer lugar, el trabajo de clasificación y de desglose que producen las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen la sociedad. En segundo lugar, las prácticas que permiten reconocer una forma de ser el mundo, la expresión simbólica del status y el rango, una identidad social. En tercer lugar, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los "representantes" (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase. Esta propuesta de Chartier nos permite pensar de forma más compleja y dinámica la sociedad, incorporando los esquemas que generan las representaciones, y que son al mismo tiempo, los productores de lo social, es decir generan unas determinadas forma de ser. Por otra parte, nos permite abordar la tensión existente entre exhibición e identidad, entre la representación impuesta y la representación autorealizada.<sup>141</sup>

Esta metodología de investigación que Chartier propone construir en torno a las prácticas y las representaciones se articula en torno a dos conceptos: público y privado.<sup>142</sup> Estos términos fueron pensados por Philippe Ariès, en el contexto de la coordinación de los cinco tomos de la *Historia de la vida privada*, publicados en francés entre 1985 y 1987. En los tomos coordinados por Georges Duby sobre la Edad Media, lo privado se

---

<sup>140</sup> Roger Chartier, *El orden de los libros...*, p. 20. Véase también: Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores...*, p. 53 y ss.

<sup>141</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación...*, p. 56-60.

<sup>142</sup> Véase: Roger Chartier. "Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII", *Studia historica. Historia Moderna*, nº. 19, 1998, pp. 67-83.



relacionaba con lo familiar, lo doméstico. En cambio, Philippe Ariès, que coordinó los volúmenes sobre la Edad Moderna, ofrece una visión más amplia de la privacidad, ubicando lo privado en varios espacios sociales: las sociabilidades restringidas, el hogar familiar, los espacios de intimidad o de soledad. Las tres historias de la vida privada en Uruguay, Brasil y Argentina, publicadas respectivamente en 1996, 1997 y 1999, han descubierto una realidad cultural heterogénea fruto de la hibridación cultural que se produce en las colonias ibéricas, y por tanto han ofrecido una interpretación más compleja de la dicotomía público/privado, a partir de la búsqueda de la presencia de modelos y sistemas de autoridad en el interior mismo del individuo y del análisis de las prácticas domésticas convertidas en normas culturales.<sup>143</sup> Desde entonces, lo privado dejó de identificarse con el ámbito de lo doméstico.

Roger Chartier destaca una nueva forma de pensar lo público y lo privado desde la sociología de Norbert Elias y Pierre Bourdieu. El primero, como ya vimos, señala que durante la Edad Moderna se produce un proceso lento en el que los individuos interiorizan mecanismos de autocontrol de las emociones (iniciándose este proceso en la sociedad cortesana, donde la nobleza se ve obligada a adoptar unos nuevos comportamientos por el abandono de sus funciones guerreras y su adquisición de una nueva posición en la corte). Por tanto, Elias entiende que los lazos que unen a los individuos en el espacio público plasman la delimitación y la experiencia de lo cotidiano. Pierre Bourdieu piensa la presencia del mundo social en el individuo a través del concepto de *habitus*, el cual estructura la percepción del mundo y las acciones, y por tanto produce unas determinadas prácticas. De estas reflexiones sobre los conceptos público y privado, se deriva la propuesta historiográfica de Chartier: “una sociología retrospectiva de los sistemas de diferencia que rigen la lógica de la división entre los comportamientos, las emociones, los sentimientos que deben estar escondidos en el fuero interno y aquellos que se muestran sin censura o se exhiben como representaciones de sí mismo”.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (eds.), *Historias de la vida privada en el Uruguay*, Taurus, Montevideo, 1996, 3 vols.; Fernando A. Novais (ed.), *História da vida privada no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, 4 vols.; Fernando Devoto y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina*, Taurus, Buenos Aires, 1999, 3 vols.

<sup>144</sup> Véase: Estas ideas de Chartier aparecen expresadas en dos artículos: Roger Chartier, "Privado/público: Reflexiones historiográficas sobre una dicotomía", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n.º. 9, 2003, pp. 63-73 y Roger Chartier, "Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico de la modernidad", *Revista Pedralbes*, n.º. 23, 2003, pp. 21-38.

La articulación de la realidad que propone en representaciones y prácticas pone a disposición de los historiadores unos recursos sumamente útiles para describir la realidad del pasado. En primer lugar, el concepto de representación ha venido a sustituir al de mentalidades, que tiene el problema de transmitir la idea de estabilidad y globalidad. Además el término representación facilita una descripción más dinámica de la realidad, en la que se valoran las luchas de representaciones entre lo impuesto y lo expuesto; y por otra parte, cómo las representaciones son recepcionadas por la sociedad. Asimismo el concepto de apropiación permite redefinir divisiones clasificatorias notablemente usadas en los estudios culturales como cultura popular-cultura de élites o creación-consumo. Se ha comprobado que un mismo objeto cultural podía ser adaptado de diferente forma (recordemos por ejemplo el caso de Menocchio que leyó una serie de libros originalmente no destinados a él y se apropió de ellos de una manera diferente), por tanto la distinción culto-popular se ha rechazado por simplificar la complejidad y la heterogeneidad de la vida cotidiana. Por otra parte, se ha evidenciado que actividades culturales como leer, mirar o escuchar, en lugar de someter al consumidor mediante los mensajes ideológicos que reciben, autorizan el desvío, la desconfianza o la resistencia. La identificación entre creación y consumo se ha roto.<sup>145</sup> En definitiva, la propuesta de Chartier nos permite pensar la complejidad de los intercambios culturales, y por otra parte, pone fin a la división entre una historia dedicada al ámbito de lo imaginario (mentalidades) y otra dedicada al estudio de la sociedad y la economía, porque las representaciones, tal como las entiende Chartier, forman parte de la realidad.

### ***A modo de conclusión***

Los paradigmas del control (disciplinamiento social, confesionalización, procesos de aculturación y civilización) se distinguen por su carácter globalizador, homogeneizador, simplificador y teleológico. Esto se tradujo en unos estudios históricos que concedían una importancia desmedida a la influencia de la Iglesia y el Estado, a su poder coercitivo; y además se desarrollaron unas interpretaciones estructuralistas, que prácticamente dividían a la sociedad en departamentos estancos que comprendían, por una parte a las élites, y por otra a las clases populares. A pesar de las deficiencias de estas teorías interpretativas,

---

<sup>145</sup> Véase: Roger Chartier, *El mundo como representación...*, p. 33 y ss. y Roger Chartier, “«Cultura popular»...”, pp. 43-62.

hemos puesto de manifiesto que su aplicación crítica puede ofrecer resultados interesantes. Las últimas investigaciones han revelado que los procesos de disciplinamiento y confesionalización no solo se desarrollaron de arriba-abajo, sino también de abajo a arriba. Se ha acuñado el concepto “disciplinamiento horizontal” para poner en valor el papel que desempeñaron otros agentes, como las familias, las comunidades, las parroquias, las cofradías, etc. Además se ha dado a conocer que estos procesos no solo tuvieron una condición coercitiva y también fue sumamente importante su naturaleza pedagógica. En definitiva, sobre todo por influencia de la Nueva Historia Cultural, se ha descubierto el carácter poliédrico de estos procesos históricos, ya que los cambios sociales y políticos en la Edad Moderna fueron fruto de complejas interacciones entre los proyectos, estrategias y acciones de las élites y los usos, costumbres y prácticas de los sujetos. En el desarrollo de esta reinterpretación ha sido fundamental la acogida que ha tenido entre la historiografía la obra de una serie de investigadores sociales que hemos analizado en este capítulo (Norbert Elias, Mijaíl Batjín, Michel Foucault y Pierre Bourdieu), que además han sido claves en la evolución cultural que ha experimentado la disciplina histórica.

La Nueva Historia Cultural es realmente el marco interpretativo más interesante para nuestro proyecto de investigación. Las influencias de la Antropología simbólica (Geertz) y de la Sociología de la vida cotidiana (Heller) en la historiografía han permitido revalorizar el papel de los sujetos en la Historia y su capacidad para construir su propia realidad a través de la apropiación de discursos, normas, representaciones y prácticas. En este sentido, historiadores como Michel de Certeau han destacado el comportamiento táctico de los individuos y su inteligencia para desenvolverse en la vida cotidiana, pese a las estrategias desplegadas por las elites. Erving Goffman ha concebido a los sujetos como “actores” capaces de adaptarse a múltiples espacios, en función de las normas de cada lugar, hasta el punto de revelar un patrón de comportamiento cínico. Algunos historiadores como Giovanni Levi o Carlo Ginzburg, que han recepcionado estas ideas, han buscado ir más allá y han tratado de proponer un modelo historiográfico micro, que sea capaz de estudiar los grandes procesos históricos desde las pequeñas acciones cotidianas. También es sumamente interesante la propuesta de James C. Scott, ya que trata de detectar actos de resistencia ocultos en las prácticas diarias de la gente común. La Nueva Historia Cultural no ha ofrecido una teoría interpretativa estanca y hermética. Está sujeta a la influencia de múltiples científicos sociales y ahí reside precisamente su riqueza.

Esta característica permite obtener análisis más detallados, complejos y minuciosos, que documentan con mayor precisión las características de las sociedades y las culturas del pasado. Además, al estar abierta a diversas teorías sociales, es más permeable a la crítica historiográfica que las teorías tradicionales, lo que favorece el desarrollo de producciones historiográficas más debatidas y contrastadas. No obstante, consideramos que una de las propuestas historiográficas más interesantes es la ofrecida por Roger Chartier, ya que permite superar el viejo debate de las Ciencias Sociales entre estructura y sujeto, a partir de un modelo construido en torno a la interrelación entre normas, prácticas, discursos y representaciones.

### 3.- BLASFEMIA, INQUISICIÓN Y CULTURA ORAL: INTERPRETACIONES HISTORIOGRÁFICAS

#### a) La cultura oral como objeto de estudio

El interés por la cultura oral despertó en el siglo XIX entre los folkloristas interesados en documentar poesías, cuentecillos, baladas... ante el peligro de su desaparición debido a la uniformización cultural promovida por los nacionalismos europeos. En el siglo XX los antropólogos exploraron a serculturas primitivas que carecían de escritura y volvieron a poner el foco sobre la oralidad, aunque el afán por estudiar la palabra hablada se revitalizó principalmente en los años 60 del siglo XX, a raíz de la publicación de una serie de obras que versaban sobre este tema.<sup>1</sup>

Desde el campo de la historia, la oralidad ha sido objeto de investigación en diversas producciones historiográficas. La monografía *Dire et maldire* (1992) de la historiadora francesa Arlette Farge es una de las obras más importantes realizadas sobre esta temática. Esta investigadora reclama el carácter reflexivo y emocional de las palabras del pueblo; y además destaca que esta cultura, despreciada por las élites y por las autoridades, fue primordial en la construcción de una esfera pública burguesa en los siglos XVIII y XIX.<sup>2</sup> *Palabra e imagen en la Corte* (2003) del historiador de la cultura Fernando Bouza es un genuino acercamiento a los usos orales y visuales de la aristocracia. Bouza confronta el

---

<sup>1</sup> El filólogo clásico Eric A. Havelock reseñó que el año 1963 marcó un antes y un después en lo que concierne al estudio de la oralidad debido a la aparición de cinco estudios, en apariencia sin conexión entre sí, pero que en opinión de este investigador arrojaban luz sobre el papel de la oralidad en la historia de la cultura humana y su relación con la escritura. Se trata de las siguientes obras: El volumen de Ernst Mayr: *Animal Species and Evolution*; el siguiente título, *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss; otro texto sumamente importante según Havelock fue *La Galaxia Gutemberg* del canadiense Marshall McLuhan; la cuarta obra es *The Consequences of Literacy* de Goody y Watt y en último lugar Havelock resalta su propio trabajo *Prefacio a Platón*. Véase: Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 49-53.

Posteriormente Walter J. Ong publicó una obra que alcanzó fama mundial y que también merece ser tenida en cuenta. Este autor contrastó las características de la oralidad primaria (propia de las sociedades que carecen de cualquier contacto con la escritura) y la oralidad secundaria (presente en las culturas con tecnologías avanzadas como la radio, el teléfono o la televisión). Véase: Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

<sup>2</sup> Véase: Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Éditions du Seuil, París, 1992; Arlette Farge, "Una «marmita de sonidos»: el ruido, la palabra, la voz", en Arlette Farge, *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2008, pp. 55-76. Se echa en falta en el estudio de esta autora la valoración de la literatura y su influencia sobre la población, porque en el siglo XVIII, un notable porcentaje del pueblo sabía leer. Entre otros, esta crítica ha sido apuntada por: Jeremy D. Popkin, "Review: Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle". *Eighteenth-Century Studies*, vol. XXVIII, n.º. 1, 1994, pp. 151-154.

comportamiento ideal de la nobleza cortesana presente en la tradística con las prácticas sociales y culturales del habla que localiza en cartas, memoriales, crónicas, etc.<sup>3</sup>

Eva Mendieta (2015) se ha ocupado de analizar la oralidad en el género femenino en la sociedad de época moderna. Esta investigadora analiza la ideología sobre el lenguaje de la mujer según se refleja en los tratados de los moralistas. Por otra parte, evalúa la participación de las féminas en la comunidad con sus comentarios, críticas, acusaciones y murmuraciones; con el objetivo de valorar cómo estas actuaciones lingüísticas pueden erosionar las estructuras patriarcales de la sociedad.<sup>4</sup> Las investigadoras estadounidenses James Kamensky (1999) y M.C. Bodden (2011), ya habían abordado esta perspectiva en sus trabajos, aunque circunscritos al ámbito anglosajón.<sup>5</sup>

El objeto de análisis del trabajo de Marta Madero (1992) es completamente diferente. Su principal interés es explorar los símbolos que se esconden tras las palabras, concretamente en torno a las injurias. De esta forma, busca conocer los contravalores de la sociedad castellano-leonesa en la Edad Media.<sup>6</sup> Un enfoque similar seguí en un trabajo que realicé a partir de los pleitos por injuria de la Chancillería de Granada del siglo XVI (2015).<sup>7</sup> En América, Sonya Lipsett-Rivera (1998, 2004) y María Eugenia Albornoz Vásquez (2005) han seguido los pasos de Madero en estudios respectivos acerca de Chile y México.<sup>8</sup>

Desde la Sociolingüística se han realizado una serie de estudios sobre el lenguaje de la germanía (una jerga o modo de hablar de carácter críptico utilizado en los bajos fondos de la sociedad por ladrones y toda clase de delincuentes para evitar el control de las

---

<sup>3</sup> Fernando J. Bouza Álvarez, *Palabra e imagen en la Corte...*

<sup>4</sup> Eva Mendieta, “Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad Moderna”, *Memoria y civilización: anuario de historia*, n.º. 18, 2015, pp. 127-162.

<sup>5</sup> Jane Kamensky, *Governing the tongue. The Politics of Speech in Early New England*, Oxford University Press, Oxford, 1999; Mary-Catherine Bodden, *Language as the Site of Revolt in Medieval and Early Modern England: Speaking as a Woman*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2011.

<sup>6</sup> Marta Madero, *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León: siglos XII-XV*, Taurus, Madrid, 1992.

<sup>7</sup> Iván Jurado Revaliente, “Las injurias cotidianas...”, pp. 677-697.

<sup>8</sup> Véase: Sonya Lipsett-Rivera, “De obra y palabra: Patterns of Insults in Mexico, 1750-1856”, *The Americas*, vol. LIV, n.º. 4, 1998, pp. 511-539; Sonya Lipsett-Rivera, “Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalvo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Fondo de cultura económica, México, 2004, vol. III, pp. 473-500; María Eugenia Albornoz Vásquez, “La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2005. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/240>.

autoridades) que también merecen ser valorados.<sup>9</sup> Desde esta disciplina también se han planteado los estudios sobre el insulto de la investigadora navarra Cristina Taberero.<sup>10</sup>

Desde la Literatura también se han llevado a cabo importantes trabajos sobre la oralidad que deben ser tenidos en cuenta. Máxime Chevalier, a través del estudio y catalogación de los cuentos orales, ha resaltado las posibilidades de esta fuente para conocer la cultura y la mentalidad de la época.<sup>11</sup> El testigo de Chevalier ha sido recogido por José Manuel Pedrosa, autor que se adentra en la tradición oral hispánica a través de mitos, oraciones, leyendas, canciones y otros repertorios.<sup>12</sup> Con todo, las investigaciones más singulares han sido realizadas por filólogos hispanoamericanos, a través de la utilización de los procesos inquisitoriales. Georges Baudot, María Águeda Méndez y Mariana Masera han publicado diversas obras, en las que comprueban las relaciones entre oralidad y escritura a través de la literatura marginal confiscada por los ministros del Santo Oficio.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> José Luis Alonso Hernández, *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII. La germanía: introducción al léxico del marginalismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1979; César Hernández Alonso y Beatriz San Alonso, *Germanía y sociedad en los Siglos de Oro*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999; Daniel Sánchez Aguirreola, “El lenguaje de germanía a través de los procesos judiciales”, en Rocío García Bourrellier y Jesús María Usunáriz Garayoa (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt am Main, 2005, pp. 223-234.

<sup>10</sup> Cristina Taberero Sala, “«Veceras del mal decir» e «infamadas»: el insulto femenino en la interacción comunicativa del Siglo de Oro”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. VI, n.º 2, 2018, pp. 729-756.

<sup>11</sup> Máxime Chevalier, *Cuentecillos tradicionales en la España del Siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1975; Máxime Chevalier, *Folklore y literatura: el cuento oral en el Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1978; Máxime Chevalier, *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*, Grijalbo, Barcelona, 1983; Máxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

<sup>12</sup> José Manuel Pedrosa, *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional: de la Edad Media al siglo XX*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1995; José Manuel Pedrosa, *Tradicón oral y escrituras poéticas en los Siglos de Oro*, Sendoa, Oyarzun, 1999; José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Oyarzun, 2000; José Manuel Pedrosa, *Los cuentos populares en los Siglos de Oro*, Laberinto, Madrid, 2004. Además este investigador ha sabido reconocer sabiamente en la literatura las buenas y las malas prácticas del hablar definidas en la sociedad de época moderna: José Manuel Pedrosa, “La maledicencia venenosa frente al sabio silencio: teorías y prácticas del bien y del mal hablar en los Siglos de Oro”, en José María Díez Borque (dir.), *Cultura oral, visual y escrita en la España de los Siglos de Oro*, Visor, Madrid, 2010, pp. 489-514

<sup>13</sup> Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos: la palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI, México, 1997; Mariana Masera (coord.), *La otra Nueva España: la palabra marginada en la Colonia*, Azul, Barcelona, 2002; Mariana Masera (coord.), *Literatura y culturas populares de la Nueva España*, Azul, Barcelona, 2005.

## **b) La blasfemia desde otras Historias: Ideas, Filosofía, Derecho y Lengua**

Los historiadores de las ideas han realizado importantes trabajos sobre la blasfemia. Se han ocupado principalmente de individuos llamativos o extravagantes que fueron tildados de blasfemos por las autoridades en su época, generalmente sobre la base de sus publicaciones filosófico-teológicas. El interés de estos estudios es reconstruir el pensamiento de figuras relevantes o singulares como Geoffroy Vallée, Aikenhead, Uriel da Costa, Giordano Bruno, etc., pero realmente no pretenden comprender la blasfemia en su contexto social y cultural. A través de estos personajes buscan reconstruir unos sistemas de pensamiento que tienen posibles conexiones con ideas blasfemas y ateístas, pero realmente no tratan de comprender la relevancia que tienen los actos blasfemos del habla en el ámbito de la vida cotidiana.<sup>14</sup>

Desde el ámbito de la Historia de la Filosofía merece destacarse el texto clásico de Carla Casagrande y Silvana Vecchio. Estas dos investigadoras italianas estudian los pecados de la lengua a partir de la literatura ético-moral europea de época medieval. A partir de estas fuentes documentan que en el transcurso de setenta años (de finales del siglo XII a la mitad del siglo XIII aproximadamente) los pecados de la lengua son identificados, definidos y organizados en complejos sistemas analíticos y éticos minuciosamente ilustrados en tratados y manuales de predicación.<sup>15</sup> En nuestra tesis doctoral también recurriremos a estas fuentes, sobre todo para valorar cómo estos instrumentos de imposición de la doctrina religiosa pudieron influir y modificar el lenguaje blasfemo.

Los historiadores del derecho se han centrado en analizar cómo es tratada la blasfemia en los textos legales. La mayoría de los trabajos se centran en realizar síntesis de los principales corpus jurídicos.<sup>16</sup> Salvo algunas excepciones, estos textos no han prestado

---

<sup>14</sup> Véase: Michael Hunter y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2003; Wayne Hudson, Diego Lucci y Jeffrey R. Wigelsworth (eds.), *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Routledge, Nueva York, 2016.

<sup>15</sup> Carla Casagrande y Silvana Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed ética della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.

<sup>16</sup> Véase: Leonard Levy, *Treason against God: A History of the Offense of Blasphemy*, Schocken, Nueva York, 1981; Jacqueline Horeau-Dodin, *Dieu et le Roi. La repression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Age*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, 2000; Corinne Leveleux, *La parole interdite: Le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècle)*, De Boccard, París, 2001; Manuel Santana Molina, *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*, Publicaciones de la



atención al análisis de la práctica legal.<sup>17</sup> De ahí, que estas publicaciones nos interesen principalmente para documentar cómo eran tratados los blasfemos en las diferentes jurisdicciones.

El investigador francés Michèle Guillemont ha propuesto el estudio más completo de la blasfemia desde la Historia de la Lengua tanto por la amplitud de fuentes utilizadas (tratados morales, textos jurídicos, relaciones de causas inquisitoriales y literatura del Siglo de Oro) como por la variedad de disciplinas que influyen en su obra (Antropología, Sociología, Lingüística, Historia de las mentalidades, Literatura, etc.).<sup>18</sup> Desde un enfoque específicamente sociolingüístico podemos reseñar las publicaciones de las profesoras de la Historia de la Lengua Cristina Taberner Sala y Amparo Ricos Vidal que han examinado la amplia variedad de blasfemias, injurias, juramentos, palabras vedadas y maldiciones presentes en los procesos del Santo Oficio.<sup>19</sup> Estas obras nos han inspirado en la realización de un catálogo de blasfemias, a través del cual puede comprobarse cómo ha influido la política confesionalizadora postridentina en la evolución del lenguaje.

### **c) La blasfemia y la historiografía inquisitorial clásica: entre ortodoxia y heterodoxia**

Dice Javier Pérez Escohotado, autor de la obra *Sexo e Inquisición en España* (1998), en la que dedica un capítulo al análisis de la “blasfemia sexual”, que los investigadores del Santo Oficio “pasan por el tema como gato que huye del fuego”.<sup>20</sup> Ciertamente la afirmación de Pérez Escohotado es correcta. En una España recién salida de una dictadura

---

Universidad de Alicante, Alicante, 2004; Enrique Álvarez Cora, “La teoría de la blasfemia en Castilla”, *Initium: Revista catalana d'història del dret*, n.º. 17, 2012, pp. 345-388.

<sup>17</sup> Francisco Tomás y Valiente analiza la causa inquisitorial de un personaje sin gran relevancia histórica, concretamente el caso de un artesano (Alonso de Alarcón) que fue procesado por la Inquisición por el delito de blasfemia; con el objetivo de examinar las diferentes fases de un proceso inquisitorial. Véase: Francisco Tomás y Valiente, “El proceso penal”, *Historia 16*, n.º. extra 1, 1986, pp. 15-28. Véase también el estudio de los historiadores del derecho Juan Antonio Alejandro y María Jesús Torquemada: *Palabra de hereje. La Inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998.

<sup>18</sup> Michèle Guillemont, *Recherches sur la violence verbale en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (aspects sociaux, culturels et littéraires)*, tesis de doctorado, Universidad de París III, París, 2000, 2 vols.

<sup>19</sup> Véase: Cristina Taberner Sala, “Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII”, *Revista de Lexicografía*, n.º. 16, 2010, pp. 101-122; Amparo Ricos Vidal, “De injurias y blasfemias. Insultos y otros actos descorteses en los procesos inquisitoriales de los siglos XVI y XVII”, en Carmela Pérez-Salazar Resano, Cristina Taberner Sala y Jesús María Usunáriz (coords.), *Los poderes de la palabra. El impropio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*, Peter Lang, Nueva York, 2013, pp. 231-244.

<sup>20</sup> Javier Pérez Escohotado, *Sexo e Inquisición en España*, Temas de hoy, Barcelona, 1998, p. 228.

con un régimen nacional-católico pocos se atrevían a escribir sobre unos actos del habla tan desvergonzados. Como decía Ricardo García Cárcel en 1976 “las blasfemias no necesitan transcripción de su contenido. Generalmente incidían sobre la Virgen María alcanzando niveles de grosería irreproducible”.<sup>21</sup>

Por otra parte, el objetivo principal de los primeros estudios del Santo Oficio era analizar la actividad procesal y la cuantificación de delitos y penas. Tal como resalta el investigador onubense Manuel Peña “a los historiadores de la Inquisición les ha interesado el delito o el pecado desde la óptica de la sanción”. Entre sus propósitos no estaba el conocimiento e interpretación de las blasfemias y las proposiciones en el contexto de la vida cotidiana.

Henry Charles Lea, representante de la historiografía liberal norteamericana, a principios del s. XX, no dio demasiada importancia a las proposiciones heréticas. Definió a estas como expresiones “atolondradas o irreflexivas, proferidas en cólera o broma, por ignorancia o descuido”.<sup>22</sup> Mientras que en relación a la blasfemia, manifiesta que la masa de cristianos viejos era “una población enteramente ortodoxa en lo íntimo de su corazón”, atribuyendo las injurias a Dios simplemente al “carácter colérico del español”, sin duda una visión un tanto tópica.<sup>23</sup>

En el marco de lo que se ha calificado como el *boom* de los estudios inquisitoriales, en las décadas de los 70, 80 y principios de los 90, los estudios realizados sobre los tribunales de distrito se acogieron a los dos grandes modelos interpretativos dominantes en la época: unos siguieron los axiomas ideológicos de la Historia de las mentalidades y otros se adscribieron al socio-cuantitativismo. Los primeros adoptaron las teorías de la “pedagogía del miedo” y del “control social”, que tienden a sobreestimar la influencia del Santo Oficio sobre la vida de los españoles y reconocer una escasa capacidad de actuación a los sujetos en el destino de sus vidas<sup>24</sup>, hasta el punto de dibujar una atmósfera asfixiante

---

<sup>21</sup> Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Península, Barcelona, 1976, p. 204.

<sup>22</sup> Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983, vol. III, p. 521.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 743.

<sup>24</sup> Manifiesta Bartolomé Bennassar que “la sutil difusión del miedo entre las capas del cuerpo social, en sus más diversas formas, añadimos, permitió a la institución materializar su finalidad primordial, de donde cobraba toda su razón de ser. Nos referimos a la lucha contra cualquier manifestación de disidencia, a la perfecta adhesión de la colectividad a una específica construcción política, ideológica y religiosa, avivada por el estímulo contrarreformista y en la cual el enaltecimiento del catolicismo se convertía en una maniobra medular para el fortalecimiento estatal”. Cfr. Bartolomé Bennassar, “Modelos de mentalidad inquisitorial:

de la que no podía escapar ningún individuo<sup>25</sup> y que incluso se considera que moldeó el carácter nacional.<sup>26</sup> Esto ha llevado a algunos historiadores a considerar que la Inquisición triunfó en la inoculación del “virus del miedo y del temor”, hasta el punto que consiguió disminuir de forma considerable las blasfemias y las opiniones “erróneas” sobre asuntos de carácter religioso.<sup>27</sup> Otro grupo de estudios se centró en el estudio de los tribunales en sí mismo: estructuras, funcionamiento y, sobre todo, actividad represiva a partir del análisis cuantitativo de las víctimas del Santo Oficio y con escaso acercamiento cualitativo.<sup>28</sup> En general, los estudios sobre la Inquisición de aquellas décadas, no se interesaron por el estudio de la vida cotidiana.

Jaime Contreras ofrece una interpretación más compleja en su excelente análisis del tribunal inquisitorial de Galicia, aunque fuertemente influida por la Historia de las mentalidades. En su estudio propone la existencia de una mentalidad campesina opuesta

---

métodos de su pedagogía del miedo”, en Ángel Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, Ariel, Barcelona, 1984*, pp. 174-182. Véase también: Bartolomé Bennassar, “La Inquisición o la pedagogía del miedo”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 94-125.

<sup>25</sup> Dice Ángel Alcalá que la extensión de la jurisdicción inquisitorial a la más mínima disidencia “hacia permeable a ella prácticamente el más íntimo rincón de la intimidad humana. Percatarse de este hecho equivale a comprobar la omnipresencia del entramado policial del Santo Oficio en los aspectos básicos de la convivencia social española a lo largo de tres largos siglos, y su importancia a la hora de evaluar los cauces más potentes y persistentes de moldeamiento de los modos de ser nacionales”. Ángel Alcalá, “La Inquisición y la sociedad española”, en Pedro González García (coord.), *La Inquisición (catálogo de exposición)*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1982, pp. 51-73 (p. 58).

<sup>26</sup> Esta opinión ya era mantenida por el propio Henry Charles Lea que dice: “se llegó entonces a imprimir en la mente de todo español la conciencia de la necesidad de ser cauto, que dejaría su marca en el carácter nacional” (Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición...*, p. 521). Esta idea ha sido desarrollada posteriormente por José Luis Abellán. Este dibuja una imagen un tanto simplista de España en la siguiente publicación: “La persistencia de la «mentalidad inquisitorial» en la vida y la cultura española contemporánea, y la teoría de «las dos Españas»”, en Ángel Alcalá et al., *Inquisición y mentalidad inquisitorial...*, pp. 542-554. Este considera que la “mentalidad inquisitorial” pervivió en la “derecha intolerante y salvaje” que imponía su modelo de pensamiento desde los púlpitos, con instrumentos como los sermones.

<sup>27</sup> Un buen ejemplo de la aplicación de la teoría del control social y de la pedagogía del miedo puede verse en el siguiente capítulo: Jaime Contreras, “Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio...” (concretamente en el subapartado “Las heterodoxias populares: las exigencias de la contrarreforma...”, pp. 604-611.) Este autor defiende, pese a que es consciente de la burocratización del tribunal y de la sedentarización de los inquisidores en el siglo XVII, que la Inquisición tuvo éxito en la inoculación de un cierto virus del miedo y temor, lo que explicaría en parte el descenso de las “heterodoxias populares” en los registros inquisitoriales

<sup>28</sup> Así se refleja en el siguiente estudio: Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Cataluña: el Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*, Arcano, Toledo, 1990, pp. 213-303; y en otras publicaciones de este autor: *La Inquisición en Albacete*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1985, pp. 57-87; *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1986, pp. 215-224; *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1986, pp. 133-145.

a los modos de comportamientos urbanos.<sup>29</sup> Por otra parte define dos mundos diferentes y prácticamente aislados, que se concretan en la cultura escrita característica de las élites (representada en su investigación en los inquisidores); y en la cultura popular oral, compartida por el pueblo. No obstante, Contreras reconoce ciertas influencias culturales entre ambas, tomando como base los postulados de la obra de Mijaíl Batjín y su concepto de circularidad cultural. Sobre las proposiciones heréticas perseguidas por la Inquisición, leídas desde la concepción del concepto de cultura expuesto, dice que “no se trata de creencias formuladas con conciencia explícita de heterodoxia, sino formulaciones realizadas en función del contexto sociocultural campesino que las provoca; contexto diferente y distinto del oficial y donde apenas se conocen las formulaciones éticas y morales derivadas del dogma eclesiástico”.<sup>30</sup>

El modelo interpretativo de la historia de las mentalidades francesas también es aplicado por Isabel Testón Núñez en su observación de las “desviaciones y malformaciones de las conductas existentes en la sociedad extremeña”, en base al análisis de creencias y ritos supersticiosos, blasfemias, proposiciones y actos sacrílegos en el siglo XVII.<sup>31</sup> Para conocer cómo influyen los axiomas de esta tendencia historiográfica en las explicaciones de esta autora, vamos a observar cómo interpreta el caso de Francisco Paz, pastor de Alcántara, denunciado por estas palabras:

Que no había Dios en el altar, y aunque decían que en la hostia consagrada estaba Dios, que no estaba ni bajaba en las manos del sacerdote (...) pues piensas tu que el vino que levanta en el cáliz es otra cosa que vino?, pues no

---

<sup>29</sup> En este sentido, plantea una distinción entre la blasfemia urbana y la rural. La primera se caracteriza por su fuerte erotización y por ser expresión del lenguaje rabeliano de la plaza pública, del cual participa la plebe urbana, vagabundos, hombres aventureros, soldados, etc. Mientras que la segunda es de una notable simplicidad, fruto de la quietud pasiva y profunda de la aldea rural. Véase: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, pp. 665 y ss.

<sup>30</sup> *Ibidem...*, p. 555. Contreras seguía en ese momento el concepto de cultura popular vigente en la historiografía y que posteriormente ha sido ampliamente debatido y redefinido por Roger Chartier. Véase: “«Cultura popular»...”, pp. 43-62. Este concepto de “cultura popular” trasnochado podemos encontrarlo expresado en la obra clásica de Peter Burke sobre la cultura popular. Se consideraba a la cultura popular y la cultura de las élites como compartimentos independientes, aunque las élites podían participar de la primera. En 1978 Peter Burke se expresaba de la siguiente manera: “En 1500, la cultura popular era una cultura de todos; una segunda cultura para los más instruidos, y la única para el resto. Sin embargo, en 1500, y en la mayor parte de Europa, el clero, la nobleza, los mercaderes, los de profesiones liberales –y las esposas de todos ellos- habían abandonado la cultura de las clases más bajas, de los que estaban separados –ahora más que nunca- por profundas diferencias en cuanto a la visión que tenían del mundo”. Peter Burke, *La cultura popular...*, p. 376.

<sup>31</sup> Isabel Testón Núñez, “Conducta religiosa e irreligiosidad: el caso extremeño durante el siglo XVII”, en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, vol. IV, pp. 581-596 (p. 584).

lo es, pues se lo bebe y lo mete en el cuerpo, ni la torta que levanta cuando dice misa no es más que pan que también lo come y lo mete en el cuerpo; que Dios no baja al altar ni a las manos del sacerdote, que se queda en el cielo (...)

Señala Isabel Testón que ante los inquisidores alegó “(...) qué él es ignorante rústico (...) porque vivía en los montes y no había sido educado en materia de religión”. Los jueces inquisitoriales creyeron a este hombre y mandaron “(...) que procure ser instruido en las cosas de Nuestro Señor (...)”. En buena medida, Isabel Testón utiliza los mismos argumentos expuestos por los reos ante los ministros del Santo Oficio como defensa de sus palabras heterodoxas para construir su propio discurso historiográfico. Piensa Testón que “la base de estas desviaciones era el desconocimiento de los conceptos fundamentales del catolicismo por parte de unos individuos a los que no había llegado el proceso de cristianización o lo había hecho de forma defectuosa” y que “se trataba de errores propiciados por la ignorancia y falta de formación religiosa”. Incluso defiende que “el desconocimiento del dogma movía al hombre extremeño a realizar acciones irreverentes”.<sup>32</sup> En definitiva, se nos presenta una imagen un tanto pasiva de los sujetos y se les desposee de iniciativa propia. ¿No revelarían quizás las palabras de Francisco Paz más que ignorancia, una resistencia a creer un pensamiento impuesto o unas ideas propias en temas de religión?

Los estudios que se adscribieron a la Historia de las mentalidades llegaron a dos conclusiones generalmente. La primera: el control social ejercido por el Santo Oficio, a través de la pedagogía del miedo, fue muy efectivo e incluso contribuyó a crear una “mentalidad inquisitorial”, que ha marcado la vida de los españoles prácticamente hasta la actualidad. La segunda: la población en los inicios de la Edad Moderna estaba escasamente cristianizada y contaba con una cultura casi pagana. Por tanto, concluyeron que los delitos de palabra, como la blasfemia o las proposiciones, se debían a la ignorancia en temas de religión. En resumen, estas investigaciones, en buena medida por estar sustentadas en la Historia de las mentalidades, ofrecieron unas interpretaciones estructurales de la sociedad, que tienden a ocultar la complejidad cultural que caracterizaba a la Edad Moderna, como han demostrado los recientes estudios de la vida cotidiana. Además hay que tener en cuenta que todas estas hipótesis se construyeron

---

<sup>32</sup> Véase: *Ibídem*, pp. 590-591.

exclusivamente sobre la base de las fuentes inquisitoriales. A partir de los estudios de Adriano Prosperi y Federico Palomo, entre otros autores, se ha puesto de manifiesto que otros agentes confesionales como los párrocos locales o los misioneros de interior cumplieron una importante labor en el disciplinamiento de la lengua a partir de medios más persuasivos como la predicación o la confesión. Estas producciones historiográficas han permitido entender mejor el papel que tuvo la Inquisición en los procesos de confesionalización y han permitido valorar con mayor precisión su capacidad de influencia.

Otros estudios realizados en las décadas de los 70, 80 y 90 tenían como único objetivo cuantificar los delitos y las penas impuestos por los inquisidores con el propósito de analizar la actividad procesal de cada uno de los tribunales de distrito. Las blasfemias y las proposiciones se convirtieron en un número más a analizar, pero sin entrar en el análisis cualitativo del contenido o los contextos en los que se producían. Los estudios de Iñaki Reguera y Antonio Bombín sobre la Inquisición en el País Vasco, la monografía que dedica Stephen Haliczer al Santo Oficio de Valencia, la publicación de Manuel Aranda sobre el tribunal de Canarias, la homónima de Marina Torres Arce sobre la Inquisición de Logroño y los diversos libros escritos por el diplomático Juan Blázquez Miguel sobre la actividad procesal de este tribunal en diversas regiones españolas (Murcia, Albacete, Castilla-La Mancha y Barcelona) siguen un esquema organizativo similar. Los acusados por los delitos de blasfemia y proposiciones son clasificados por grupos sociales o sectores económicos y tipos de penas impuestas. Además llevan a cabo estos autores un análisis de la distribución temporal de la actividad represiva del tribunal y algunos como Iñaki Reguera citan cuáles eran las proposiciones más representadas en los procesos inquisitoriales.<sup>33</sup> Algunas de estas publicaciones se adscribían a la “tesis de

---

<sup>33</sup> Véase: Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco: el Tribunal de Calahorra, 1513-1570*, Txertoa, San Sebastián, 1984, pp. 166-175; Antonio Bombín Pérez, *La Inquisición en el País Vasco: el tribunal de Logroño, 1570-1610*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997, pp. 143-157; Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia (1478-1834)*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1995, pp. 467-473; Marina Torres Arce, *Un tribunal de fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos del Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2002, pp. 100-113; Marina Torres Arce, “El control inquisitorial de la palabra y la superstición a fines del Antiguo Régimen”, en Tomás A. Mantecón Movellán (coord.), *Batjín y la historia de la cultura popular...*, pp. 241-255; Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Albacete...*, pp. 53-87; Juan Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia...*, pp. 215-223; Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha...*, pp. 133-156; Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Cataluña...*, pp. 213-237.

la pedagogía del miedo”, formulada por Bartolomé Bennassar, sin llegar a cuestionarse esta hipótesis interpretativa.<sup>34</sup>

Otras monografías sobre los tribunales de distrito inquisitoriales, aunque también tienen entre su principal interés la cuantificación de los delitos, proponen aproximaciones más cualitativas. Flora García Ivars sigue los pasos de los autores que hemos analizado en el párrafo anterior, pero también dedica un apartado al estudio de las dos proposiciones más perseguidas por la Inquisición de Granada: “es mejor el estado de casado que el de religioso” y “la simple fornicación no es pecado”.<sup>35</sup> Jean Pierre Dedieu agrupa a los procesados por los delitos de palabra del tribunal de Toledo en base a las siguientes clasificaciones dicotómicas: ámbitos cultos o populares, hombres y mujeres, jóvenes y viejos; y además ordena las proposiciones heréticas de forma temática.<sup>36</sup> Ángel de Prado Moura cuantifica las blasfemias y las proposiciones del Tribunal de Valladolid entre 1700 y 1820 en función de la condición social de los reos y estudia la evolución temporal de la represión. A imitación del estudio de Jaime Contreras sobre el Santo Oficio de Galicia, De Prado categoriza las proposiciones en torno a tres grandes bloques: las dirigidas contra el dogma, contra la Iglesia e Instituciones y las de contenido erótico-sexual.<sup>37</sup> En definitiva, su investigación ofrece una propuesta más completa, porque va más allá del simple conteo de causas y propone un conocimiento de las palabras que condenaron los inquisidores.

También queremos reseñar que algunos investigadores del Santo Oficio, pese a su voluntad esencialmente cuantitativa, han ofrecido pequeñas interpretaciones personales acerca del significado del lenguaje blasfemo. Algunos autores opinaban que estas palabras eran proferidas por incivilizados o perturbados. Por ejemplo, Marina Torres Arce indica que las blasfemias y las proposiciones se produjeron “en conversaciones o comentarios nacidos de la ignorancia, el delirio o la inestabilidad mental”.<sup>38</sup> En cambio,

---

<sup>34</sup> Véase por ejemplo: Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad...*, p. 471.

<sup>35</sup> Flora García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819)*, Akal, Madrid, 1991.

<sup>36</sup> Jean Pierre Dedieu, *L' administration de la foi: Inquisition de Tolède, XVIe-XVIIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989, pp. 304-307. Este mismo autor ha realizado un estudio específico dedicado a analizar el disciplinamiento del lenguaje por parte de la Inquisición. Véase: Jean Pierre Dedieu, “El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española...*, pp. 208-230.

<sup>37</sup> Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1996, pp. 130-145.

<sup>38</sup> Marina Torres Arce, “El control inquisitorial de la palabra...”, p. 247.

otros investigadores sí han sabido reconocer unas ideas o pensamientos de cierta elaboración detrás de los delitos del habla. Afirmaba Ricardo García Cárcel en 1980 que “en general, destacan en las blasfemias y proposiciones de los valencianos cierta coherencia y lógica mental en base a criterios de orden muy pragmático y materialista. El pintoresquismo de las frases no contradice cierta madurez en el pensamiento”.<sup>39</sup>

Más recientemente, Michel Boeglin, en su estudio del Santo Oficio de Sevilla, se aleja de las tendencias interpretativas que han dominado las investigaciones sobre los tribunales de distrito inquisitoriales (mentalidades y cuantitativismo) y muestra un mayor interés por conocer los actos del habla blasfemos, en la línea de los estudios culturales. En ello debió influir el diferente contexto historiográfico en el que se desarrolló su investigación doctoral con la publicación de la tesis en el año 2001. El profesor límnense ha resaltado que la blasfemia “denota la existencia de una relación estrecha e íntima con los personajes sagrados”<sup>40</sup>; aunque también ha advertido que estas palabras podían “revelar un rechazo violento de un mensaje de la Iglesia mal aceptado”.<sup>41</sup> Como signo de resistencia también interpreta las proposiciones heréticas. Considera Boeglin que estas palabras podían reflejar ignorancia sobre el dogma católico, pero también podían ser la manifestación de la oposición a aceptar el mensaje de la Iglesia postridentina. Destaca que en la época se tendía a humanizar a las figuras divinas, por ello se rechazaba la virginidad de María o se mostraba gran cercanía con el diablo; mientras que se dudaba de ciertos aspectos del dogma católico como la transubstanciación o la singularidad del agua bendita.<sup>42</sup> Además documenta actitudes anticlericales, aunque, en su opinión, son pronunciadas por personas marginadas de la comunidad; mientras que considera que no se dan casos de incredulidad.<sup>43</sup> En resumen este historiador del Santo Oficio no considera que las blasfemias y las proposiciones de los procesados por la Inquisición sean simplemente fruto de la ignorancia y trata de descubrir qué ideas o pensamientos se escondían detrás de tales expresiones.

---

<sup>39</sup> Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1609)*, Península, Barcelona, 1980, p. 344.

<sup>40</sup> Michel Boeglin, *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla, 1560-1700*, ICAS, Sevilla, 2006, p. 231.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 200-207.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 207-214.



## d) Blasfemia e individuo: interpretaciones freudianas

Un modelo de interpretación singular del lenguaje blasfemo ha sido propuesto desde la Psicología, aunque presenta como veremos el mismo problema que las investigaciones planteadas desde la Historia de las mentalidades, la negación de la capacidad de razonamiento del sujeto. Amalio Calvo Díaz busca una explicación a los actos del habla blasfemos en el concepto de superego de Sigmund Freud.<sup>44</sup> Dice que en una sociedad hierocrática, cerrada y paternalista en lo religioso y en lo familiar, en la que Dios y el padre ejercen de modelo y los eclesiásticos como intérpretes ineludibles, la población muestra enormes dosis de irracionalidad, arcaísmo e infantilismo. Argumenta el investigador manchego que motivado por esta fuerte autoridad a la que se ve sometido el sujeto, este vive en una especie de adolescencia insumisa y una rebelión imposible. En este contexto, la blasfemia entraría dentro de la dinámica de “actos fallidos” de Sigmund Freud. Serían palabras dichas descuidadamente, de forma inadvertida. La propia represión genera agresividad oral, aunque la frecuente autoacusación de los sujetos ante la Inquisición, revela el éxito del mecanismo del superego.<sup>45</sup>

Maureen Flynn también buscó una explicación a las blasfemias en el ámbito del subconsciente.<sup>46</sup> Para ello analizó las injurias utilizadas por los tahúres en sus partidas de naipes para increpar a Dios. La investigadora estadounidense eligió premeditadamente estos casos porque en ellos se daban situaciones sociales en las que estaban presentes la tensión y la ansiedad; y por otra parte, se daban las circunstancias ideales para explorar las pulsiones inconscientes de la mente. Flynn recurrió a las teorías del antropólogo Lucien Lévy-Bruhl acerca de las tribus “primitivas” del Pacífico Oeste, África y Sudamérica. Este autor observó que los nativos no pensaban que los eventos catastróficos se explicasen simplemente por la fortuna; en cambio tenían asumido que realmente se debían a la intervención de fuerzas sobrenaturales superiores. Esto mismo ocurría en formas de entretenimiento como los juegos de azar, porque igualmente consideraban que

---

<sup>44</sup> El superego “es un agente interno de índole principalmente prohibitiva”. Se caracteriza por la auto-observación (conciencia de las acciones de uno mismo) y conductas de autocastigo (como consecuencia de complejos de inferioridad y culpabilidad inconsciente). Véase: Amalio Calvo Díaz, “Superego o Inquisición: la presión psicológica de la Inquisición”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, 1988, vol. VII, pp. 237-247 (pp. 238-239).

<sup>45</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 237-244.

<sup>46</sup> Maureen Flynn, “Betrayals of the Soul in Spanish Blasphemy”, en Alain Saint-Saëns (ed.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1991, pp. 30-44; Maureen Flynn, “Blasphemy and the play of anger in Sixteenth-Century Spain”, *Past and Present*, n.º 149, 1995, pp. 29-56.

el resultado final dependía de los dioses. Flynn ha argumentado que los españoles, al igual que los “primitivos” estudiados por Lévi-Bruhl, juzgaban el juego como un acto serio, incluso como un trágico acto religioso. Eran, según esta autora, momentos de una intensa experiencia mística porque en estas condiciones las personas sentían una conexión más inmediata con unos seres celestiales que tenían la suerte de los tahúres en sus manos. Los improperios que surgían en estas circunstancias son descritos, al mismo tiempo, por Flynn como “una forma de juego”.

Flynn confiere una explicación de carácter psicológico a las palabras de los jugadores. Para ello recurre a las tesis de Ana Freud acerca de la función que cumple el juego en los niños como una poderosa herramienta para hacer frente a eventos psíquicos potencialmente perturbadores. La investigadora estadounidense recoge a título de ejemplo el caso de un chiquillo de siete años de edad que tiene un padre autoritario, a quien transforma en un león hechizado para hacer frente al miedo y la intranquilidad que le provoca. En sus momentos de entretenimiento, el chico se imagina que hace escapadas con el animal, el cual asusta a todos aquellos que están en su camino, cumpliendo la función de un amigo fiel y protector.

La blasfemia, según Flynn, cumplía propósitos similares al citado león. Era, en su opinión, uno de los pocos medios de traslación a la fantasía que permanecía en la vida psíquica de los adultos en un período de autoritarismo religioso. Los insultos a Dios serían un medio para devolver el golpe a la fuente que ha provocado dolor y ha afirmado su dominio. En definitiva las blasfemias, según Flynn, eran breves fantasías de rechazo que cumplían, en el momento que eran pronunciadas, la función de lograr consuelo, sin expresar oposición directa al orden vigente.

### **e) Blasfemia y la tesis de la aculturación**

Los primeros estudios monográficos que se realizaron sobre la blasfemia se sitúan dentro del denominado paradigma de la aculturación, al que se adscriben las investigaciones de Jean Delumeau y sus discípulos. Todas las obras de este grupo de historiadores comparten dos tesis. En primer lugar, pensaban que los individuos en los inicios de la Edad Moderna desconocían las normas religiosas y de comportamiento más elementales; y por tanto, la blasfemia podía estar causada por una cristianización superficial y por la

incapacidad de los europeos para controlar sus impulsos. En segundo lugar, concedían una gran importancia al programa de aculturación y disciplinamiento que iniciaron las autoridades políticas y religiosas en el siglo XVI sobre las desviaciones religiosas. En sus análisis no llegaron a considerar la complejidad del proceso confesionalizador. Por ejemplo no valoraron la propia participación de los individuos, ya sea mediante autocoacciones y delaciones o el control ejercido por la comunidad a través de diversos medios.

Jean Delumeau opinaba que los europeos en los inicios de la Edad Moderna eran seres incivilizados, que carecían de la formación necesaria para poder controlar sus emociones. Pensaba este investigador francés que estas circunstancias favorecían que las personas experimentasen una importante inestabilidad psíquica. Esto se traducía en el paso, en cuestión de segundos, de exhibiciones de violencia a expresar muestras de arrepentimiento. De ahí, se derivaría la rapidez, en los momentos de cólera, para renegar de Dios, la Virgen o los santos. Y por otra, los instantáneos signos de remordimiento, como las miradas al cielo o los besos a una cruz dibujada sobre el suelo para pedir perdón.<sup>47</sup>

Elisabeth Belmas, discípula de Delumeau, apuntó en su tesis doctoral que el incremento de la actividad legislativa por parte de la monarquía francesa en los siglos XVI y XVII denotaba una creciente persecución sobre la blasfemia (sin distinguir en su discurso entre normas legales y práctica legal). Esta intensificación de la legislación revelaba, según Belmas, que el Estado estaba desarrollando una gran sensibilidad hacia las expresiones que contradijesen el orden divino, motivado por las crisis de la época. La investigadora francesa defendía que los reyes galos, por el miedo a un empeoramiento de la situación, se sentían obligados a perseguir la hechicería, la brujería y la blasfemia, con el objeto de reforzar la aculturación de una población superficialmente cristianizada.<sup>48</sup> Estas hipótesis proceden de la interpretación que realizó el investigador francés Robert Muchembled sobre la cultura europea en la Edad Moderna. Este concebía la “invención del hombre

---

<sup>47</sup> Véase la presentación que realiza a la siguiente obra que coordina: Jean Delumeau (ed.), *Injures et blasphemes*, Imago, París, 1989. Véase también: Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*..., pp. 618-619.

<sup>48</sup> Cfr. Elisabeth Belmas, *La police des cultes et des moeurs en France sous l'Acien Régime*, Thèse de 3ème cycle, Université Paris I, Paris, 1985 y Elisabeth Belmas, "La montée des blasphèmes à l'âge moderne du moyen age au XVIIe siècle", en Jean Delumeau (ed.), *Injures...*, pp. 13-33.

moderno”, como resultado de un proceso de aculturación que elimina entre otros comportamientos heterodoxos, el lenguaje blasfemo del habla de las personas.<sup>49</sup>

Todos los estudios planteados desde la Historia de las mentalidades presentan el mismo problema, fruto de su planteamiento metodológico. La aplicación de la categoría de lo “mental” al estudio de la población ha dado lugar a resultados extremadamente pobres e interpretaciones excesivamente genéricas. Peter Burke señala que los investigadores franceses de las “mentalidades colectivas” tienden a tratar las actitudes ajenas como si fueran homogéneas, sobreestiman el grado de consenso grupal en una sociedad del pasado y dejan escaso margen a la variación individual. Además no explican de forma satisfactoria el cambio a lo largo del tiempo, fruto de la adopción de la noción del “sistema de creencias”. Conciben a estos sistemas como si fueran autónomos, es decir tratan la relación recíproca de los pensamientos, excluyendo la relación entre creencias y sociedad; suelen establecer contrastes en base a términos tomados de la Antropología como “tradicional y moderna”, “primitiva y civilizada” o “prelógica y lógica”, lo que implica no reconocer una cultura en toda su complejidad.<sup>50</sup> En los análisis de las blasfemias esto da lugar a que confronten, por una parte, a una población superficialmente cristianizada, con creencias de reminiscencias paganas, a la que se le atribuye una escasa capacidad de actuación y una notable ignorancia por su escasa formación; y por otra parte, un estado empeñado en fortalecer su poder, que lleva a cabo un potente programa de aculturación con éxito. Se enfrentan dos realidades, que se consideran prácticamente como departamentos estancos y autónomos. Tal como resalta agudamente Ricardo García Cárcel a la Historia de las Mentalidades “se le reprocha su creencia en la autonomía y la inamovilidad de lo mental, su frivolidad metodológica y su aplicación ideológica muchas veces reaccionaria”.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Cfr. Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Culture et sensibilités en France du XVe au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris, 1988, pp. 76-82.

<sup>50</sup> Peter Burke, *Formas de Historia Cultural*, Alianza, Madrid, 2006, p. 207 y ss.

<sup>51</sup> Ricardo García Cárcel. “Historia de las mentalidades e Inquisición”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n.º. 18, 1990, pp. 179-190 (p.186).

## f) Blasfemia y la tesis de la civilización

David Nash ha desarrollado un estudio de largo recorrido de la blasfemia, que comprende desde la aparición de este concepto en el cristianismo hasta la actualidad.<sup>52</sup> En su investigación se vale del proceso de civilización de Elias y de la tesis de "surveillance" de Foucault para proponer su "modelo pasivo y activo" de la blasfemia.<sup>53</sup> Para Nash la persecución iniciada a finales de la Edad Media sobre las injurias a Dios, principalmente por las autoridades seculares, puede ponerse en relación con el esquema esbozado por Elias. El deseo de proteger a la comunidad, ante los peligros de disolución de la identidad y la inseguridad por la difusión de la herejía, explicarían el control que se ejercía sobre unas palabras que podían incitar el castigo divino sobre el conjunto de la población. Por otra parte Nash dice que el aumento de la vigilancia y control sobre las poblaciones, y por ende sobre la blasfemia, que se produce a finales del siglo XVII estaba asociado con una nueva concepción del poder y del gobierno, que buscaba el mantenimiento del orden. Según Nash, es lo que Foucault llamaba "surveillance", una actividad que no solo competía a los estados centralizados, sino que se reproducía a través de la estructura patriarcal de vigilancia. El final de la Edad Media y la Edad Moderna se encuadraban en el denominado "modelo pasivo de la blasfemia", período en el que la persecución de los delitos de palabra competía al Estado; mientras que a partir de la Ilustración surge, según Nash: "el modelo activo de la blasfemia", debido a que el Estado deja de vigilar los delitos de la lengua y quedan bajo el control de los creyentes. A partir de este momento, la población sería la encargada de demostrar los daños realizados sobre las creencias religiosas, ya que las autoridades no mantienen su antiguo rol policial sobre esta clase de violaciones de la norma. Las aportaciones de David Nash no son especialmente relevantes para nuestra tesis doctoral porque se mueven esencialmente en el plano filosófico o de las ideas. Nash trata de establecer una teoría interpretativa que explique las actuaciones coercitivas del Estado y la sociedad hacia la blasfemia desde la aparición de este concepto

---

<sup>52</sup> Para conocer el planteamiento de Nash, véase: David Nash, *Blasphemy in the christian world. A History*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 233 y ss.; David Nash, "Blasphemy and Censorship. The Historical Importance of Passive and Active Models", *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. XI, n.º. 1, 2013, pp. 1-12; David Nash, *Blasphemy in Britain and America, 1800-1930*, Pickering y Chatto, Londres, 2010, 4 vols. y particularmente el siguiente artículo en el que resume sus principales ideas: David Nash, "Analyzing the history of religious crime. Models of «passive» and «active» blasphemy since the medieval period", *Journal of Social History*, vol. XLI, n.º. 1, 2007, pp. 5-29.

<sup>53</sup> El uso de estas teorías resulta un tanto difuso en su discurso. Esta crítica es compartida por David Manning, que destaca la escasa base metodológica de las investigaciones de David Nash en la siguiente publicación: "Blasphemy in the Christian Idiom, 1500-2000", *The Historical Journal*, vol. LV, n.º. 3, 2012, pp. 883-897.

en el cristianismo hasta la actualidad, pero no aborda qué expresaban las blasfemias ni trata de observar los cambios que experimenta este lenguaje como consecuencia de las políticas de disciplinamiento y confesionalización.

Elisabeth Horodowich y Wietse de Boer sitúan sus estudios dentro del paradigma del proceso de civilización, aunque de una forma crítica. Elisabeth Horodowich pone en relación el programa de disciplinamiento del lenguaje desplegado por el Estado veneciano en la temprana Edad Moderna con el despliegue de la idea de civilidad por parte de las élites, siguiendo a Elías, Batjín y Foucault.<sup>54</sup> Los manuales de buenas maneras o de conversación dirigidos a la formación de la nobleza, la persecución de blasfemias, expresiones desvergonzadas e insultos (especialmente entre las clases bajas) y el control de los chismes y cotilleos formaban parte de un amplio programa político de las autoridades venecianas orientado al control del lenguaje. Todo esto se encuadra, según la autora, en un contexto específico de notable flujo social y demográfico. La llegada de numerosos inmigrantes causó ansiedad e inseguridad en la República de Venecia porque el desvergonzado lenguaje de los extranjeros era considerado la causa de las crisis económicas y políticas de la época. A su vez, señala Horodowich que esta serie de medidas de disciplinamiento formaban parte de una política global de “construcción del Estado Moderno”; y por tanto, el control y la regulación del lenguaje resultaban fundamentales para conseguir la uniformidad cultural y religiosa. En sus investigaciones esta profesora de la Universidad de Nuevo México concluye que en Venecia el proceso descrito por Elías no se desarrolló de un modo lineal, porque advierte la presencia de múltiples contradicciones y resistencias.<sup>55</sup> Cita por ejemplo, el caso de los insultos, que pese a la política civilizadora aplicada por el Estado, siguieron utilizándose y conformaban un anti-lenguaje, porque su uso suponía el incumplimiento de las reglas oficiales de comportamiento.<sup>56</sup>

Wietse de Boer, en su investigación sobre la implantación de la Contrarreforma en Milán a través del sacramento de la confesión, pone en relación las políticas pastorales del

---

<sup>54</sup> Véase: Elisabeth Horodowich, *Language and statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 14-15.

<sup>55</sup> Véase: Elisabeth Horodowich, *Language and statecraft...*, p. 207 y ss. Véase también: Elisabeth Horodowich, “Civic identity and the control of blasphemy in Sixteenth-Century Venice”, *Past and Present*, 2003, n.º. 181, pp. 3-33.

<sup>56</sup> Los gondoleros venecianos hacían uso de los insultos como un signo de identidad y además utilizaban estos como una forma de afirmar su poder ante otros oyentes. Véase: Elisabeth Horodowich, *Language and statecraft...*, p. 91 y ss.

cardenal Federico Borromeo con el proceso de civilización de Elias y el programa de disciplinamiento descrito por Oestreich y Reinhard.<sup>57</sup> A diferencia de Carlos Borromeo que promovió la coacción externa mediante medidas de control del cuerpo que se concretaban en las regulaciones sobre la vestimenta, los sentidos y el comportamiento público; el cardenal Federico fue más allá y trató que la sociedad interiorizara la idea de civilidad en el ámbito privado, impulsando estrategias más suaves de persuasión que implantaran la autodisciplina. En la aplicación de este programa resultó fundamental el control sobre el lenguaje, y concretamente sobre la blasfemia. Trató de difundir un modelo de conducta que sumaba las maneras de comportamiento, la moral cristiana y los valores de la educación humanística. En opinión de Federico Borromeo, el lenguaje era un reflejo de la forma de comportamiento general y de la capacidad de autodisciplina de los individuos; de ahí, la importancia de su regulación. Wietse de Boer reconoce que el proceso de civilización estuvo sujeto a regresos temporales, resistencias o diferencias de velocidad según las áreas geográficas; pero sobre todo destaca la necesidad de no ver la disciplina como un sistema de control eclesiástico de arriba-abajo relacionado con la modernización, sino como un fenómeno más complejo, en el que la disciplina era ejercida en varios niveles y con diferentes grados de eficacia.<sup>58</sup>

Los estudios de Susanna Burghartz y Heinrich R.Schmidt se han centrado en analizar el disciplinamiento de las proposiciones blasfemas en Zurich y Berna respectivamente. En ambos trabajos, centrados cronológicamente en finales de la Edad Media y principios de la Moderna, se subraya que no solo el Estado jugó un papel importante en la vigilancia sobre el lenguaje y resaltó que la comunidad también tuvo un papel fundamental en este proceso histórico.<sup>59</sup>

Las investigaciones de Elisabeth Horodowich, Wietse de Boer, Susanna Burghartz y Heinrich R. Schmidt nos resultan particularmente útiles para comprender en toda su dimensión el disciplinamiento del lenguaje blasfemo en la Edad Moderna. En primer

---

<sup>57</sup> Véase: Wietse de Boer, *The conquest of the soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*, Brill, Leiden, 2001, p. 148 y ss.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 170 y ss.

<sup>59</sup> Véase: Susanna Burghartz, *Leib, Ehre und Gut: Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zurich, 1990, pp. 134-137; Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion: Reformierte Sittenzucht in Berner Langgemeinden der Frühen Neuzeit*, G. Fisher, Stuttgart-Jena-New York, 1995 y Heinrich Richard Schmidt, "Emden est partout: Vers un modèle interactif de la confessionnalisation", *Francia*, n.º. 26, 1999, pp. 23-45. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, pp. 11-12.

lugar porque ponen de manifiesto que este tipo de expresiones orales no solo trataron de controlarse a través del Santo Oficio, sino que otras instituciones como la Iglesia jugaron un papel muy importante. En segundo lugar porque valoran la influencia de las élites en la difusión de unas formas de comportamiento acordes con sus ideales de civilidad. En tercer lugar porque tienen en cuenta el disciplinamiento horizontal ejercido por otros agentes confesionalizadores que actúan desde abajo. En cuarto lugar porque detectan que este proceso no fue uniforme, se adaptó a las circunstancias particulares de cada territorio y estuvo sujeto a resistencias o regresiones temporales.

### **g) Blasfemia y la Nueva Historia Cultural. La blasfemia como una forma de acción social**

Todas las investigaciones que hemos analizado hasta el momento cuentan con el problema de partir de unos planteamientos basados en el eje ortodoxia-heterodoxia, es decir, se interesan por conocer las normas impuestas y cómo las aplican las instituciones represoras o por estudiar el lenguaje blasfemo como delito o pecado. Estas publicaciones ofrecen interpretaciones realizadas desde la base de las normas religiosas y políticas, a las que se concede una importancia desmesurada para comprender la sociedad y la cultura de época moderna. Una correcta comprensión del lenguaje en la época moderna exige situar a este en su contexto, tal como hiciera Peter Burke. Este autor ha reflexionado sobre la importancia que juega el lenguaje en la vida cotidiana.<sup>60</sup> Sus reflexiones han servido de faro para muchos de los estudios que se han llevado a cabo posteriormente desde la Nueva Historia Cultural. En base a la asociación de las disciplinas de la Historia, la Lingüística y la Sociología propone cuatro ejes interpretativos: diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua; los mismos individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes situaciones; la lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se usa, nos da información sobre el individuo y su lugar en la sociedad; y en último lugar, la lengua modela la sociedad en la que se usa, es decir posee poder para controlar a individuos y grupos. En base a estas líneas metodológicas, planteó un pequeño estudio dedicado a la blasfemia. Concibió las injurias a los seres sagrados como unas ritualizadas formas de acción social que se expresaban a través de palabras. Estos

---

<sup>60</sup> Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa, Barcelona, 2001 (1ª edición 1993), pp. 11-49.



improperios dejaron de verse en relación a unas normas, y al mismo tiempo, se puso de manifiesto el poder de la palabra en la vida cotidiana.<sup>61</sup>

En torno a los ejes interpretativos citados y los postulados de la Nueva Historia Cultural se han configurado una serie de trabajos historiográficos que se sitúan entre una historia de las prácticas orales cotidianas y una historia de las prácticas religiosas cotidianas. El objetivo de estos estudios es valorar el poder que tiene la palabra en múltiples situaciones de la vida cotidiana, pero al mismo tiempo conectar estos pequeños actos con los grandes procesos históricos. Los historiadores que siguen estas tendencias historiográficas buscan conocer cómo afectan los procesos de confesionalización y disciplinamiento en el lenguaje de la población y detectar los cambios que se producen en el léxico a lo largo del tiempo. Tratan de entender cómo influye la aplicación de las normas religiosas sobre las relaciones cotidianas, por ejemplo en el desarrollo de discusiones sobre cuestiones de teología. Además tienen muy en cuenta el papel que juega la comunidad de creyentes en el control del lenguaje blasfemo. Todo ello sin olvidar la función que tiene la palabra en la vida cotidiana, a través del examen de sus diferentes usos. En definitiva, la Nueva Historia Cultural ofrece análisis mucho más ricos y poliédricos gracias a que concibe la blasfemia como una práctica de acción social.

Los estudios culturales conciben las prácticas orales blasfemas, irreverentes y heréticas como actos del habla, en la línea de la filosofía del lenguaje de John L. Austin y John Searle. En base a la teoría de estos autores, los actos del habla transmiten la intención del hablante (fuerza ilocutiva) y producen un determinado efecto en los oyentes (efecto perlocutivo). Las blasfemias, las injurias, las maldiciones, etc. no eran emitidas tan solo hacia los seres sagrados o los símbolos religiosos, sino que también se enunciaban contra las personas de carne y hueso, con el objeto de transmitir una determinada acción.<sup>62</sup>

Los actos del habla blasfemos han sido estudiados en el ámbito de la Historia cultural desde dos perspectivas. La primera concibe estas expresiones como parte del lenguaje secular, utilizado esencialmente en los conflictos de honor. Otros historiadores reconociendo la anterior interpretación, también se han interesado por conocer la

---

<sup>61</sup> Véase: Peter Burke, "Insult and blasphemy in early modern Italy", en Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 (1º ed. 1987), pp. 95-109.

<sup>62</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1971; John Searle, *Actos del habla: ensayo filosófico del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.

dimensión religiosa de este lenguaje y han observado, en algunos casos, muestras de resistencia hacia ciertos dogmas cristianos o comportamientos violentos hacia los ministros eclesiásticos. Mientras que otros investigadores que también siguen esta línea de trabajo han planteado una interpretación más provocadora y han visto en las proposiciones blasfemas muestras de escepticismo religioso y de dudas sobre ciertos aspectos de la fe.

Gerd Schwerhoff y Javier Villa-Flores han estudiado esencialmente el componente secular de este lenguaje. El autor alemán se centra en el análisis de la construcción teológica, la persecución legal y la práctica social de la blasfemia desde el siglo XIII hasta el principio del siglo XVI. En su investigación explora la documentación de tres ciudades: Colonia, Nuremberg y Basilea. Su modelo de trabajo ofrece la posibilidad de comparar estas tres entidades geográficas, aunque presenta dos limitaciones: se excluye al territorio rural y utiliza tan solo una representación de las fuentes disponibles, por la amplitud de las mismas.<sup>63</sup> Schwerhoff plantea que la blasfemia era esencialmente un insulto profano. Considera que este tipo de expresiones orales formaban parte de una cultura masculina de la violencia y que las injurias a Dios eran utilizadas para atacar a un adversario en el contexto de un conflicto de honor. Además resalta que se utilizaban con una función teatral. Los individuos trataban a las fuerzas celestiales con falta de respeto o de forma obscena como una muestra de resistencia ante los hombres y ante Dios, una forma de no mostrar miedo ante oponentes más poderosos. No obstante, no considera la blasfemia como un insulto usado solo entre los hombres, la ofensa también podía dirigirse a Dios (en el contexto de la pérdida de una cosecha, en una mala mano de cartas o por la muerte de un amante). Pero considera el historiador alemán que estas expresiones no mostraban una falta o ausencia de fe (salvo casos excepcionales), sino que realmente revelaban la importancia de la religión en la vida cotidiana.<sup>64</sup>

Javier Villa-Flores centra su análisis en el México colonial y se vale principalmente de fuentes inquisitoriales.<sup>65</sup> Concibe la blasfemia como una manifestación del poder verbal en múltiples situaciones sociales. Desde la base de los postulados de la Sociolingüística,

---

<sup>63</sup> Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2005. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 13.

<sup>64</sup> Véase también: Gerd Schwerhoff, "Horror Crime or Bad Habit? Blasphemy in Premodern Europe, 1200-1650", *Journal of Religious History*, vol. XXXII, n.º. 4, 2008, pp. 398-408 (pp. 405-407).

<sup>65</sup> Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, 2006, pp. 3-19

Villa-Flores plantea que existía un uso del lenguaje blasfemo en función de los lugares, propósitos y situaciones a las que se enfrentaban las personas. Un lenguaje que no solo se dirigía hacia las deidades del panteón cristiano, sino también hacia una audiencia de carne y hueso. Bajo esta premisa analiza las prácticas orales cotidianas en interrelación con los patrones de clase, género y raza, con el objeto de poner en conexión estas expresiones con los ámbitos en que se producen; y al mismo tiempo valorar la influencia de las instituciones represoras. El investigador mexicano observa en su estudio que hombres<sup>66</sup>, mujeres<sup>67</sup> y esclavos<sup>68</sup> empleaban el lenguaje blasfemo para diferentes usos sociales en función de las circunstancias particulares que viven estos grupos en su vida cotidiana; y por otra parte analiza la sobreabundancia de este tipo de expresiones en ciertos lugares como las casas de juego y trata de buscar una explicación al uso de estas prácticas orales en este espacio concreto.<sup>69</sup> Fruto de este estudio Villa-Flores concluye que la blasfemia era un lenguaje de violencia, un lenguaje dotado de fuerza social, expresado ante una audiencia como muestra de desafío a los guiones sociales de dominación articulados en términos de clase, raza y género.<sup>70</sup>

Las investigaciones realizadas sobre las prácticas orales blasfemas de Portugal y de la América portuguesa también se han centrado en el componente secular o profano de este lenguaje. Geraldo Pieroni vincula estos actos del habla con la sociabilidad masculina propia de espacios como la taberna, el cabaret o las casas de juego. Este autor resalta que este lenguaje formaba parte de la cultura de algunos sectores laborales específicos (marineros, carreteros, soldados, etc.). Concluye este investigador que las blasfemias no podían considerarse un desvío consciente del dogma católico, sino que simplemente eran consecuencia de circunstancias particulares, casi siempre ligadas a un estado psicológico asociado al furor.<sup>71</sup> Juliana Beatriz Almeida circunscribe su investigación a la América portuguesa y centra su análisis en los improperios contra la Virgen María. Opina esta historiadora que estas blasfemias eran un signo de la proximidad con la religión católica y que “representaban una faceta de la vivencia íntima de la fe”. Argumenta esta idea en base a que los santos eran intermediarios en la vida cotidiana de las personas y que podían

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 37-76.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 104-126

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 127-147.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 77-103.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 148-155.

<sup>71</sup> Geraldo Pieroni (org.), *Boca maldita. Blasfêmias e sacrilegios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*, Paco editorial, Vianerelo-Jundiá (Brasil), 2012, p. 40 y ss.

despertar tanto sentimientos de cólera como de gratitud. En su investigación destaca un aspecto singular, la mayoría de las injurias dirigidas contra la Virgen fueron pronunciadas por cristianos nuevos. A partir de esta evidencia, se plantea la posibilidad de que la blasfemia sirviese como espacio de resistencia, aunque no llega a fundamentar esta teoría ni a tratarla con profundidad.<sup>72</sup>

El trabajo de Alain Cabantous presenta un enfoque más completo sobre la blasfemia que el de los estudios citados.<sup>73</sup> Su monografía se organiza en torno a dos grandes ejes: el análisis de la norma (jurisdicción civil y eclesiástica, así como su tratamiento por la Teología); y por otra parte, el estudio de la práctica social de la blasfemia, con el objeto de examinar el amplio espacio que ocupan estos actos del habla entre la norma y la libre capacidad de elección de los individuos. Su investigación tiene un carácter notablemente ambicioso: el estudio del lenguaje blasfemo en el mundo occidental desde el siglo XVII hasta el siglo XIX. Esto le enfrenta con el problema de la amplitud geográfica y cronológica, que trata de resolver a través del uso de fuentes secundarias. Por tanto, sus conclusiones son más especulativas que las de otros estudios de base regional, mucho más sólidos. Cabantous, al igual que otros historiadores, reconoce el componente secular de este lenguaje y vincula la blasfemia con la violencia verbal. Considera que era un lenguaje utilizado para el asalto al honor personal y la anulación de la distinción social, posición y reconocimiento del otro, es decir supone una expresión de absoluto desafío. Por otra parte, tiene en cuenta la dimensión religiosa de este lenguaje.<sup>74</sup> Considera que la blasfemia no tiene que ser necesariamente la expresión de un sentimiento religioso negativo, sino que puede entenderse como una aproximación errónea a las creencias religiosas fruto de la ignorancia o simplemente como una indiferencia a ciertos aspectos del dogma religioso.<sup>75</sup> En opinión de este historiador francés, muchas de las blasfemias quizás puedan interpretarse como una expresión de anticlericalismo, como una forma de “resistencia cultural” a las nuevas ambiciones espirituales de la Iglesia: el nuevo estatus dado a días santificados (Domingo y festividades religiosas) y a los espacios sagrados (iglesia y cementerio); así como a la mayor separación entre lo divino y lo profano,

---

<sup>72</sup> Juliana Beatriz Almedia de Souza, “La virgen blasfemada: intermediación cultural y catolicismo en la América portuguesa (siglos XVI y XVII)”, *Prohal monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. I., 2008, pp. 1-24.

<sup>73</sup> Véase Alain Cabantous, *Blasphemy. Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 108 y ss.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 182 y ss.

extendida e instrumentalizada por los párrocos.<sup>76</sup> Finalmente Cabantous concluye que la blasfemia evolucionó a lo largo de la Edad Moderna fruto de las políticas de aculturación, pasando de ser una muestra de la heterogeneidad cultural de una sociedad en la que se mezclaba lo divino y lo humano, a ser un lenguaje de ambientes marginales.<sup>77</sup>

En España, en los estudios sobre la blasfemia destacan las investigaciones de Martí Gelabertó (circunscritas al ámbito catalán) y de Jesús María Usunáriz (sobre el ámbito geográfico del tribunal inquisitorial de Logroño). El primero ha publicado una serie de artículos en los que explora el tema de la blasfemia desde diversas perspectivas: el análisis de la represión sobre los pecados de la lengua desde diferentes jurisdicciones (civil, eclesiástica e inquisitorial)<sup>78</sup>; el estudio del programa de disciplinamiento cultural promovido por las diferentes instancias de poder mediante la aplicación de la pedagogía del terror (a través del uso de sermones o literatura religiosa)<sup>79</sup>, o a través de las ceremonias de expiación pública<sup>80</sup>; la exploración del origen y significado de las expresiones orales blasfemas antropomórficas, características de Cataluña<sup>81</sup> y la investigación acerca de los usos de la blasfemia en su práctica social cotidiana.<sup>82</sup> Gelabertó considera que la blasfemia forma parte del lenguaje corriente utilizado en lugares de intensa sociabilidad vecinal como tabernas o casas de juego. En su opinión se blasfema en accesos de cólera relacionados con juegos de dados o naipes, en celebraciones festivas acompañadas de alcohol o para mitigar las aflicciones personales ante las penalidades cotidianas que impone la vida diaria.<sup>83</sup> El autor catalán ha llegado a plantearse si pueden observarse muestras de ateísmo en las expresiones orales blasfemas, fruto de la influencia de la herencia cultural judía y árabe, pero concluye que “el léxico blasfemo significado en ciertas expresiones orales ateístas, respondería, probablemente,

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 188 y ss.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 193 y ss.

<sup>78</sup> Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, “Legislación y justicia contra blasfemos. (Cataluña, siglos XVI-XVII)”, *Hispania Sacra*, vol. LXIV, n.º. 130, 2012, pp. 525-564.

<sup>79</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “No tomarás el nombre de Dios en vano. Blasfemia y castigo divino en Cataluña (siglos XVI-XVIII)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, n.º. 23, 2010, pp. 153-180.

<sup>80</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “Blasfemia y expiación pública. La oralidad de la exclusión social (siglos XV-XVII)”, *Brocar*, n.º. 39, 2015, pp. 39-63.

<sup>81</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “Cuerpo y blasfemia en Cataluña (siglos XV-XVIII)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVIII, n.º. 1, 2013, pp. 99-123.

<sup>82</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “Inquisición y blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII”, *Pedralbes*, n.º. 28, 2008, pp. 651-675; Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII”, *Ilu. Revista de Ciencias de la Religión*, n.º. 19, 2014, pp. 93-115.

<sup>83</sup> Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, “Inquisición y blasfemias...”, pp. 651-675.

más al sentido común de la cultura popular y a los arrebatos de cólera incontrolados de la gente que a razonamientos con base intelectual cristiana o herederos de otras confesiones religiosas”.<sup>84</sup>

El profesor de la Universidad de Navarra Jesús María Usunáriz ha realizado un pequeño estudio sobre los actos del habla blasfemos que sigue los planteamientos del historiador francés Alain Cabantous.<sup>85</sup> En su opinión, la blasfemia era “una muestra de la cercanía de lo sagrado, y, por tanto, del papel determinante de la divinidad en todos los actos de nuestras vidas. En definitiva es un reconocimiento del poder de Dios, una de las manifestaciones, de carácter negativo, de la religión cristiana; otra forma de demostrar que se cree en Dios, un síntoma, de que Dios está presente en el alma humana”.<sup>86</sup> Usunáriz no observa actitudes de escepticismo religioso en las injurias a Dios, aunque sí encuentra expresiones anticlericales, al igual que Cabantous. En su opinión, la blasfemia se utilizaba principalmente en dos coyunturas: en momentos de ira y de chanza. Los insultos a los seres sagrados son interpretados por este profesor navarro como “una muestra de violencia verbal”, que forma parte del “ritual de agresión”. Además dice que era un “lenguaje festivo o carnavalesco” que surgía en situaciones propicias. En definitiva considera que las proposiciones blasfemas eran un recurso habitual en el habla cotidiana, al cual se recurría por costumbre, bajo ciertos estados de ánimo y en ciertos espacios /ambientes.<sup>87</sup>

El conjunto de estudios analizados hasta ahora se centran en examinar los usos seculares del lenguaje blasfemo. En ellos se destaca que se utilizaba principalmente en espacios de sociabilidad masculina como parte del “ritual de agresión”, como un acto de acción social para expresar desafío o afrenta ante otros. Estas investigaciones también aprecian la fuerza verbal de estas prácticas orales y su empleo como una forma de resistencia ante cualquier elemento represor. Además, algunos autores valoran la posibilidad de que un pequeño porcentaje de estos actos del habla reflejen un rechazo a las imposiciones religiosas, aunque atribuyen estos casos a la incomprensión de ciertos elementos del

---

<sup>84</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas...”, p. 120.

<sup>85</sup> En su pequeño estudio se interesa por conocer cómo y dónde se blasfemaba, los grupos sociales entre los que estaba más representada esta práctica oral, se pregunta por las razones que llevan a los individuos a injuriar a Dios y analiza los procesos de disciplinamiento del lenguaje. Véase: Jesús María Usunáriz, “Verbum maledictionis. La blasfemia y el blasfemo de los siglos XVI y XVII”, en Rocio García Bourrellier y Jesús María Usunáriz (eds.), *Aportaciones...*, pp. 197-221.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 208.

dogma (causado por una indebida instrucción) y a la existencia de una corriente de anticlericalismo.

Otra serie de autores llevan a cabo una interpretación alternativa y consideran que en algunas prácticas orales blasfemas pueden detectarse indicios de una corriente de escepticismo religioso o de incredulidad.<sup>88</sup> Esta es la tesis apuntada por John Edwards en un controvertido estudio que hace uso de un libro de declaraciones ante la Inquisición de Soria y Osma, fechado entre 1486 y 1502.<sup>89</sup> Las expresiones de “irreligión” recogidas en esta fuente habían sido atribuidas a conversos en estudios anteriores, pero Edwards piensa que muchas actitudes materialistas, de escepticismo religioso y de anticlericalismo presentes en esta documentación eran de cristianos viejos. Considera el autor que este tipo de manifestaciones heréticas estaban presentes en toda Europa y que salían a la luz en momentos de persecución de las ideas religiosas contrarias al dogma.<sup>90</sup> Algunos historiadores, como Henry Kamen en los años 80’s, explican esta realidad en base a que la religión de la gente era tan solo una capa, un barniz.<sup>91</sup> En cambio, piensa Edwards que esta visión no tiene en cuenta las enseñanzas sobre temas religiosos en época medieval y

---

<sup>88</sup> Este es un tema que ha atraído la atención de la historiografía desde fecha temprana. Lucien Febvre se planteó a través del análisis de la obra de Rabelais si podía existir el ateísmo en el siglo XVI, pero concluyó que las personas carecían en ese momento del “utillaje mental” necesario para formular un ateísmo bajo las concepciones contemporáneas de este concepto. Véase: Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Akal, Madrid, 1993 (1º ed. 1942).

<sup>89</sup> El significado de estas expresiones orales ha generado un acalorado debate. Véase: John Edwards, “Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500”, *Past and Present*, nº. 120, 1988, pp. 3-25; John Sommerville, “Religious faith, doubt and atheism”, *Past and Present*, nº. 128, 1990, pp. 152-155 y John Edwards, “Faith, Doubt and Atheism: Reply”, *Past and Present*, nº. 128, 1990, pp. 155-161. John Sommerville plantea que los casos citados por Edwards revelan ignorancia de la doctrina cristiana o son manifestaciones ridículas de anticlericalismo o blasfemias y defiende que la tesis de Febvre aún sigue vigente. Edwards niega que desacredite la tesis de Febvre, piensa que sus planteamientos son correctos; pero cree en la existencia de la duda junto a la fe. Expone que los materiales encontrados en Soria no deben concebirse como “payasadas primitivas”. Piensa Edwards que para comprender adecuadamente estas expresiones no debemos interpretarlas desde los planteamientos desarrollados por la filosofía occidental desde Descartes, y particularmente desde la filosofía lingüística de Ludwig Wittgenstein, que han supuesto, en su opinión, una enorme barrera en el camino de etnógrafos, antropólogos e historiadores sociales que tratan de comprender la experiencia religiosa de los siglos pasados. En definitiva, resalta Edwards que debemos entender estas expresiones orales desde las formas de expresión de la época, no desde nuestros parámetros actuales de comportamiento.

<sup>90</sup> Edwards cita una serie de estudios que documentan actitudes similares en otros puntos de Europa en época medieval. Véase: Walter L. Wakefield. “Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century”, *Medievalia et Humanistica*, nº. 4, 1973, pp. 25-35 (pp. 26-30, 33); Rosalind y Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages, 1000-1300*, Thames and Hudson, London, 1984, pp. 94-102; Jean Duvernoy (ed.), *Le register d’Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers, 1318-1325*, É. Privat, Toulouse, 1965, vol. I, pp. 40-122, 123-127, 177-322, 331-333, 350-369, vol. II, pp. 235-40, 255-63; Grado G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Claudiana, Turín, 1977, pp. 8, 20-41. Citado en: John Edwards, *Faith and Doubt...*, pp. 21-22.

<sup>91</sup> Esta crítica es dirigida por Edward contra Henry Kamen, quien recoge esta opinión en su obra: *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Indiana University Press, London and Bloomington, 1985, p. 199. Citado en: John Edwards, *Faith and Doubt...*, p. 23.

considera que las ideas que documenta no se pueden considerar como “atrasadas” en términos de comprensión religiosa y sofisticación, sino como avanzadas desde un punto de vista teológico o filosófico.<sup>92</sup>

Henry Kamen, en trabajos posteriores, ha matizado su propia posición y también considera que algunas expresiones blasfemas son un indicio de las dudas o la incredulidad de ciertos sectores de la población hacia el dogma católico. Opina que no puede utilizarse el concepto de “irreligión”, porque prácticamente todo el mundo participaba de algún modo en los rituales y actitudes de su comunidad, es decir casi todos seguían la “religiosidad exterior”. No obstante, considera Kamen que “la disidencia respecto a las creencias recibidas era siempre algo muy extendido”. Aunque no se trataba de una disidencia sistemática, categorizable como “herejía”, sino “de una disidencia parcial”, que puede ser considerada “duda” o “incredulidad”.<sup>93</sup> Apunta Kamen que muchas de estas actitudes más que a la ignorancia o herejía como podían expresar los clérigos, se debían a la razón. En su estudio documenta escepticismo hacia el más allá, dudas sobre los milagros y sentimientos que iban más allá del anticlericalismo. Además manifiesta que las palabras expresadas por algunas personas ante la Inquisición indicaban hostilidad hacia la disciplina o el dogma de la Iglesia. Aunque como bien resalta el hispanista británico resulta difícil cuantificar la extensión de estas prácticas, o en ocasiones, conocer si se debían simplemente a la rabia del momento o eran pensamientos verdaderos.<sup>94</sup>

Una tesis opuesta a la de Kamen, y más cercana al planteamiento de Edwards, es esbozada por el profesor de la Universidad de Birmingham Nicholas Griffiths.<sup>95</sup> Mantiene que el programa de adoctrinamiento religioso tridentino influyó sobre la población, pero no consiguió los objetivos que se propuso y realmente reforzó las desviaciones religiosas, en lugar de eliminarlas. Al contrario de Kamen que resta importancia a la influencia de la norma en la vida cotidiana de la gente, Griffiths resalta precisamente que la imposición del dogma católico es la que favoreció la aparición de formas de escepticismo religioso o de interpretaciones personales de la religión. Manifiesta Griffiths que las actitudes y expresiones presentes en las blasfemias y las proposiciones eran especialmente aquellas

---

<sup>92</sup> Véase: John Edwards, *Faith and Doubt...*, pp. 23. 24 y 25.

<sup>93</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad...*, p. 83.

<sup>94</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 76-145.

<sup>95</sup> Nicholas Griffiths, “Popular Religious Scepticism and Idiosyncrasy in Post-Tridentine Cuenca”, en Leslie Twomey y Robert Hooworth-Smith (eds.), *Faith and Fanaticism: Religious Fervor in Early Modern Spain*, Ashgate, Aldershot, 1997, pp. 95-123.



que se inculcaban en la doctrina tridentina (la Eucaristía, la Partenogénesis y la Resurrección). De ahí que este historiador británico no interprete muchas de estas prácticas orales, al contrario que otros investigadores, como formas de resistencia, hostilidad o de agresión hacia el dogma católico, sino como muestras de desinterés o indiferencia. En opinión de este autor, expresiones materialistas como “no me verás mal pasar en este mundo que en el otro no me verás penar” o “no hay más que nacer y morir” podían ser indicios de un entendimiento filosófico alternativo de la vida opuesto a la norma dominante. Por otra parte, indica que algunos individuos singulares condenados por pronunciar proposiciones heréticas muestran una considerable independencia de pensamiento, habilidad para la especulación y una gran fuerza en su exposición. Sus palabras eran una combinación de escepticismo e interpretaciones imaginativas. Además resalta Griffiths que estas actitudes y expresiones no revelaban ignorancia del dogma, porque los sujetos defendían con vehemencia sus ideas ante la Inquisición. Por tanto concluye el investigador británico que blasfemias y proposiciones heréticas eran fruto del programa de formación tridentino y que las dudas sobre ciertos aspectos de la fe estaban extendidas, lo que explicaría la indulgencia de los inquisidores en este tipo de casos.

En su estudio Griffiths trata de poner en valor expresiones orales como blasfemias y sobre todo proposiciones heréticas; palabras que en su opinión han sido pasadas por alto por los historiadores al considerarlas casos aislados en los márgenes de la experiencia religiosa o meras curiosidades, interesantes como anécdotas, pero poco significativas o representativas. Asimismo, Griffiths se cuestiona la interpretación dada por la mayoría de los autores que han estudiado la blasfemia. Se plantea que si las personas son capaces de expresar sus dudas sobre aspectos del dogma católico en momentos de ira, por qué no van a ser capaces de expresar este tipo de opiniones en otro momento. No obstante, apunta que esto se debe a que estos trabajos se han centrado exclusivamente en la blasfemia, excluyendo de su interpretación las proposiciones heréticas.<sup>96</sup>

Stuart B. Schwartz propone una interpretación provocadora de las actitudes de escepticismo religioso.<sup>97</sup> Se propone a partir del análisis de expresiones como “cada uno se salva en su ley” la construcción de una historia de la tolerancia desde abajo. Plantea Schwartz en su monografía que las ideas de tolerancia que caracterizan a la civilización

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 98-102.

<sup>97</sup> Véase: Stuart B. Schwartz. *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Akal, Madrid, 2010.

occidental y que surgen principalmente en ambientes letrados en los siglos XVIII y XIX, tienen un origen popular y muy anterior. Este historiador estadounidense expone que fruto de la historia de contacto entre las tres religiones en el ámbito ibérico se desarrollaron ideas de relativismo religioso; y a partir de ahí, sugiere que muchos sujetos se replantearon el carácter dogmático y ortodoxo de la doctrina y se mostraron escépticos sobre los misterios de la religión católica. Todo ello lleva a plantear a Schwartz que estas actitudes de tolerancia social estaban muy extendidas en la Edad Moderna.

Los estudios que hemos examinado se caracterizan por estudiar el lenguaje blasfemo en tan solo una dimensión, la secular o la religiosa. Es decir una serie de autores (Javier Vila-Flores, Gerd Schwerhoff, Martí Gelabertó, Geraldo Pieroni, Juliana Beatriz Almeida, Alain Cabantous y Jesús María Usunáriz) se han centrado en analizar las blasfemias en relación a los pequeños conflictos de la vida cotidiana. Estos han podido comprobar que este lenguaje se usaba principalmente como un insulto profano en espacios de sociabilidad masculina o también como manifestaciones de resistencia ante cualquier tipo de imposición, no necesariamente religiosa. Otros autores (John Edwards, Henry Kamen, Nicholas Griffiths y Stuart B. Schwartz) se han centrado en analizar la vertiente religiosa de este lenguaje. Han indicado que algunas proposiciones blasfemas no tenían porqué ser simples insultos o bromas y podían ser expresiones de duda o escepticismo sobre el dogma católico.

La investigadora suiza Francisca Loetz ha realizado sin duda el trabajo más completo sobre las prácticas orales blasfemas.<sup>98</sup> Esta autora se propone una tarea tan ambiciosa como llevar a cabo una historia de la religiosidad en Zurich sobre la base del análisis de estas expresiones orales. La monografía de Loetz se organiza en torno a dos grandes ejes: por una parte, se pregunta cómo teólogos, autoridades eclesiásticas y civiles tratan el problema de la blasfemia, en sus respectivas funciones; y por otra parte, analiza la blasfemia como práctica social y observa qué función y efecto tenía la norma en la vida cotidiana.<sup>99</sup> Este planteamiento le permite introducirse en los debates más candentes de

---

<sup>98</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009.

<sup>99</sup> Bajo esta premisa Loetz se pregunta que nos dicen las blasfemias acerca de los blasfemos: ¿Estaban tomando un legado de tradiciones heréticas? ¿manifiestan ciertas formas de sociabilidad que incluyen el uso espontáneo del lenguaje? ¿son enfurruñados inconformistas que pronuncian a través de expresiones individuales (desarrolladas de forma autónoma) sus propias convicciones? *Ibidem*, pp. 1-55.

la Historia Moderna en los últimos 30-40 años: “disciplinamiento”, “confesionalización”, “aculturación”, “autoregulación comunal”, “cultura de élites vs cultura popular”, etc.

Loetz tiene una visión crítica del proceso de disciplinamiento social, tal como lo describía Gerhard Oestreich. Opina que la estigmatización de los blasfemos depende en gran medida del soporte popular y del control social horizontal. Se opone al modelo de aculturación, tal como lo concibió Delumeau y los miembros de su proyecto de investigación. Comprueba en su estudio que los individuos no presentaban una cristianización superficial, porque debatían sobre temas de fe y de doctrina, aunque reconoce la existencia de diferentes grados de cristianización. Critica igualmente la interpretación "alien" de la cultura popular, es decir la atribución de un carácter autónomo a la misma; y por otra parte, pasivo, ante las imposiciones culturales. Loetz también refuta la tesis de la civilización propuesta por Elias, ya que no evidencia que los sujetos aprendan a controlar sus afectos por la introducción de temas taboo. Piensa la historiadora suiza que la blasfemia no surgía de "incivilizados" debido a que los hablantes tenían sus propias reglas de comunicación.<sup>100</sup>

Francisca Loetz aparta su interpretación de la blasfemia de los grandes paradigmas historiográficos del control y del disciplinamiento, y plantea su estudio en el ámbito de la acción social. Enmarca su estudio dentro de la historia cultural alemana, principalmente sigue las teorías de Ute Daniel, Martin Dinges y Robert Scribner. Ute Daniel defiende un "hermeneutic or symbolic turn" en la historiografía y considera que los sujetos no actúan como miembros de un colectivo (clase social/ grupo social/género, etc.) que determina sus actuaciones. En su opinión cada individuo forma las condiciones para construir su propio mundo.<sup>101</sup> Para Daniel la cultura es "a system of collective construction by means of which people define reality".<sup>102</sup> Martin Dinges propone a "history of everyday culture". En contraposición a la visión tradicional de la historia social que ve a los individuos como objeto de las estructuras, Dinges tiene una visión más dinámica de la cultura y rechaza el concepto de “habitus” de Bourdieu. Francisca Loetz resume de esta forma los postulados de Dinges:

---

<sup>100</sup> Véase: *Ibidem*, p. 23 y ss.; p. 271 y ss.

<sup>101</sup> Decía Daniel "understanding something historically in the hermeneutic sense means placing historical phenomena as meaning-giving, as interpretations of self and world on the part of historical subjects, in the historical context in which they first become apparent as answers to questions". Ute Daniel, "Historie un Hermeneutik: Zu Gerchichte und Gegenwart ciner turbulenten Beziehung", *Handlung, Kultur, Interpretations*, n.º. 5, 1996, p. 142. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 31.

<sup>102</sup> Ute Daniel, *Historie...*, p. 72. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 32.

Action does not simply "function" according to latent laws of "capital", he suggests; neither can it be pressed into a congruent system. On the one hand, actions contains unconscious components and unintended consequences; on the other hand, an action does not necessarily lead to specific consequences. Dinges sees action does not necessarily lead to specific consequences. Dinges sees action as a spectrum of "styles of behaviour", i.e. relatively stable behaviours of individuals, groups or societies, relating to a specific problem. The "style" is marked, consciously or unconsciously, by the economic and social condition as well as acquired cultural options of the time. The behaviour, however, is in the end dominated by the "decisions" of the actors. "Lifestyles" may be interpreted as the relatively stable result of decisions made by individuals or groups on the basis of options offered by society, whereby individuals do not have absolute freedom in the decisions they make.<sup>103</sup>

Robert Scribner es el tercer autor al que recurre Francisca Loetz. Este historiador alemán critica la división existente entre la cultura de las élites y la cultura popular, y prefiere hablar de sistemas complejos funcionales (functional wholes) y de variantes de una cultura común. Según Scribner "culture is not only multivalent, but also involves complex processes of inculcation, appropriation, competition, assimilation or rejection of any given set of cultural values or practices".<sup>104</sup>

Sumando las teorías de Dinges, Daniel y Scribner, Francisca Loetz propone el siguiente concepto de cultura: "a set of behavioural decisions, to some extent open to change, which subjects make on the basis of social, economic, political and other contingencies and by means of which they communicate with each other concerning their world. The relative freedom to change their behaviour in a variety of directions, which also means interacting with other subjects, results in a construction of social reality that is not free of internal contradictions, nor does it involve linear, purposeful change". Desde este esquema metodológico, Francisca Loetz concibe las proposiciones blasfemas como actos del habla que evidencian la forma que tenían las personas de entender su mundo. Además tiene en

---

<sup>103</sup> Martin Dinges, "Alltagskulturgeschichte", pp. 191, 198 y 199. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 33-34.

<sup>104</sup> Robert W. Scribner, "Is the History of Popular Culture Possible?", *History of European Ideas*, nº. 10, 1989, p. 182. Citado en: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 34-35.

cuenta que son proferidas en el marco de unas normas existentes, pero que no determinan necesariamente la acción social de los sujetos.<sup>105</sup>

La autora revela que la blasfemia como práctica de acción social tenía usos muy variados y pone de manifiesto la necesidad de analizar el contexto en el que eran pronunciadas estas palabras para su correcta comprensión. Al igual que Schwerhoff y otros autores citados destaca que las injurias a Dios eran utilizadas como un insulto en conflictos de honor: se empleaban para amenazar, impresionar o humillar al adversario. Por otra parte, indica que este lenguaje podía ser una forma de insubordinación, es decir la expresión de una protesta política ante las autoridades. Cumplían esta función porque los improperios contra lo sagrado eran una falta de respeto contra unos agentes del orden que tenían la obligación de reprimirlas. Además expone que la blasfemia también se usaba como muestra de la potencia intelectual personal, en el contexto de la sociabilidad masculina que se daba en espacios como la taberna. Plantea la autora que los sujetos disputaban sobre asuntos religiosos para mostrar sus conocimientos eruditos ante otros o simplemente por el placer de la provocación.

Las disputas sobre “asuntos teológicos” llevan a la autora a plantearse la posibilidad de que algunos individuos tuvieran dudas acerca de la fe. Loetz detecta una notable variedad de casos distintos: individuos que simplemente muestran ignorancia o confusión sobre ciertos aspectos del dogma; bromistas que buscan divertirse disputando sobre temas religiosos; otros se mueven en un espacio que bordea la herejía, debido a que ofrecen interpretaciones propias en discusiones sobre asuntos teológicos; y finalmente cita el caso de aquellos que expresan actitudes racionalistas y se cuestionan los aspectos más incomprensibles del cristianismo. En sus reflexiones finales concluye que la sociedad de época moderna estaba profundamente permeada por el pensamiento religioso. A pesar de que los sujetos podían llegar a debatir sobre algunos aspectos del dogma e incluso cuestionarse algunos de sus principios, Loetz piensa que los habitantes de Zurich no podían escapar del marco cultural de la religión cristiana. Dice la investigadora suiza que a través de las blasfemias se podía expresar la no existencia de Dios, pero realmente no había ateístas. Es reseñable del estudio de Francisca Loetz la amplitud de interpretaciones ofrecidas del lenguaje blasfemo, aunque en ocasiones plantea la existencia de demasiadas categorías de blasfemos, quitando espacio a una mayor reflexión, que sin duda hubiera

---

<sup>105</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 35.

enriquecido su investigación.<sup>106</sup> No obstante, su estudio es un importante ejemplo a seguir porque su propuesta de trabajo nos ofrece las claves para conocer tanto la dimensión secular como religiosa del lenguaje blasfemo; y por tanto, nos aporta las ideas necesarias para interpretar adecuadamente las blasfemias y las proposiciones que hemos extraído de las fuentes inquisitoriales.

### ***A modo de conclusión***

La oralidad, en su vertiente transgresora (insultos, injurias, blasfemias, maldiciones, denuestos, palabras malsonantes o heréticas, etc.), ha sido estudiada desde múltiples disciplinas: Historia de las Ideas, la Filosofía, el Derecho, la Lengua, etc. A nosotros nos interesan primordialmente los estudios que se han enmarcado en los paradigmas historiográficos analizados en el capítulo 2, por la evidente relación con la Historia Cultural. En primer lugar, hemos valorado las investigaciones realizadas por los historiadores de la Inquisición debido a que los archivos de este tribunal componen la fuente principal de nuestra tesis doctoral. La mayoría de las publicaciones sobre el Santo Oficio siguieron los paradigmas historiográficos dominantes en las décadas de los 70, 80 y 90 (período en el que se concentraron la mayoría de las obras sobre esta institución): el cuantitativismo o la tesis de la aculturación. Estas investigaciones analizaron las blasfemias y otros actos verbales transgresores desde la óptica del delito o de la sanción. Los historiadores de la Inquisición solo se preocuparon por contabilizar los delitos del habla o por comprenderlos en el contexto de los procesos de aculturación que desplegaron la Iglesia y el Estado tras el Concilio de Trento. Algunos de ellos, influidos por la Historia de las mentalidades, centraron sus estudios en analizar el disciplinamiento del lenguaje llevado a cabo por los inquisidores, pero no trataron de comprender el papel de la palabra en la vida cotidiana.

Los primeros estudios específicos sobre los delitos de la lengua se acogieron a los paradigmas del control (la tesis de la aculturación o de la civilización); y presentaron a los blasfemos como ignorantes, que presentaban una conducta pecaminosa por simple desconocimiento de las normas religiosas; o como seres incivilizados, que injuriaban el nombre de Dios en incontables ataques de ira, achacables a la falta de educación, y por

---

<sup>106</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 57-244.

tanto, a la carencia de recursos para controlar los impulsos más primarios. Algunos estudios más recientes, como los de Elisabeth Horodowich o Wietse de Boer, también se han acogido a estos paradigmas del control, pero han ofrecido unas interpretaciones más ricas; la primera ha destacado que estos procesos no tenían un carácter teleológico; el segundo ha reseñado su vertiente pedagógica.

Las historias de las blasfemias más recientes (Alain Cabantous, Javier Villa-Flores y Francisca Loetz) han analizado las imprecaciones, los insultos, los denuestos, las injurias y las maldiciones contra los seres sagrados o los símbolos y dogmas religiosos como “actos del habla”, es decir como prácticas de acción social. Estos autores han destacado el poder de agencia de los sujetos en la vida cotidiana; y por tanto, han propuesto una nueva forma de interpretar las palabras transgresoras. Aunque han ofrecido significados divergentes acerca de las blasfemias y otras expresiones heterodoxas, hay que destacar la original perspectiva de trabajo de sus estudios; a la que adscribimos nuestra propia investigación.

## **REFLEXIONES FINALES BLOQUE I. METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA BLASFEMIA Y OTRAS PRÁCTICAS ORALES TRANSGRESORAS EN LA VIDA COTIDIANA**

La exposición de teorías y paradigmas historiográficos planteada en el primer capítulo y el examen de las distintas historias de la blasfemia efectuada en el segundo puede parecer en apariencia excesivamente larga. Pero considero necesario reflejar el recorrido que he llevado a cabo por una serie de teorías sociales y autores que han sido claves para la conformación de la Nueva Historia Cultural, ya sea por la reacción contra esta (marxismo y estructuralismo) y/o por los aportes que han realizado a esta corriente historiográfica. Asimismo he considerado fundamental observar cómo ha sido estudiado el tema de la blasfemia desde los diferentes paradigmas interpretativos para tener una base sólida desde la que construir mi propia investigación. Y no solo ello, sino reflejar el diálogo personal que he mantenido con las ideas de los diferentes autores consultados, ya que es un paso fundamental para pensar cómo articular una metodología para una historia de la blasfemia y de las prácticas orales transgresoras en la vida cotidiana

Como ya hemos observado la Nueva Historia Cultural ha cuestionado los denominados paradigmas del control (disciplinamiento social, confesionalización, aculturación o civilización) que tanto éxito tuvieron en la década de los 70's-80's en la historiografía. Pero debemos preguntarnos, si estos pueden ser realmente desechados como esquemas explicativos del evidente incremento del control sobre la blasfemia que se produce en la Edad Moderna. ¿Realmente hay que desecharlos como sugiere Francisca Loetz, debido a que en su opinión la estigmatización de los blasfemos depende más del soporte popular y del control social horizontal que de las instituciones perseguidoras? ¿Puede negarse la existencia del proceso de civilización descrito por Elias, ya que según Loetz los blasfemos no aprendieron a controlar sus afectos por la introducción de temas taboo? Estas ideas de Francisca Loetz quizás sean demasiado extremas. En mi opinión, presentan dos problemas: en primer lugar, prácticamente no tienen en cuenta el papel que ejercen las instituciones en el control de la blasfemia; y en segundo lugar, su rechazo a advertir la posible presencia de un proceso "civilizador" del lenguaje, reduce la posibilidad de



encontrar cambios en el lenguaje blasfemo como consecuencia del programa de aculturación que emprendieron las autoridades políticas y religiosas en la Edad Moderna.

Una aproximación crítica a los paradigmas del control, tal como hacen Elisabeth Horodowich y Wietse de Boer en sus respectivos estudios, puede ser la opción más interesante para interpretar el control que se ejerció sobre los actos blasfemos del habla durante la Edad Moderna. La Nueva Historia Cultural ha revelado la importancia de los sujetos como agentes de disciplinamiento y confesionalización, aunque sin olvidar el papel que también ejercieron las instituciones de poder en la difusión de las normas. En este sentido creo fundamental recoger el testigo de Federico Palomo que ha revelado en sus diversos trabajos cómo el concepto de disciplinamiento social se ha redefinido, y en la actualidad se subraya la importancia del "disciplinamiento horizontal", ya sea por la dimensión comunal y municipal de los procesos de disciplinamiento/confesionalización, como por la promoción que llevaron a cabo las autoridades políticas y religiosas de la participación activa de la población en estos procesos.

En los procesos de disciplinamiento de la blasfemia, hay que valorar el papel que jugó la sociedad a través de las delaciones y las autodelaciones a los tribunales de la Inquisición, mediante la participación en las Cofradías del Nombre de Dios o por medio de distintas fórmulas de participación activa promovidas por los misioneros. Sin tampoco perder de vista la influencia que ejercieron los sacerdotes mediante la confesión (sujeta a importantes cambios según la corriente moral dominante en cada momento) o mediante la enseñanza del catecismo; o la propia Inquisición mediante sus diversos instrumentos de coerción. En definitiva, quiero resaltar que para comprender la blasfemia y las prácticas orales transgresoras en el ámbito de la vida cotidiana es también necesario entender los procesos de disciplinamiento y confesionalización en toda su complejidad, estudiando las normas, cómo fueron aplicadas estas por parte de las instituciones políticas y religiosas, cómo los diversos agentes confesionalizadores (entendiendo estos en su sentido amplio: instituciones civiles y eclesiásticas, miembros de las instituciones, agrupaciones o asociaciones de laicos e individuos particulares que colaboran en la difusión de las normas) influyeron en el control ejercido sobre las palabras blasfemas y finalmente cómo fueron interiorizadas por los sujetos.

En segundo lugar nos planteamos el análisis de las blasfemias y otras expresiones transgresoras como "actos del habla" desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje de

John L. Austin y John Searle.<sup>1</sup> Las blasfemias y otras prácticas orales transgresoras no han sido concebidas en nuestro estudio como simples injurias o insultos emitidos contra un ser sagrado o un símbolo religioso, sino como las materializaciones de unas acciones a partir de unas manifestaciones verbales, ya sea la exhibición de una conducta agresiva, la expresión de resistencia a la dominación ejercida por una persona, grupo social, institución... o la realización de un acto supersticioso. Se trataba de unos actos con un carácter dramático, teatral. Esto nos remite al viejo debate presente en las Ciencias Sociales, de hasta qué punto el sujeto es libre para ejecutar una determinada acción o si estas están determinadas por las coacciones impuestas por las instituciones de poder o por la propia sociedad. Hemos observado entre los distintos teóricos sociales analizados que las posiciones son divergentes. El sociólogo francés Pierre Bourdieu ha propuesto el concepto de *habitus* para tratar de resolver este problema. Según este, los individuos tienen interiorizadas unas estructuras de pensamiento internas acordes a su procedencia social, que determinan sus comportamientos. La importancia concedida al símbolo por parte de la antropología de Clifford Geertz ha modificado esta visión estructuralista de la realidad. Desde entonces se considera que los sujetos tienen a su disposición una serie de repertorios simbólicos que utilizan de forma consciente para construir su mundo social. El polivalente Michel de Certeau es sin duda quién mejor ha expresado las posibilidades que ofrece esta nueva forma de interpretar la realidad, a través de los conceptos de estrategias y tácticas. Este concebía en su obra *La invención de lo cotidiano* a los consumidores como productores. No eran simples seres pasivos que eran dominados por el mercado, sino que construían su propia realidad a través de tácticas, con las que se apropiaban de las imposiciones y las reutilizaban en su propio beneficio. Desde esta perspectiva, la realidad más que reproducida, como defendiera Pierre Bourdieu, se piensa que era construida por los sujetos.

No obstante, el uso de los símbolos, como bien apuntaba el historiador de la vida cotidiana Manuel Peña, presenta notables riesgos: "lo simbólico sin lo real puede concluir en un discurso vacío y ahistórico, y lo real sin lo simbólico es una construcción parcial que, a la postre, acaba siendo ineficaz".<sup>2</sup> La representación debe estudiarse también como un hecho, como algo real. La interpretación de la vida cotidiana como una escenificación,

---

<sup>1</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabra...*; John Searle, *Actos del habla...*

<sup>2</sup> Manuel Peña Díaz, "La vida cotidiana en la Edad Moderna: disciplinas y rechazos", *Historia Social*, n.º. 66, 2010, pp. 41-56 (p. 42).

tal como hace Erving Goffman, ofrece las claves para interpretar correctamente la realidad, y resuelve el viejo debate determinismo vs libertad.<sup>3</sup> Goffman divide las interacciones cotidianas entre escenarios y bastidores, entre aquello que se expone públicamente y lo que se guarda en la privacidad. Reduce los individuos a actores que recurren a distintos repertorios de simbolizaciones en función de las ocasiones o situaciones que enfrenten (es decir, según el espacio, las personas presentes y las presiones o coacciones de instituciones, agentes confesionalizadores u otros individuos). Es una propuesta muy cercana a la historia de la relación entre lo privado y lo público formulada por Roger Chartier, a la que ya hicimos referencia.

¿Dónde reside la importancia de adoptar la escenificación o "el ocasionalismo", en palabras de Peter Burke, para interpretar las blasfemias como actos del habla? Tener en cuenta que las acciones sociales se adaptan a los espacios y situaciones que enfrentan los sujetos en la vida cotidiana, nos sitúa ante las tensiones entre las prácticas y las representaciones, y entre las prácticas y las normas. Pero hay que adoptar una prevención importante: las blasfemias y otras expresiones transgresoras del habla no solo deben entenderse como un producto simbólico, sino como un producto de la sociedad. Para ello proponemos analizar la relación existente entre las blasfemias y las identidades sociales; las blasfemias y los espacios y/o situaciones; las blasfemias y su capacidad de modelar la sociedad; y la relación entre el lenguaje blasfemo y la sociedad y/o cultura donde se producen. De esta forma podemos comprender mejor estas expresiones en el ámbito de la vida cotidiana.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Así lo defiende Peter Burke en su publicación *¿Qué es la historia cultural?* Este señala el auge experimentado por los estudios sobre la actuación o la vida como escenificación. Adopta el término "ocasionalismo", no para transitar del determinismo a la libertad individual, sino para aproximarse a la noción de respuestas flexibles en función de la "lógica" o la "definición de la situación". Véase: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural...*, pp. 114-121 y particularmente p. 120. Es la misma propuesta teórica aportada por el historiador onubense Manuel Peña Díaz. Este resalta que las pequeñas interacciones simbólicas cotidianas como las formas de hablar, de saludarse o de vestirse deben comprenderse en el ámbito de la vida cotidiana, aquel en el que las acciones de los sujetos se mueven entre los escenarios y los bastidores, entre la realidad que se expone y la que se oculta. Véase: Manuel Peña Díaz, "Conceptos y relecturas de lo cotidiano en la época moderna...", p. 11 y ss.

<sup>4</sup> Véase el capítulo 1 "La historia social del lenguaje" de la obra: Peter Burke, *Hablar y callar...*, pp. 11-45, que recoge una serie de interesantes propuestas para desarrollar una historia social del lenguaje. Son también fundamentales las reflexiones de Manuel Peña Díaz recogidas en la introducción y el primer capítulo "Formas de vida cotidiana" de su último libro, ya que ofrece las claves para comprender adecuadamente las posibilidades que ofrece la Historia de la Vida Cotidiana en el conocimiento de la realidad del pasado. Véase: Manuel Peña Díaz, *Historias cotidianas. Resistencias y tolerancias en Andalucía (siglos XVI-XVIII)*, Comares, Granada, 2019, pp. 1-33.

Pensemos en la relación entre blasfemias e identidades sociales. Es bien conocida la vinculación existente entre las blasfemias y la expresión/exteriorización de la masculinidad, porque generalmente tienen lugar en espacios de sociabilidad masculina y solían recurrir a ella los adolescentes como un signo de su entrada en la edad adulta. Resultaría relevante explorar hasta qué punto esta identificación entre los improperios a la divinidad y la masculinidad se cumple en la vida cotidiana; si existen ciertos grupos sociales que recurren a este lenguaje como signo de identidad, y hasta qué punto estas identidades son construidas por los propios sujetos o por los agentes de confesionalización con el objeto de desacreditar a los blasfemos. También habría que explorar si la blasfemia se usaba como medio para transgredir las identidades impuestas, ¿hacían uso las mujeres de las injurias a los seres sagrados como una forma de transgredir el ideal de decoro y modestia marcado por los humanistas y moralistas? A través de estos interrogantes nos acercaremos a la tensión existente entre prácticas y representaciones.

La segunda relación a explorar es entre blasfemias y espacios y/o situaciones. Esto se puede examinar respondiendo a dos preguntas ¿dónde se blasfema y por qué se blasfema? Debemos preguntarnos hasta qué punto las normas incidían en qué se blasfemase en ciertos lugares o que se blasfemase en función de las personas que estaban presentes en un determinado espacio. ¿Cómo influyeron inquisidores, misioneros y confesores en el control de este lenguaje? ¿Consiguieron disminuir su frecuencia de uso? ¿Reducieron su utilización a espacios íntimos o marginales? ¿Favorecieron que esta práctica se identificase con determinados grupos sociales? Este no debió ser un proceso lineal, y las fuentes inquisitoriales, pueden ser un buen testigo de la tensión entre normas y prácticas.

En tercer lugar analizaremos la relación entre blasfemia y su capacidad de modelar la sociedad. Primero, hay que valorar la posibilidad de la utilización de la blasfemia como un lenguaje de dominación. Debido al carácter transgresor de las injurias a Dios, hay que considerar su capacidad de imposición y control sobre el público receptor de estas palabras. En segundo lugar, hay que evaluar el potencial de este lenguaje para herir las sensibilidades religiosas o las normas de cortesía de ciertas personas y/o espacios. También debe explorarse su uso como lenguaje de resistencia ante imposiciones dogmáticas; o lenguaje de rebeldía ante las autoridades políticas o eclesiásticas. No obstante, como ya planteamos al analizar las críticas a la obra de James C. Scott debemos ser sumamente cautelosos a la hora de categorizar las prácticas que surgen en situaciones

de dominación o sumisión. Es necesario cuidar la precisión en la utilización del lenguaje; y por otra parte, saber reconocer si nos encontramos ante prácticas de resistencia, disidencia o de oposición.

En cuarto lugar, hay que valorar el lenguaje blasfemo como reflejo de la sociedad o de la cultura en la que se usa ¿Pertenece la blasfemia a un lenguaje contracultural que se diferencia del teóricamente lenguaje cortés de nobles y clérigos? ¿Se hablaba tan solo por ciertos grupos sociales y en unos determinados espacios? ¿Formaban parte las blasfemias y las maldiciones de una cultura supersticiosa, en la que la relación con Dios y otras figuras sagradas era mucho más cercana e íntima que la que marcaba la Iglesia tridentina? ¿Las injurias a Dios y otros símbolos religiosos eran la expresión de una visión antidogmática de la religión? ¿Pueden ser las blasfemias y otras expresiones heterodoxas del lenguaje manifestaciones de escepticismo o duda acerca de las creencias católicas? La aplicación de las ideas de Michel de Certeau y Roger Chartier sobre la apropiación de las imposiciones culturales nos permitirá conocer que reflejan las blasfemias y otras prácticas orales transgresoras acerca de la sociedad en que se usan.

La respuesta a los interrogantes que nos hemos planteado desde la Nueva Historia Cultural, y especialmente desde la microsociología de Erving Goffman, nos va a permitir estudiar y comprender los actos blasfemos del habla en toda su complejidad y profundidad. Desde esta perspectiva de análisis, podremos advertir la relación entre los comportamientos que se muestran entre lo público y lo privado, la tensión entre las prácticas y las representaciones y entre las prácticas y las normas. En definitiva, observamos la vida cotidiana en toda su complejidad, como un espacio y un tiempo en el que se cruzan las coacciones transgredidas y las libertades refrenadas.

Debido a las dificultades que encontraremos para interpretar y analizar los actos blasfemos del habla, no olvidemos que estamos analizando la palabra a través de las fuentes que se dedicaban a su represión (ya sean relaciones de causas inquisitoriales, obras de misioneros o manuales de confesores), nos valdremos del *Paradigma indiciario*, al que ya hicimos referencia al hablar de la corriente historiográfica de la microhistoria. Ante los datos incompletos o los silencios de las fuentes, es necesario que nos valgamos de nuestra pericia e intuición para completar los vacíos que nos encontremos durante nuestra investigación.

El recurso a la *Historia Comparada* con las historias de la blasfemia realizadas en Europa y América nos permitirá contrastar nuestras hipótesis con otros trabajos y observar las posibles similitudes y/o diferencias. Los estudios realizados en el Viejo Continente pueden servirnos para examinar las disparidades existentes entre los territorios de diferentes confesiones religiosas. Podemos comprobar cuál fue la incidencia de los procesos de disciplinamiento en diferentes áreas; y por otra parte, observar cómo influyó en la aparición de unos usos distintivos del lenguaje. Mientras que las investigaciones desarrolladas sobre el continente americano ofrecen la posibilidad de llevar a cabo interesantes comparaciones. Sobre todo hay que valorar si el carácter híbrido de la sociedad americana generó unas prácticas del habla distintivas y si las enormes jurisdicciones territoriales de las instituciones de poder provocaron una menor incidencia de los procesos de disciplinamiento del lenguaje.

# BLOQUE II. BLASFEMIA Y OTROS PECADOS DE LA LENGUA: ENTRE CASTIGO Y PERSUASIÓN

La división religiosa de Europa en varias confesiones religiosas aceleró el movimiento de reforma religiosa iniciado en la Iglesia cristiana desde época medieval. Luteranos, calvinistas, anglicanos y católicos, en su deseo de diferenciarse de sus rivales, precisaron claramente las características que les definían. A su vez, la adopción del principio *cuius regio, eius religio*, tras la firma de la Paz de Augsburgo (1555) entre Fernando I, en calidad de representante de Carlos V, y la Liga de Esmalcalda, dio lugar a que cada príncipe eligiese su confesión religiosa y que la impusiese a sus súbditos. En estas circunstancias, la religión aumentó su importancia como elemento definidor de la sociedad y adquirió, al mismo tiempo, una oficialidad más notable por la asociación que se produjo entre la Iglesia y el Estado. A partir de este momento, se inició en Europa un proceso histórico de larga duración que ha sido definido por los historiadores modernistas bajo los conceptos de *disciplinamiento social* y *confesionalización*, y que alude a la implantación de una religión dogmática por parte de las distintas Iglesias reformadas y la Iglesia católica, en colaboración con los poderes políticos.

Los historiadores coinciden en señalar que a inicios de la Edad Moderna una parte de los ciudadanos europeos vivía en un cristianismo supersticioso, opinión que era compartida por los religiosos de la época.<sup>1</sup> Las diferentes Iglesias reformadas, y la propia Iglesia

---

<sup>1</sup> Véase al respecto: Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973, p. 190 y ss.

El dominico Felipe de Meneses en *Luz del alma cristiana* (1555) afirmaba que la ignorancia religiosa estaba extendida entre miembros de diferentes estratos sociales: “Esta ignorancia, no solamente la hay entre la gente montañesa, bárbara, e inculta, sino también en la que presume de política, y tiene nombre de tal, y aun de hecho lo es: no solamente en la gente que carece de predicadores, sino en aquella donde hierve la doctrina, aunque no está que es tan necesaria: por no haber los que enseñan, y predicar, herido en esta vena donde depende de la salud de las almas cristianas: y en esta tierra no solo en las aldeas y pueblos pequeños; pero también en las ciudades y lugares populosos”; y además señala que la formación religiosa es notablemente deficiente y la mayoría de los cristianos no son capaces de responder adecuadamente acerca de la doctrina cristiana: “si le pedís cuenta y razón qué es ser cristiano, qué Dios adoran y creen, qué tal es, y qué condiciones tiene, qué ha hecho por ellos y qué esperan de él, y por qué leyes han de vivir, qué cosas han de creer, cuántas y cuáles son, no saben dar razón de ello, más que unos salvajes. Y si les preguntan así llanamente estas cosas apuntándoles en particular para que ya que no lo saben por número, orden, y concierto, a lo menos lo sepan en substancia: a dos palabras dicen tres disparates y herejías, aunque en ellos no son herejías, sino boberías y necedades.” Felipe de Meneses (Orden de Santo Domingo), *Luz del alma*

Católica, sobre todo, tras la celebración del Concilio de Trento, trataron de modificar esta realidad y pusieron un notable empeño en dotar de mayor dignidad a la religión y mejorar la educación religiosa de los fieles; y por tanto, marcar de forma más nítida la frontera entre lo sacro y lo profano, entre lo heterodoxo y lo ortodoxo. Para conseguir este objetivo la Iglesia católica llevó a cabo un ambicioso programa de reforma religiosa.

En primer lugar, se celebraron con cierta asiduidad concilios y sínodos para aplicar los decretos tridentinos; y a su vez, se instalaron nuevos instrumentos de control y adoctrinamiento o se mejoraron los ya existentes para asegurar su cumplimiento. La Iglesia se dotó de mayor dignidad, los templos se embellecieron y se dotaron con objetos litúrgicos de gran riqueza. Los propios párrocos recibieron una mejor formación y se les exigió que cumpliesen con unas ciertas reglas de decoro (utilización de unas determinadas vestimentas y prohibición de la participación en entretenimientos populares, tales como el juego o la visita a las tabernas). Aunque el aspecto más importante, y que más nos interesa, fue el programa de formación religiosa y de reforma de las costumbres impuesto a los fieles. Desde la implantación de los decretos tridentinos se va a exigir a la población que tenga unos conocimientos básicos de doctrina cristiana, que conozcan las oraciones básicas y que respeten la dignidad de la figura de Dios.<sup>2</sup> Debemos entender, en este contexto, la implantación de toda una serie de instrumentos por parte de la Iglesia Católica para controlar los denominados como "pecados de la lengua", entre los que se incluyen blasfemias, juramentos, maldiciones, proposiciones heréticas, etc. La obsesión de las autoridades religiosas por controlar la palabra de los fieles se explica por la necesidad de que respetasen los dos primeros mandamientos de la Iglesia Católica: "Amarás a Dios sobre todas las cosas" y "No tomarás el nombre de Dios en vano". Todo este proceso de control de la sociedad y de reforma de los fieles no fue homogéneo, ni tuvo resultados

---

*cristiana. Estudio preliminar y edición de Ismael Velo*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, p. 316.

Una opinión similar era defendida por Juan de Ávila en el *Memorial que dirigió al Concilio de Trento* (1561), en el que destacaba los numerosos errores que tenía la gente del vulgo acerca de la doctrina cristiana: "algunos de ellos han sido preguntados por el confesor qué cosa es la Santísima Trinidad, y responden que es la Virgen María; y otros, que es la santa madre Iglesia. Y, preguntados del Santísimo Sacramento del altar unos no saben qué responder, y otros responden que allí está el cuerpo de nuestro Señor; y, preguntándoles desde cuándo está allí o cómo responden que desde que se hace la hostia y está en el hostiario. Otros dicen otros desatinos, así cerca de la fe como de los mandamientos y de la doctrina cristiana. Especialmente están ignorantes acerca del sacramento de la penitencia e indispuestos para lo recibir; ni traen dolor de sus pecados ni examinan sus conciencias para se acordar de ellos; y, confesándose de año a año, se confiesan en un cuarto de hora; y aún esto ha de ser preguntándoles el confesor, porque ellos no se acuerdan de nada. (...)". Juan de Ávila, *Obras completas. Tomo II. Edición de Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp. 583-584.

<sup>2</sup> Jean Delumeau, *El catolicismo...*, p. 237 y ss.



inmediatos. Se fue imponiendo progresivamente a lo largo de los tres siglos de la modernidad, y aunque su efectividad ha sido valorada de forma diversa, múltiples estudios históricos han detectado la persistencia a finales de la Edad Moderna de comportamientos y actitudes transgresores al dogma católico, así como prácticas religiosas supersticiosas o de tradición medieval que no estaban en consonancia con la religión tridentina.<sup>3</sup>

Las estrategias de disciplinamiento y confesionalización se implantarán, en primer lugar, sobre todo, por la vía de la coerción. La Inquisición reorientó a partir de la segunda mitad del siglo XVI su actividad procesal hacia las faltas morales de los cristianos viejos, y especialmente hacia los delitos de la lengua. Esta labor fue completada, por medio de técnicas de persuasión pedagógica, por parte de los párrocos y de los misioneros. Los sacerdotes y los predicadores se encargaban de instruir a los fieles en las enseñanzas católicas incentivadas a partir del Concilio de Trento, mientras que los ministros del tribunal de la fe reprimían a los disidentes. Además, comprobaremos que cuando la Inquisición redujo de forma importante su ímpetu represivo, párrocos y misioneros continuaron con la labor de extensión de la pastoral tridentina. Tampoco olvidamos que la propia sociedad participó del programa confesionalizador por medio del control social horizontal.

---

<sup>3</sup> Entre la amplia bibliografía que documenta esta realidad, citamos los siguientes trabajos a título de ejemplo: Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad...*; María Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación católicas*, Editorial Síntesis, Madrid, 2016; Antonio Luis Cortés Peña, "La cristianización de la sociedad", en Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán Moya (coords.), *Discurso religioso y contrarreforma*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2005, pp. 395-412.

## **4.- VIGILAR Y CASTIGAR. LA LEGISLACIÓN Y LA APLICACIÓN DE LA JUSTICIA ORDINARIA CONTRA LOS BLASFEMOS Y LOS MALHABLADOS**

### **a) La definición de blasfemia y proposiciones heréticas desde su concepción teológico-jurídica**

#### *Definición de los conceptos*

Julio Caro Baroja recoge que un teólogo del siglo XVI dividía las blasfemias y proposiciones en varias clases según su importancia: heréticas, erróneas, temerarias y escandalosas. Cualquier expresión juzgada por los tribunales inquisitoriales podía ser clasificada en alguna de estas categorías, en función de la forma que tuviera el denunciante de exponer los hechos, del contexto en el que se emitía y de la propia interpretación del inquisidor que juzgara el caso.<sup>1</sup> Discernir qué significaban realmente las palabras de los acusados por los delitos de blasfemia y proposiciones era sumamente difícil, porque para saber específicamente qué querían expresar se debía conocer su pensamiento; y acceder a la conciencia de las personas anónimas que juzgaba la Inquisición suponía una tarea prácticamente imposible, salvo que los reos se prestaran a ello.<sup>2</sup>

Para poner claridad en este complicado asunto, vamos a revisar los conceptos de blasfemia y proposiciones. El término *blasfemia* tiene un origen griego (βλασφημία: “Βλάξ”: torpe, y “φήμη”: dicho, palabra) que remite a la idea de palabras torpes, injuriosas. Posteriormente adquirió un significado más restringido al desplazarse al campo religioso. El *Diccionario de Autoridades* (1770) la definía como “palabra injuriosa contra Dios o sus santos”. El *Diccionario de Covarrubias* (1611) distinguía distintos tipos de blasfemia: por un lado, las “no heréticas”, que eran aquellas “castigadas por sus propios jueces, conforme a lo dispuesto en el derecho y las leyes del Reino”; y las “heréticas”, aquellas que eran “directamente contra los artículos de la fe y lo que tiene

---

<sup>1</sup> Julio Caro Baroja, *El Señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza, Madrid, 1983, p. 25.

<sup>2</sup> Por supuesto, hay casos en los que los propios acusados por este tipo de delitos manifiestan sus pensamientos a los inquisidores. Recordemos el caso de Menocchio, el molinero de Friuli que explicó a los inquisidores su concepción del mundo. Véase: Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2009 (1º ed. 1976).

la santa madre Iglesia (...) cuyo conocimiento pertenece al tribunal de la Santa Inquisición”. Era una distinción basada en un criterio jurisdiccional. Este marco es el que mantienen la mayoría de los teólogos, que beben en buena medida de la escolástica medieval al abordar el asunto. Santo Tomás de Aquino ya advertía esta disociación. Las blasfemias que eran proferidas por alguien, de repente, llevado de la pasión, y que por tanto reproducían palabras imaginadas dichas de forma inadvertida, eran pecados veniales y se las conocía como blasfemias simples; en cambio cuando la persona era plenamente consciente de lo que decía, estaba cometiendo un pecado mortal y estaba pronunciando una blasfemia heretical.<sup>3</sup>

La doctrina moralista entendía por el término *proposiciones* “aquellas expresiones proferidas por algún cristiano, en las que se reflejaban puntos de vista contrarios a los artículos de la fe que constituían la esencia de la religión católica, a los mandamientos generales de la Iglesia o a las enseñanzas contenidas en las Sagradas Escrituras”.<sup>4</sup> Estas podían clasificarse en diversos tipos de una notable variedad: la proposición *temeraria*, es decir cuando se defiende algún aspecto en materia de fe sin ningún argumento o autoridad; la *malsonante u ofensiva*, aquella que presenta un contenido aceptado por los católicos, pero que es desvirtuado por las circunstancias de tiempo, lugar en que se emite o por la persona que la pronuncia; la proposición *escandalosa*, que debido a la forma de tratar un tema doctrinal induce a la confusión y el error; la proposición *blasfema*, que supone un ultraje a Dios o los santos; o la proposición *injuriosa*, que se dirige contra la religión o alguna persona reconocida de la Iglesia.<sup>5</sup>

En la realidad era difícil encuadrar una proposición en una de estas categorías; y podía suceder que por ejemplo una proposición temeraria o escandalosa, fuese al mismo tiempo blasfema, injuriosa y malsonante. Esta clasificación se encontraba sujeta a la interpretación de los calificadores y del inquisidor, así como a la descripción proporcionada por los testigos de las blasfemias y proposiciones. Además se nos plantea otro interrogante, al igual que ocurre con las blasfemias. Las proposiciones podían revelar

---

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino (Orden de Santo Domingo), *Suma de Teología III. Parte II-II (a)* (1274), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990, Cuestión 13, p. 132.

<sup>4</sup> Esta definición es aportada por Juan Antonio Alejandre y María Jesús Torquemada en base a la consulta de la *Summa Theologica* I, cuestión 32, art. 4 y 22; cuestión 11, art. 2 de Santo Tomás de Aquino, en la que se basan la mayoría de los tratadistas. Véase: Juan Antonio Alejandre y María Jesús Torquemada, *Palabra de hereje. El delito de proposiciones ante el tribunal inquisitorial de Sevilla*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998, p. 18

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 19.

un simple error en el entendimiento de la doctrina o podían ser realmente reflejo de un pensamiento heterodoxo. Dilucidar este aspecto resultaba sumamente difícil. Según la tratadística, si el sujeto expresaba con una proposición simplemente un error, y no mostraba pertinacia en este, y se acogía a la recta doctrina, realmente no estaba cometiendo una herejía y la gravedad del delito que cometía era sensiblemente inferior.<sup>6</sup>

En la práctica, las blasfemias eran normalmente expresiones injuriosas contra personajes sagrados, dogmas o preceptos religiosos de una extensión limitada (por ejemplo: “no creo en Dios”, “me cago en la Hostia”, “El Credo es una paparata”, etc.) que podían clasificarse en simples o heréticas en función de la gravedad de estas palabras. En cambio, las proposiciones solían ser enunciados de mayor extensión, que contenían comentarios temerarios, escandalosos, malsonantes, blasfemos, injuriosos o heréticos sobre los artículos de fe. Normalmente las proposiciones exponían las ideas de los hablantes de forma desarrollada y profunda; mientras que las blasfemias solían ser expresiones cortas, utilizadas a modo de insulto o injuria contra los seres sagrados. No obstante, en la práctica judicial no siempre fue fácil circunscribir estos delitos en una categoría estanca y cerrada; y por tanto, estas dos transgresiones se situaron en una frontera difusa y porosa en las actuaciones procesales de los magistrados.<sup>7</sup>

La situación se hace, a su vez, más compleja en la Edad Moderna por la simbiosis que se produce en la práctica judicial entre los conceptos de delito y pecado. Ya desde las Partidas se alude a ciertos delitos directamente con el concepto de pecado como por ejemplo la sodomía (pecado nefando) o la blasfemia. La Reforma y la Contrarreforma, así como las guerras de religión, afianzaron el papel del Estado absoluto como guardián o protector de la ortodoxia religiosa identificada con el orden social y natural, diseñado y creado por Dios. En el mundo católico, los monarcas de Portugal y España potenciaron y dieron un estatus político privilegiado a los tribunales de la Inquisición cuyo objetivo esencial era la detección y extirpación de la herejía. La naturaleza mixta de estos

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>7</sup> En la práctica cotidiana del Santo Oficio los distintos calificadores inquisitoriales de un mismo proceso expresaban opuestas interpretaciones de un mismo delito por la dificultad para clasificarlo en una categoría concreta. Además va a ocurrir que a lo largo de un proceso se va a cambiar la denominación del delito, bajo el propio interés de los inquisidores. Véase al respecto un artículo de Carlos Pérez Fernández-Turégano, en el que analiza diversos casos juzgados por el Tribunal de Corte de Madrid. El autor prueba que los ministros del Santo Oficio cambiaron la clasificación del delito de blasfemia y proposiciones a su propia conveniencia a lo largo de todo el transcurso de los procesos. Carlos Pérez Fernández-Turégano, “El delito de blasfemia en las comunicaciones entre el Tribunal de Corte de Madrid y el Consejo de la Inquisición”, *Documenta e Instrumenta*, nº. 15, 2017, pp. 121-143 (pp. 121-143, p. 137 y 141).

tribunales, real y religiosa, política y eclesiástica, les permitió una enorme capacidad de actuación a lo largo del tiempo, siempre a caballo del delito de herejía como coartada. De ahí que solo juzgarán la blasfemia heretical. Las audiencias civiles se ocuparon de la persecución de conductas, entre ellas actos y dichos blasfemos no heréticos, que podían afectar a la paz social. Mientras que los tribunales diocesanos se ocuparon de las transgresiones del habla de menor gravedad, ya que las más escandalosas solían derivarse a la Inquisición. Como expuso bien Tomás y Valiente, no había separación entre pecado y delito, sino una simbiosis. Recientemente, desde la historia del derecho, Álvarez Cora y A. Masferrer han abundado en el análisis de la relación entre delito y pecado concluyendo que en la esencia de esa simbiosis hubo un uso instrumental de la categorización del pecado para nutrir las distinciones jurídicas del delito.<sup>8</sup>

Esta identificación, de hondas raíces históricas, entre delito y pecado dio lugar a continuos conflictos de jurisdicción entre los tribunales reales, eclesiásticos e inquisitoriales, aspecto que analizaremos a continuación. Seguidamente examinaremos qué penas establecieron los diferentes corpus jurídicos de la época contra los delitos del habla/pecados de la lengua. Asimismo estudiaremos cómo se aplicó la legislación en la práctica mediante el análisis de documentación procesal de los diferentes tribunales que persiguieron los delitos de palabra. De esta forma comprenderemos, con mayor detalle, porqué distintas jurisdicciones se ocuparon de la persecución de un mismo delito.

---

<sup>8</sup> Véase: Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta (ss. XVI, XVII y XVIII)*, Tecnos, Madrid, 1969, pp. 219-243; Francisco Tomás y Valiente, “El derecho penal como instrumento de gobierno”, *Estudis: Revista de historia moderna*, nº. 22, 1996, pp. 249-262. La simbiosis que se produce entre los conceptos de delito y pecado, bajo el parecer de Tomás y Valiente, ha sido discutida por parte de Álvarez Cora y Aniceto Masferrer. El primero destaca que “la conexión entre delito y pecado debe ser entendida, a mi modo de ver, como una orientación técnica del pecado que sirve a la categorización del delito. Sin duda, hay que construir modernamente la noción de delito a partir de una moralidad católica, luego la dogmática de esa moralidad tiene que ofrecer su técnica. (Y esto, de nuevo, no significa que las esencias sean intercambiables). Por eso, la doctrina civil está preocupada, no por la congruencia pecaminosa de las conductas que sanciona, sino por poner de relieve en qué puntos aquella orientación técnica es aprovechable y en qué puntos no”. En base a esta argumentación de Álvarez Cora, Aniceto critica la tesis de Tomás y Valiente. Dice que este “no se percató de la función meramente descriptiva del pecado, y generalmente dio a entender –en ocasiones, de un modo explícito- la función sustantiva del pecado, en virtud de la cual algunas conductas eran perseguidas y castigadas por la ley penal por el mero hecho –o por la sencilla razón- de ser pecado”. Enrique Álvarez Cora, *La tipicidad de los delitos en la España moderna*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 20 y Aniceto Masferrer, “La distinción entre delito y pecado en la tradición penal bajomedieval y moderna. Una propuesta revisionista de la historiografía europea y anglosajona”, *AHDE*, tomo LXXXVII, 2017, pp. 693-756 (p. 709).

### ***Jurisdicción: delito mixti fori***

El *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric distingue entre dos clases de blasfemias: la blasfemia *simple*, que se trataba de una expresión injuriosa o de ingratitud a Dios, la Virgen o los santos pronunciada en un arrebato de cólera; y la blasfemia *herética*, palabra de carácter malicioso proferida de forma consciente contra algún artículo de fe cristiano con claro ánimo de injurarlo.<sup>9</sup> Las primeras debían ser juzgadas por el derecho eclesiástico o por el secular. Las segundas, por el contrario, constituían una herejía; y por tanto competían a la Inquisición.

En la práctica fue sumamente difícil delimitar las competencias entre los diferentes tribunales; y no tardaron en surgir los conflictos de jurisdicción. Las propias autoridades inquisitoriales reflejaron esta problemática en las instrucciones realizadas en tiempos del Inquisidor General Diego de Deza en el año 1500 en Sevilla:

Ítem, que por quanto algunas veces prenden por cosas livianas no concluyentes herejía derechamente, por palabras que son más blasfemias que herejía, dichas con enojo o ira, que de aquí adelante no se prenda a ninguno de esta cualidad, y si duda hubiere, que lo consulten con los Inquisidores Generales.<sup>10</sup>

Aunque el Santo Oficio reclamaba a sus jueces prudencia en la persecución de la blasfemia, debido a que se juzgaban causas que realmente no eran heréticas, en la actividad procesal diaria era difícil discernir si estos delitos eran competencia o no de la Inquisición. Son diversas las variables que lo condicionaban: la propia interpretación de los magistrados, el contexto en el que las palabras eran emitidas o la forma de expresar los hechos ocurridos por parte de los denunciantes. Por tanto, aunque las blasfemias simples quedaban excluidas de la jurisdicción inquisitorial, la realidad es que el Santo Oficio se lanzó a la persecución de toda palabra que ensuciase el nombre de Dios, la Virgen María o los santos, especialmente en los tiempos más duros de la Contrarreforma, como analizaremos en otros apartados de este texto.

---

<sup>9</sup> Nicolau Eimerich y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores* (1578), Muchnik, Barcelona, 1996, p. 75.

<sup>10</sup> Miguel Jiménez Monteserrín, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid, 1981 pp. 121-122.

Ante esta situación, no tardaron en surgir las quejas, especialmente entre los sectores más elevados de la sociedad. Una simple blasfemia, proferida al calor del juego o de una pequeña disputa, podía provocar que el buen nombre de un linaje quedase manchado.

En la Corona de Aragón, las primeras protestas fueron formuladas en las Cortes de Monzón en el año 1510. Estas tuvieron resultado, ya que tan solo dos años después se llevó a cabo la Concordia de 1512. Se estableció que la Inquisición solo debía juzgar las blasfemias manifiestamente heréticas. Esto quedó recogido en las Instrucciones de 1514 del Inquisidor general Mercader, y posteriormente fue confirmado por León X, a través de la Bula “Pastorales Officii” en 1516.<sup>11</sup> Sin embargo, como ya hemos visto, el problema estaba en la definición de lo “manifiestamente herético”.

En Castilla, una pragmática del año 1515 solicitaba a los inquisidores que no se ocupasen de los casos por blasfemia que no le competían. Estas quejas no debieron surtir gran efecto. En 1534 las Cortes de Madrid se expresaron de forma enérgica contra el encarcelamiento de un noble por blasfemias proferidas al calor del juego, que suponían toda una infamia para su familia.<sup>12</sup> La legislación inquisitorial sobre el tema se fue flexibilizando ante un delito-pecado que presentaba múltiples frentes de conflicto con otras jurisdicciones. Así se refleja en la legislación interna del Santo Oficio de los años 1537 y 1547 en la que se establecía que ciertas expresiones como “por vida de Dios”, “reniego de Dios” o “a pesar de Dios”, dichas normalmente en un arrebato de ira o de frustración, y que por tanto eran exclamaciones irreflexivas, debían ser remitidas a los tribunales episcopales.<sup>13</sup>

Pese a estos intentos iniciales de delimitar la jurisdicción de los diversos tribunales que podían conocer del delito de blasfemia, la realidad fue mucho más compleja. Por un lado, la calificación de los casos por injurias a Dios dependía de muchos factores circunstanciales al arbitrio de los inquisidores y, por otro, la ansiedad jurisdiccional de estos les llevó a dilatar la simple sospecha de herejía. En consecuencia, se ocuparon de todo tipo de improperios a lo sagrado, sin importarles aparentemente, si estas constituían

---

<sup>11</sup> Manuel Santana Molina, *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2004, p. 48.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>13</sup> Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: una historia crítica*, Temas de hoy, Barcelona, 2005, p. 295-298.

delito de herejía. De hecho, no tenían mayor inconveniente en clasificar las blasfemias, que no tenían sabor a herejía, como blasfemias simples.<sup>14</sup>

Esto va a ocasionar que a lo largo de la Edad Moderna se sucedan conflictos entre las distintas jurisdicciones que podían juzgar las causas incoadas por injurias a lo sagrado. Una de las primeras confrontaciones surgió en el año 1532, cuando ejercía como inquisidor de Barcelona Fernando de Loaces. Este acusó a un grupo de ciudadanos del delito de blasfemia. Rápidamente diversas autoridades del Principado (*consellers* de la ciudad de Barcelona, *diputats* de la Generalidad y obispos) reaccionaron contra esta decisión. Se formó una comisión formada por nueve miembros (tres maestros en teología y seis doctores en cánones y leyes) que determinó que la detención había vulnerado el derecho de las instituciones catalanas. Al parecer, la causa del apresamiento fue una venganza personal de Loaces. La enérgica actuación de las autoridades parece indicar que los implicados eran personas de un elevado status social, si no difícilmente se comprende esta implicación de las autoridades catalanas.<sup>15</sup>

Este caso llevó a que se tratase de nuevo el tema de las competencias jurisdiccionales sobre dicho delito. En la convocatoria de Cortes de 1533 los *consellers* de Barcelona presentaron un documento en el que se exigía una mayor definición de las atribuciones de la Inquisición en los casos de blasfemia. En febrero de 1534 se comisionó al inquisidor Calvet para que investigase en Barcelona los procesos por blasfemia. En su resolución estableció que antes de abrirse cualquier diligencia procesal debía ser votada por cuatro consultores de la Real Audiencia y dos teólogos. Al mismo tiempo, el conflicto se fue suavizando. En febrero de 1534 el Inquisidor General felicitaba al tribunal de Barcelona por haber implicado a los *consellers* en la persecución de las blasfemias en las casas de juego.<sup>16</sup>

Esta indefinición jugó a menudo en contra de los acusados por esta clase de delitos que, en ocasiones, fueron juzgados de forma consecutiva por varios tribunales. Es el caso de Diego Cabeza, de Manzanal de la Fuente, que fue procesado porque en el contexto de una

---

<sup>14</sup> Para observar esta realidad, pueden consultarse los diversos estudios que se han realizado sobre los tribunales de distrito de la Inquisición. Entre ellos citamos algunos de los más destacados: Jean Pierre Dedieu, *L'Administration de la foi. L'inquisition de Tolède...*, pp. 304-307; Miguel Boeglin, *Inquisición y Contrarreforma...*, pp. 195-250; Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia...*, pp. 130-145.

<sup>15</sup> Doris Moreno, *Representación y realidad de la Inquisición. El conflicto de 1568*, Universitat Autònoma de Barcelona, Cerdanyola del Vallés, 2002, pp. 370-376. (tesis de doctorado)

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 376.



disputa con un individuo dijo “que él no sabía dónde podía estar Dios cuando lo hizo”. En primer lugar fue condenado por el juez de su localidad en 1620 con una multa de cuarenta ducados y amenazó con denunciarlo a la Inquisición. El tribunal episcopal también tuvo noticia de su transgresión; y por ello, fue nuevamente arrestado y juzgado. Pero no quedó ahí el periplo de este pobre hombre. Diez años más tarde, en 1630, los inquisidores del tribunal de Valladolid recibieron informaciones acerca de las irreverencias al nombre del Señor que cometió años atrás. Tras una concienzuda deliberación, concluyeron que profirió una blasfemia herética, pero fueron benevolentes con él, cuando conocieron que había sido castigado diez años antes. Por ello, suspendieron el caso.<sup>17</sup>

### ***El caso de Gerónimo Palomino***

El 10 de abril de 1623 el Alcalde mayor de la ciudad de Granada inició un proceso contra Gerónimo Palomino por las siguientes causas: “por incorregible, facineroso, rufián y otros delitos, entre los cuales se le imputó haber dicho muchas blasfemias”. Por todas estas infracciones fue condenado a doscientos azotes, con mordaza y seis años de galeras. El 24 de abril iba a ejecutarse la sentencia, pero ese mismo día el Santo Oficio de Granada despachó “dos mandamientos inhibitorios contra el Alcalde mayor”. Estos documentos establecían que la Chancillería no podía ocuparse de los actos imputados a este reo, con la excusa de que los asuntos de fe competían “privativamente” a la Inquisición. El Alcalde mayor respondió que los delitos por los que fue acusado el reo también pertenecían a su jurisdicción y que la sentencia ya había sido pronunciada. El tribunal inquisitorial granadino no desistió de su idea, y mandó un tercer mandamiento para que el preso fuera entregado al nuncio Lorenzo Montero. Finalmente, los ministros del Santo Oficio actuaron por su cuenta y enviaron a varios oficiales a la cárcel para buscar al preso. El alcaide de la cárcel, sin consultar a sus superiores, accedió a las exigencias de los inquisidores posiblemente porque fue amedrentado por las amenazas de estos y el día 27 de abril Palomino fue trasladado a dependencias de la Inquisición.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Henry Lea, *Historia de la Inquisición española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983, vol. III, p. 746.

<sup>18</sup> Bodleian Library. ARCH. SIGMA 130 (1). *Por la jurisdicción real, y alcaldes de la Audiencia del crimen de la Audiencia y Chancillería de Granada en los casos de competencias de jurisdicción, con el Tribunal de la Inquisición de la misma ciudad*, 1623, fol. 1v.

El tribunal inquisitorial de Granada actuó con una premura inusual en la emisión de la sentencia de esta causa. En tan solo dos días realizaron el juicio contra Gerónimo Palomino, y el día 30 de abril publicaron el veredicto de este caso. Además la pena establecida fue extraordinariamente leve: fue penitenciado con una misa, una sanción sensiblemente inferior a la que dictó la justicia real. Las particularidades de este proceso judicial, rápidamente, levantaron sospechas de un posible soborno:

La voz pública, que corría por toda la ciudad, de que la solicitud con que se había procurado sacar el preso de la Cárcel Real, y llevarle a la de la Inquisición, procedía del mucho dinero que por su parte se había derramado entre los dichos ministros legos, los cuales fueron Esteban de Vergara notario, Lorenzo Montero, nuncio, Luis de Leyva y Alonso Meléndez, Familiares y escribanos reales.<sup>19</sup>

A consecuencia de lo ocurrido estalló un conflicto entre la Chancillería de Granada y el Tribunal del Santo Oficio. Varios ministros de la Inquisición fueron detenidos por parte del Alcalde mayor; y como reacción, el Santo Oficio excomulgó a los oidores Bustos de Bustamante y Luis Gudiel de Peralta, al alcalde Lorenzo Valcárcel y al alguacil mayor Pablo Veneroso. Además, se colocaron tablillas con sus nombres en las principales iglesias de la ciudad. A pesar de ello, los afectados hicieron caso omiso y seguían acudiendo a la Iglesia y a sus puestos de trabajo. Estos sucesos provocaron un gran escándalo, del que dio noticia el cronista Henríquez de Jorquera:

En este año, por el mes de mayo sucedió en esta ciudad de Granada un caso de grande alboroto, del cual se originó un grandísimo encuentro y discordia entre los tribunales del Santo Oficio y real acuerdo de la Chancillería. Se encontraron de tal suerte los dichos tribunales que hubo prisiones de ambas partes y se prendieron los alguaciles mayores y se pidió auxilio a la iglesia por donde se procedió con censuras, poniendo en entredicho el señor provisor

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, fol. 2v. Desconocemos a que familia pertenecía Gerónimo Palomino, aunque algunos indicios apuntan que podría formar parte de un linaje de judeoconversos. En un estudio de Pedro Andrés Porras Arboledas, se señala que el apellido “Palomino” era típico de las familias judeoconversas; y además destaca que existió en Jaén un linaje de judeoconversos con este apellido que consiguió ennoblecerse. Véase: Pedro Andrés Porras Arboledas, *Nobles y conversos, una relación histórica difícil de ser entendida aún hoy. El caso de los Palominos, conversos giennenses*, en Miguel Ángel Ladero Quesada, (coord.), *Estudios de genealogía, heráldica y nobiliaria*, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006, pp. 203-224.

y llegó a tanto rompimiento que se escribió a su Majestad y a su consejo para la determinación del caso, el cual duró muchos días con gran escándalo.<sup>20</sup>

Finalmente tuvo que intervenir el rey, así como el Consejo de Castilla y el Consejo de la Inquisición, para resolver este conflicto de competencias entre las dos instituciones reales. El Consejo de Castilla presionó a la Inquisición y consiguió que las excomuniones se levantaran. Seguidamente el Alcalde y el alguacil fueron mandados a comparecer ante la Suprema para responder por los hechos ocurridos. Finalmente, la Inquisición resultó vencedora de esta contienda y fue la encargada de juzgar el caso. Desde la implantación del Santo Oficio en Granada los conflictos de jurisdicción con la Chancillería fueron continuos, pero generalmente el tribunal de la fe contaba con el favor de los reyes, tal como ocurrió en el proceso a Gerónimo Palomino.<sup>21</sup>

Un nuevo acontecimiento volvió a enturbiar las maltrechas relaciones entre estas dos instituciones reales. El oidor Luis Gudiel redactó en el año 1623 un documento con el objetivo de aclarar cuáles eran las competencias de ambos tribunales sobre el delito de blasfemia. El folleto estaba compuesto de 42 páginas y se titulaba *Por la jurisdicción real, y alcaldes de la Audiencia del crimen de la Audiencia y Chancillería de Granada en los casos de competencias de jurisdicción, con el Tribunal de la Inquisición de la misma ciudad*. El autor repartió varios ejemplares por la ciudad y envió una veintena a importantes personalidades que residían en Madrid (varios consejeros y compañeros de estudio del colegio del arzobispado).

En dicho expediente, Gudiel señaló que, en caso de que la blasfemia fuese proferida en un arrebato de ira, los inquisidores no debían ocuparse de las mismas: “per totam, pues si la blasfemia heretical, dicha calore iracundiae, vel ex alia passione animi, non sapit haeresim manifeste, la consecuencia cierta es, que no se podrán entrometer a conocer de ella los Inquisidores”. Asimismo, indicó “que en caso de duda no tienen jurisdicción”.<sup>22</sup> Gudiel utilizó el caso de Gerónimo Palomino como ejemplo de sus argumentaciones.

---

<sup>20</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada. Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*. Edición de Antonio Marín Ocete, Publicaciones de la Facultad de Letras, Granada, 1934, p. 653.

<sup>21</sup> Este caso es estudiado por Rafael Lera en su tesis de doctorado. Este pone de manifiesto la rivalidad que existió entre estas dos instituciones tan celosas de su ámbito de jurisdicción y de sus competencias. Véase: Rafael Lera, *El tribunal de la Inquisición en Granada: un poder económico y social (1570-1700)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1994, pp. 303-316. (tesis de doctorado).

<sup>22</sup> Bodleian Library. ARCH. SIGMA 130 (1). *Por la jurisdicción real...*, fol. 6 v.

Expuso que este reo fue acusado por haber dicho “muchos por vidas”, y porque derribó con una daga una cruz que estaba sobre una tapia de un callejón.<sup>23</sup> Estas injurias podrían interpretarse como heréticas, pero las circunstancias en que se produjeron los hechos, según el autor del documento, indicaban que no fue así. Se relata que los sucesos por los que fue penado por la Chancillería ocurrieron cuando iba con un grupo de amigos. Al parecer Gerónimo les preguntó la causa de que estuviese una cruz sobre la tapia del callejón por el que estaban paseando. Sus acompañantes le respondieron que “por haber muerto allí a N.”, a lo que Palomino replicó: “pues por un soplón cornudo ha de estar aquí una Cruz”; y por dicho motivo, la derribó con su daga. En conclusión, el oidor resaltó que el reo golpeó la cruz, no por animadversión a esta, ni por deseo de injuriarla, sino porque esta representaba a una persona con la que el reo estaba enemistado. Por esta razón, Gudiel entendía que la blasfemia no podía considerarse herética, y los inquisidores no tenían jurisdicción sobre la misma.<sup>24</sup> Así lo expresaba: “los inquisidores no tienen jurisdicción para poder proceder, ni a conocer de la calidad en que la suya se viene a fundar, porque no se puede decir, que es causa de herejía notoria la causa en que se pone en duda, si tiene admixta razón de ella”.<sup>25</sup>

Gudiel no solo puso en duda la competencia de la Inquisición para resolver este caso. También menoscabó el poder del Santo Oficio. Este decía que “el juez seglar puede conocer de las blasfemias heréticas y que el Santo Oficio tiene toda la jurisdicción de la Majestad Real y no del pontífice y que así no podemos proceder con censuras”.<sup>26</sup> Este ministro de la Chancillería puso en cuestión la naturaleza eclesiástica y papal del Santo Oficio y sometió a los inquisidores a la voluntad real. Estas manifestaciones contaron con el absoluto rechazo del tribunal de la fe, que mandó evaluar el folleto por 18 calificadores. Todos decidieron, por unanimidad, que se recogieran los ejemplares difundidos y se procediera a su prohibición. Además, la resolución fue leída en todas las iglesias de la ciudad.<sup>27</sup>

El caso que acabamos de exponer es sumamente interesante. En primer lugar, porque pone de manifiesto que la condición de la blasfemia como delito de fuero mixto fue una

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, fol. 6v.

<sup>24</sup> *Ibidem*, fol. 10r.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fol. 13v.

<sup>26</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2619. Carta del tribunal al Consejo, 19/9/1623. Citado en: Rafael Lera, *El tribunal de la Inquisición...*, p. 316.

<sup>27</sup> Véase: Rafael Lera, *El tribunal de la Inquisición...*, pp. 315-316.

fuelle de conflictos de jurisdicción entre las distintas audiencias ocupadas en su persecución (ante la dificultad para discernir su posible carácter herético). En segundo lugar, porque revela la rivalidad que existía entre las distintas instituciones de poder en la ciudad de Granada, y particularmente entre la Chancillería y el Santo Oficio. Estos dos tribunales se mostraron muy celosos de sus competencias a lo largo del desarrollo de esta disputa. Es cierto que hay acusaciones de soborno sobre la Inquisición. Pero realmente tan solo sabemos que fue un rumor y no podemos llegar a afirmar que Gerónimo Palomino utilizó su poder de influencia para hacer intervenir a los ministros del Santo Oficio. Pero sí que observamos, con notable claridad, que ambos tribunales defendieron con uñas y dientes su ámbito de jurisdicción y ninguno de ellos dio su brazo a torcer hasta que intervino una autoridad superior, el rey. Incluso posteriormente continuó la enemistad entre estas dos instituciones, como se deduce de la publicación de Luis Gudiel en defensa de las competencias de la Chancillería y la posterior prohibición dictada por los calificadores inquisitoriales sobre este texto.

Estas luchas por definir el ámbito de jurisdicción de los tribunales deben contextualizarse en el deseo de las instituciones del Antiguo Régimen de escenificar la “dramaturgia del poder”.<sup>28</sup> Este tipo de situaciones eran una oportunidad para dirimir la posición jerárquica y el prestigio público que poseían estos organismos de justicia. También debemos ponerlo en el contexto del gusto barroco por la escenografía y el espectáculo. Recordemos que el caso de Gerónimo Palomino contó con gran publicidad y que la Inquisición utilizó las iglesias para comunicar las censuras sobre los ministros de la Chancillería. Las circunstancias descritas se agravaban en la ciudad de Granada debido a la falta de antigüedad y tradición de las instituciones locales de esta urbe (Chancillería, Capitanía General, Cabildo municipal, Arzobispado e Inquisición). No existía una jerarquización entre estas entidades gubernativas, por tanto aprovechaban cualquier oportunidad para tratar de ocupar un lugar preeminente sobre las demás. Todos estos procesos de definición de las competencias y jurisdicción de las instituciones granadinas solían estar relacionados con la integración de los distintos bandos de las élites locales en estos organismos de gobierno. Si se ponían en duda las competencias de una determinada institución se estaba atacando a los derechos de un sector de la oligarquía. En este contexto de las luchas por el poder debe situarse el caso de Gerónimo Palomino para su

---

<sup>28</sup> Véase: António Manuel Botelho Hespanha, *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVIII)*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 252-253.

correcta comprensión. Aunque no debemos olvidar que el conflicto se inició porque la blasfemia era un delito de fuero mixto. El posterior celo con el que intervinieron ambos tribunales solo se explica porque tenían la firme intención de marcar de forma clara sus competencias. De hecho, los conflictos entre ambas instituciones fueron numerosísimos, especialmente en relación a la jurisdicción sobre los delitos que competían a ambas.<sup>29</sup>

## **b) La justicia civil y el delito de blasfemia**

### *Corona de Castilla*

La justicia civil perseguía acciones como la herejía, el adulterio o el incesto, porque tales conductas eran delitos graves y, al mismo tiempo, pecados mortales que suponían una grave ofensa contra Dios. Los legisladores penaban ciertas prácticas como las blasfemias porque contravenían directamente el bienestar de la República y porque tales pecados también eran delitos graves.<sup>30</sup>

El poder del rey era otorgado “por la gracia de Dios” y, por tanto, era su obligación proteger al reino de los enemigos del Ser Supremo. Los blasfemos, con sus excesos verbales, ponían a toda la comunidad social y política bajo riesgo. La ira divina corría peligro de desatarse ante los arrebatos de cólera de los malhablados. Tal como ha recordado Martí Gelabertó buena parte de la legislación destinada a perseguir la blasfemia ha sido realizada coincidiendo con catástrofes naturales o políticas, que han sido interpretadas por la Iglesia y el Estado como actos de venganza divina a causa de la indolencia de la justicia terrenal en la exterminación de los exabruptos de los deslenguados.<sup>31</sup> Las pragmáticas contra la blasfemia solían realizarse en momentos especialmente delicados para la religión católica y para la monarquía, ante la creencia de que la frecuencia en los improperios blasfemos provocaba la ira divina e incidía en la mala marcha del Estado. Así ocurrió con las pragmáticas de 1492, el mismo año de expulsión de los judíos; 1500 y 1525, coincidentes con los edictos que obligaban a

---

<sup>29</sup> Véase: Rafael Lera, *El tribunal de la Inquisición...*, pp. 307-308.

<sup>30</sup> Sobre esta vinculación entre delito y pecado a nivel jurídico, véase: Tomás y Valiente, *El derecho penal...*, p. 221

<sup>31</sup> Véase: Martí Gelabertó, *Legislación y justicia contra blasfemos...*p. 532 y también: Carla Casagrande y Silvana Vecchio, *I peccati della lingua...*

convertirse a los moriscos en Castilla y Aragón; y 1566, que se publicó al mismo tiempo que se rebelaban los calvinistas de los Países Bajos.<sup>32</sup>

El primer referente legal que debemos tener en cuenta es el Fuero Juzgo, traducción romance de la *Lexgothica* promulgada por Recesvinto (654), y posteriormente completada por Ervigio (681). Este código legal fue empleado en la Península Ibérica durante la dominación visigoda. Posteriormente, durante la Reconquista, se aplicó como derecho local, en calidad de fuero municipal. El castigo contra las blasfemias se dirigía tan solo contra los judíos. Expresaba esta ley que si “algún hombre denuesta el nombre de Cristo hijo de Dios, y tuviere asco de recibir su cuerpo y su sangre santa, o lo escupiere (...) o desmintiere la santa Trinidad, o la denostare”, las autoridades eclesiásticas o civiles tenían la obligación de castigar al blasfemo con cien azotes, esquilarle la cabeza y echarlo de la tierra durante toda su vida.<sup>33</sup>

Las *Partidas de Alfonso X el Sabio* recogen las primeras leyes castellanas que penaban el delito de blasfemia cometido por los cristianos viejos. Para conseguir que las irreverencias contra los seres divinos fuesen castigadas, estas leyes buscaban la colaboración social de los oyentes, ofreciéndoles un tercio de la pena que se estableciese en dinero. Esta legislación también protegía a aquellos que sufrían falsos testimonios. Si se probaba que el acusador era un mentiroso tenía la obligación de pagar todas las costas del juicio.<sup>34</sup> En cuanto a las penas, estas se establecían según la condición social del acusado y en función del sujeto divino a quién se dirigiese el exabrupto blasfemo.<sup>35</sup> Los nobles tenían que hacer frente a las sanciones por blasfemia con su patrimonio o con una pena pecuniaria, mientras que aquellos que carecían de bienes, recibían como castigo penas corporales. Los ricos hombres, caballeros o escuderos que denostasen a Dios o a la Virgen María eran castigados en la primera ocasión con la pérdida de la tierra por un año; en la segunda ocasión se quedaban sin su hacienda por dos años y en la tercera dejaban de tenerla para siempre. Si el caballero carecía de tierras, tenía que entregar un caballo a la justicia; y si

---

<sup>32</sup> Esta política también era seguida por el resto de reyes europeos, tal como ha señalado Alain Cabantous. Las disposiciones reales dirigidas contra la blasfemia se insertan dentro de una estrategia global de consolidación de unas monarquías absolutas en proceso de fortalecimiento. Véase: Alain Cabantous, *Blasphemy. Impious speech in the west...*, p. 49 y ss. Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, *Lenguaje y justicia contra blasfemos...*, pp. 525-564, pp. 536-537.

<sup>33</sup> *Fuero juzgo en latín y castellano cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*, Madrid, por Ibarra, impresor de Cámara de S.M., 1815, fol. 189.

<sup>34</sup> *Las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio*, Partida Séptima, Título XXVIII, Ley I.

<sup>35</sup> Véase: Enrique Álvarez Cora, “La teoría de la blasfemia en Castilla”, *Initium. Revista Catalana d’historia del dret*, n.º. 17, 2012, pp. 345-388 (p. 352 y ss.).

no tenía ningún bien, debía pagar una multa de cien maravedíes. En cambio, si el impropio era proferido contra un santo, la pena se reducía tan solo a la mitad, lo que indica que dichas blasfemias se consideraban menos graves.<sup>36</sup> Los plebeyos que injuriasen el nombre de Dios o de María perdían la cuarta parte de sus bienes en la primera ocasión, un tercio en la segunda vez y la mitad en la siguiente vez. Si reincidían de nuevo en este delito, se les expulsaba de su región. Si los plebeyos carecían de bienes, se recurría a un castigo físico. En la primera ocasión recibían cincuenta azotes, en la segunda se les señalaba con un hierro caliente en la boca y en la tercera ocasión se les cortaba la lengua.<sup>37</sup>

La *Nueva Recopilación de las Leyes de España* (1805) se inicia con las leyes de Juan I (1387), que se decantó por mantener las mismas penas que establecían las Partidas.<sup>38</sup> En 1462 Enrique IV introdujo un cambio normativo con sanciones de especial dureza (corte de la lengua y cien azotes) contra aquellos que se atreviesen a blasfemar contra Dios o la Virgen María en el entorno de la corte. Si la blasfemia se producía en otro lugar del reino, se castigaba con el corte de la lengua y la pérdida de la mitad de los bienes.<sup>39</sup> La regulación del habla y las leyes contra la blasfemia en la Europa de época moderna formaban parte del programa de mantenimiento del orden y de santificación del gobierno ideado por los diferentes monarcas del Viejo Continente.<sup>40</sup>

En tiempos de los Reyes Católicos se produce un cambio en la tipología de las penas. Frente a los castigos patrimoniales y corporales que habían predominado hasta el momento, en esta ocasión se optó por la restricción de la libertad como forma de condena.<sup>41</sup> Las leyes promulgadas por Isabel y Fernando en 1492 y 1502 contra los blasfemos establecían que la primera vez que fuesen juzgados serían sancionados con un mes de reclusión; en la segunda ocasión serían desterrados por seis meses y debían pagar mil maravedíes. En caso de que reincidiesen de nuevo, se optaba por una pena corporal: enclavar la lengua; aunque los escuderos o personas de mayor condición eran librados de condena tan deshonrosa, y, en consecuencia, eran castigados con el destierro y dos mil maravedíes. Los esclavos eran condenados con cincuenta azotes, y se evitaba su reclusión

---

<sup>36</sup> *Las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio*, Partida Séptima, Título XXVIII, Ley II y III.

<sup>37</sup> *Ibidem*, Ley IV

<sup>38</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Tomo V, Libro XII, Título V, Ley. I.

<sup>39</sup> *Ibidem*, Ley II.

<sup>40</sup> Véase al respecto: Elisabeth Horodowich, *Lenguaje and statecraft...*, pp. 56-91 y David Nash, *Blasphemy in the Christian world...*, pp. 42-71 y pp. 233-248.

<sup>41</sup> Véase: Enrique Álvarez Cora, *La teoría...*, p. 354-355.



en una cárcel para no afectar las actividades económicas de sus amos.<sup>42</sup> Carlos I y Juana por medio de una pragmática volvieron a confirmar las penas anteriores.<sup>43</sup>

En tiempos de Felipe II se produce un cambio normativo debido a las necesidades de remeros de la flota castellana. En 1566 se promulgó una ley que castigaba con diez años de galeras a quienes blasfemaban; mientras que aquellos que hiciesen juramentos eran condenados con seis años de galeras. Eran unas penas desproporcionadas, si las comparamos con las anteriores, pero que reflejaban las necesidades de la monarquía en un momento determinado.<sup>44</sup>

Pero la ley más dura fue publicada en tiempos de Felipe IV, y en una fecha para nada casual, en 1639, en el momento álgido de la crisis del reinado. Este monarca estableció que todo aquel que se atreviese a jurar por el nombre de Dios sería castigado con la pena de diez días de cárcel y con la suma de veinte mil maravedíes. Si reincidía por segunda vez, se castigaba con treinta días de cárcel y cuarenta mil maravedíes. En la tercera ocasión se conminaba al acusado al destierro, aunque también podía conmutar la pena por el servicio en un presidio o en galeras. El afán punitivo de Felipe IV contra este delito se comprueba con la instalación de la inhabilitación para ejercer cargo público en los Consejos de la Inquisición y Órdenes, Colegios y demás Comunidades de estatuto contra quienes hubieran sido condenados por jurar el nombre de Dios en vano. También establece esta pragmática que la justicia no respetará los fueros, y que las personas que cometieran este “vil y abominable pecado” serían juzgadas por la jurisdicción ordinaria independientemente de su posición social. Asimismo solicitaba esta ley la activa colaboración de la Iglesia en la persecución de la blasfemia; y especialmente, se pedía que los curas diesen cuenta a las justicias de este delito.<sup>45</sup> En 1655 y 1656 Felipe IV volvía a publicar una nueva pragmática en la que pedía que se pusiese especial cuidado en la persecución de los juramentos realizados contra “la Majestad Divina, que sin duda está muy ofendida por las señales de su indignación en los trabajos que se padecen general y particularmente”.<sup>46</sup> De nuevo, observamos la vinculación que establecía la monarquía entre la frecuencia de la blasfemia y el infortunado destino del reino. En el reinado de

---

<sup>42</sup> *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Tomo V, Libro XII, Título V, Ley IV.

<sup>43</sup> *Ibidem*, Ley VI.

<sup>44</sup> *Ibidem*, Ley VII.

<sup>45</sup> *Ibidem*, Ley VIII.

<sup>46</sup> *Ibidem*, Ley IX.

Carlos II se decretaron nuevas leyes en 1666 y 1670 de nuevo para “obligar a nuestro Señor a que nos tenga debajo de su protección y amparo”.<sup>47</sup>

En los estertores de la modernidad se produce un deslinde de la blasfemia de su base teológica. Esto es fruto de la separación de los conceptos de delito y pecado (que habían estado tan íntimamente unidos durante los siglos XVI y XVII) en los corpus jurídicos de finales de la Edad Moderna. La persecución de los exabruptos blasfemos en la última etapa del siglo XVIII e inicios del siglo XIX obedecía al interés del Estado en mejorar la educación de sus súbditos.<sup>48</sup> Carlos IV en un bando publicado en Madrid en 1803 resalta la responsabilidad de los padres de familias respecto a sus hijos, así como de los amos sobre sus criados en la corrección y castigo de los deslices del habla. Resalta que “la indiferencia con que miran la educación que les está confiada” explica la “libertad, que tienen aquellos de proferir semejantes expresiones”. Para conseguir mejorar el habla de sus súbditos, Carlos IV estableció las penas fijadas en la legislación previa a aquellos que blasfemasen, jurasen o maldijesen; mientras que impuso trabajos forzados en las obras públicas, en el caso de los hombres, y la reclusión en el presidio de San Fernando, en el caso de las mujeres, para castigar las palabras obscenas y torpes.<sup>49</sup>

Pese a la dureza de las leyes castellanas contra la blasfemia, parece ser que los tribunales reales no pusieron excesivo empeño en la persecución de la misma. La mayor parte de la documentación de la jurisdicción criminal del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid no se ha conservado debido a que fue eliminada entre 1854 y 1858 por la Junta Superior de Archivos. No obstante, a través de los registros conservados podemos ser conscientes de la representatividad de los procesos por blasfemia tramitados por este tribunal durante la Edad Moderna (ss. XVI-XVIII). Una consulta a través del Portal de Archivos Españoles (PARES) puede darnos una idea aproximativa. Dentro de la agrupación documental “pleitos criminales” se cuentan 19.767 unidades documentales. En cambio, solo computamos las siguientes causas por blasfemias: 22 en la sala de lo

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, Ley X.

<sup>48</sup> Enrique Álvarez Cora, *La teoría...*, pp. 377-378.

<sup>49</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Tomo V, Libro XII, Título XXV, Ley X.

criminal<sup>50</sup> y 12 en la sala de Vizcaya.<sup>51</sup> Hay que aclarar que también se pueden conocer los procesos criminales a través del registro de ejecutorias, que suma 180.000 expedientes. Dentro de este catálogo, 58 ejecutorias contienen resúmenes acerca de pleitos criminales incoados por el delito de blasfemia.<sup>52</sup> Además hemos documentado un proceso civil, donde se condena a una persona por ladrón y blasfemo.<sup>53</sup> En definitiva, hemos querido reflejar que ante el gran volumen de casos juzgados en la Chancillería de Valladolid, a lo largo de la Edad Moderna, los juicios por blasfemia fueron muy reducidos.

A un nivel jurídico regional, nos encontramos con la figura de los corregidores en Castilla. La *Política para corregidores* (1597) de Castillo de Bobadilla no establecía que entre las funciones de estos funcionarios reales estuviese la persecución directa de la blasfemia, aunque sí determinó que entre sus ocupaciones se encontraba la persecución del juego, que acarreaba como principal problema la aparición de los improperios contra la Majestad

---

<sup>50</sup> Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Salas de lo Criminal (SC), Caja 511/2 (1683); ARCHV, SC, caja 1194/2 (1740); ARCHV, SC, caja 1221/4 (1767); ARCHV, SC, caja 2075/10 (1779); ARCHV, SC, caja 553/1 (1779); ARCHV, SC, caja 2357/11 (1780); ARCHV, SC, caja 1638/1 (1780); ARCHV, SC, caja 562/9 (1781); ARCHV, SC, caja 2099/5 (1781); ARCHV, SC, caja 599/22 (1782); ARCHV, SC, caja 2525/2 (1787); ARCHV, SC, caja 1926/1 (1790-1792); ARCHV, SC, caja 2149/18 (1791-1793); ARCHV, SC, caja 1315/1 (1791-1793); ARCHV, SC, caja 1313/8 (1793); ARCHV, SC, caja 2434/4 (1793); ARCHV, SC, caja 1339/1 (1794-1795); ARCHV, SC, caja 649/3 (1795-1797); ARCHV, SC, caja 657/6 (1798); ARCHV, SC, caja 29/5 (1798-1799); ARCHV, SC, caja 675/1 (1789-1799); ARCHV, SC, caja 691/6 (1800-1806).

<sup>51</sup> ARCHV, Sala de Vizcaya (SV), caja 344/2 (1514-1524); ARCHV, SV, caja 4887/2 (1527); ARCHV, SV, caja 4263/1 (1531-1532); ARCHV, SV, caja 2904/3 (1554); ARCHV, SV, caja 2904/3 (1554); ARCHV, SV, caja 1965/6 (1556); ARCHV, SV, caja 1566/2 (1569); ARCHV, SV, caja 4334/14 (1573-1574); ARCHV, SV, caja 354/2 (1599); ARCHV, SV, caja 4566/8 (1607-1608); ARCHV, SV, caja 3064/5 (1619); ARCHV, SV, caja 4414/3 (1620-1622).

<sup>52</sup> ARCHV, Registro de Ejecutorias (RJ), caja 156/41 (1501); ARCHV, RJ, caja 160/35 (1501); ARCHV, RJ, caja 185/42 (1503); ARCHV, RJ, caja 205/27 (1506); ARCHV, RJ, caja 221/40 (1508); ARCHV, RJ, caja 325/26 (1518); ARCHV, RJ, caja 333/34 (1518); ARCHV, RJ, caja 339/46 (1519); ARCHV, RJ, caja 340/8 (1519); ARCHV, RJ, caja 364/32 (1523); ARCHV, RJ, caja 384/21 (1526); ARCHV, RJ, caja 385/13 (1526); ARCHV, RJ, caja 392/66 (1526); ARCHV, RJ, caja 393/7 (1526); ARCHV, RJ, caja 402/46 (1527); ARCHV, RJ, caja 417/60 (1529); ARCHV, RJ, caja 443/90 (1532); ARCHV, RJ, caja 805/26 (1554); ARCHV, RJ, caja 812/59 (1554); ARCHV, RJ, caja 811/62 (1554); ARCHV, RJ, caja 834/41 (1555); ARCHV, RJ, caja 875/12 (1556); ARCHV, RJ, caja 885/24 (1556); ARCHV, RJ, caja 922/8 (1558); ARCHV, RJ, caja 948/55 (1559); ARCHV, RJ, caja 946/25 (1559); ARCHV, RJ, caja 946/28 (1559); ARCHV, RJ, caja 1025/47 (1562); ARCHV, RJ, caja 1032/3 (1562); ARCHV, RJ, caja 1080/26 (1565); ARCHV, RJ, caja 1083/60 (1565); ARCHV, RJ, caja 1119/51 (1567); ARCHV, RJ, caja 1128/36 (1567); ARCHV, RJ, caja 1142/56 (1568); ARCHV, RJ, caja 1167/57 (1569); ARCHV, RJ, caja 1167/10 (1569); ARCHV, RJ, caja 1181/49 (1570); ARCHV, RJ, caja 1118/16 (1570); ARCHV, RJ, caja 1188/3 (1570); ARCHV, RJ, caja 1196/32 (1570); ARCHV, RJ, caja 1218/33 (1571); ARCHV, RJ, caja 1226/56 (1572); ARCHV, RJ, caja 1243/32 (1572); ARCHV, RJ, caja 1291/1 (1574); ARCHV, RJ, caja 1326/26 (1576); ARCHV, RJ, caja 1355/36 (1577); ARCHV, RJ, caja 1467/54 (1582); ARCHV, RJ, caja 1521/24 (1584); ARCHV, RJ, caja 1577/11 (1587); ARCHV, RJ, caja 1596/16 (1587); ARCHV, RJ, caja 1600/10 (1587); ARCHV, RJ, caja 1644/45 (1589); ARCHV, RJ, caja 1658/13 (1589); ARCHV, RJ, caja 1690/70 (1591); ARCHV, RJ, caja 1740/17 (1593); ARCHV, RJ, caja 2143/90 (1613); ARCHV, RJ, caja 2326/9 (1621-1622); ARCHV, RJ, caja 2369/17 (1623).

<sup>53</sup> ARCHV, Pleitos Civiles (PC), Caja 1282/35 (1590)

divina en el calor de las partidas de naipes.<sup>54</sup> También era competencia de los corregidores la persecución de las palabras sucias, deshonestas o de las pullas y cantares sucios y deshonestos que se decían en calles o plazas que debían penarse con cien azotes y destierro por un año.<sup>55</sup> Además de controlar el lenguaje en las casas de juego y en las calles, estos funcionarios reales trataron de reprimir las blasfemias que tenían lugar en las cárceles, como se prueba en un bando publicado en 1635 por Don Iñigo de Córdoba y Mendoza, Corregidor de Granada. En este documento se señalaba la necesidad de perseguir “la mala costumbre de jurar” porque “los presos que de nuevo entran, siguen las costumbres que hayan, aunque no las hayan tenido”. Para detener esta costumbre, se estableció una pena de ocho maravedíes, y aquellos que no lo pagasen, eran colocados en la ballesta durante dos horas. Quienes juraban de forma pertinaz pagaban el doble de la pena ya citada, y estaban en la ballesta tantos días como juramentos echasen.<sup>56</sup>

Las blasfemias a nivel local comenzaron a penarse a través de los *Autos de Buen Gobierno*, instrumento al que recurren los regidores en los siglos XVI y XVII. Estos documentos solían utilizarse en asuntos de seguridad ciudadana y moralidad pública; y a menudo se mandaba que fueran publicados en un edicto para extender la información entre los vecinos. Los mismos *Autos de Buen Gobierno* solían publicarse en años sucesivos. Salvo que hubiera un cambio de carácter normativo o se modificasen las penas, los pregoneros recitaban la misma información año tras año. De ahí que no se conserve gran cantidad de estas ordenanzas, porque se reutilizaban. Por ejemplo, en el Archivo Municipal de Motril se conservan cinco *Autos de Buen Gobierno*, uno del siglo XVI (1638) y otros cuatro del siglo XVIII (1754, 1758, 1792 y 1799). Los autos de 1638, 1754, 1792 y 1799 prohibían blasfemar, jurar o decir mal de Dios, la Virgen o los Santos; mientras que el auto de 1638 vedaba el cantar pullas, palabras sucias o deshonestas en el mismo pueblo o en el camino, tanto de día como de noche. Los autos de 1792 y 1799 condenaban las coplas y dichos deshonestos.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Castillo de Bobadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos (1704). Estudio preliminar por Benjamín González Alonso*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1978, p. 377.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>56</sup> Don Iñigo de Córdoba y Mendoza, caballero de la Orden de Alcántara..., s.l., s.n, s.d. fecha de 1635. *Biblioteca Universitaria de Granada*, B-37-23 (58). Publicado en Michèle Guillemont, *Recherches sur la violence verbale en Espagne...*, vol. II, pp. 11-12

<sup>57</sup> Pedro Andrés Porras Arboledas, “La vida cotidiana en el Motril de la época moderna a través de los Autos de Buen Gobierno”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº. 12, 2005, pp. 151-177 (p. 155 y ss.).

El Archivo Municipal de Córdoba conserva una colección un poco más amplia de *Autos de Buen Gobierno* (tres de ellos pertenecen al siglo XVII y nueve al siglo XVIII). Sin embargo, tan solo tres se ocupan de las blasfemias. El auto de 1700 establecía que aquellos que “con poca atención juran y votan el santo nombre de Dios” debían ser castigados con una importante suma: seis mil maravedíes, que se dividían a partes iguales entre la cámara del rey, el denunciador y una obra pía. Si la persona no disponía de dinero, debía ser recluido veinte días en la cárcel.<sup>58</sup> En este auto también se penaba con seis mil maravedíes a quienes practicasen el juego por las ofensas a Dios que se originan.<sup>59</sup> En los autos de 1714 y 1760 se reduce de forma significativa la pena: todo aquel que se atreviese a jurar el nombre de Dios, el de Cristo, los santos o la Virgen María debía pagar mil quinientos maravedíes, a dividir en partes iguales entre cámara, gastos de justicia, juez y denunciador.<sup>60</sup>

### ***Corona de Aragón***

En la Corona de Aragón las penas de la justicia civil contra los blasfemos eran similares a las castellanas. Se recurría tanto a sanciones pecuniarias como corporales. En el *Fori Regni Valentiae*, el rey Jaime I castigaba las blasfemias con cien sueldos. El monarca Alfonso II, en las Cortes de Monzón de 1289, impuso tandas de azotes que podían intercambiarse por multas pecuniarias. Las puniciones se agravaron de forma considerable en las Cortes de 1363, cuando Pedro III estableció la pena de muerte contra aquellos que se atreviesen a injuriar a Dios de forma consciente. Mientras que quienes lo hacían bajo el calor del juego o de una pelea, y que por tanto no eran plenamente responsables de sus actos, eran enclavados con un garfio en la lengua. El monarca Alfonso el Magnánimo (1396-1458) dictó una serie de leyes que volvían a establecer sanciones pecuniarias y corporales como castigo a los improperios dirigidos hacia Dios, la Virgen María o los santos. En el caso aragonés desconocemos si las leyes dictadas por los monarcas fueron realmente aplicadas porque los procesos criminales de la Real Audiencia de Barcelona se han perdido.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Archivo Histórico Municipal de Córdoba (AHMC), *Caja 1155/018*, fol. 7 (1700).

<sup>59</sup> AHMC, *Caja 1155/018*, fol. 8 (1700).

<sup>60</sup> Véase: AHMC, *Caja 1155/019*, fol. 2 (1714) y AHMC, *Caja 1155/28*, fol. 1 (1760).

<sup>61</sup> Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, *Legislación...*, pp. 537 y 538.

Las penas de la justicia local en el Reino de Aragón son similares a las impuestas por la justicia castellana. Se solía recurrir a dos instrumentos jurídicos para perseguir esta clase de delitos: los *Estatutos sobre orden público y buenas costumbres*, que regulaban todo tipo de asuntos relativos a la convivencia ciudadana (ganadería, pastos comunales, normas penales y orden público, funcionamiento de cofradías, etc.) y los *Estatutos de desaforamiento*, que eran dictados cuando los concejos querían renunciar a los preceptos procesales y procedimentales del ordenamiento jurídico aragonés para proceder de forma rápida contra ciertos delitos.<sup>62</sup> Las sanciones que establecían eran sobre todo de tipo pecuniario, y si el penitenciado carecía de dinero, era recluso por un corto período de tiempo en la cárcel.

En 1480 la ciudad de Jaca elaboró un *Estatuto de los blasfemantes* debido a los “grandes abusos que se hacen en la ciudad de renegar, blasfemar, degradar y descreer”. Al parecer, las autoridades locales no ponían mucho empeño en la persecución de las blasfemias, y se les apremia a que en un plazo máximo de tres días procedan a intervenir, ya que en caso contrario, los casos pasarían a ser tratados por un juez superior. Este ordenamiento jurídico es muy expresivo de la realidad que debía vivirse a inicios de la modernidad. Hasta ese momento no se había prestado atención a los delitos del habla, y como consecuencia del creciente interés en elevar el nivel religioso del pueblo (perceptible de forma aún más clara a partir de Trento) se van a redoblar los esfuerzos para acabar con los malhablados.<sup>63</sup> En 1490 la ciudad oscense de Labata establecía que cada vez que alguno de sus vecinos renegará o descreyera del nombre de Dios o de la Virgen María tenía que pagar como pena tres cuarterones de cera.<sup>64</sup>

Ya en otro contexto, el del Concilio de Trento, la ciudad zaragozana de Borja publicó un estatuto en el año 1555 contra aquellos que blasfemasen el nombre de Dios o de la Virgen María. Si las injurias se dirigían al primero, se castigaban con cincuenta sueldos, a dividir en tres partes entre el acusador, el hospital de la ciudad y el resto para la ciudad. Si el acusado no disponía de dinero, era encarcelado por un período de diez días. Si los

---

<sup>62</sup> Manuel Gómez de Valenzuela, *Estatutos y actos municipales de Jaca y sus montañas (1417-1698)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000, pp. 12-16.

<sup>63</sup> Archivo Municipal de Jaca (AMJ), caja 819. *Libro de actas del Concejo de Jaca*, fol. 43 v. Publicado en: Manuel Gómez de Valenzuela, *Estatutos...*, p. 100.

<sup>64</sup> Manuel Gómez de Valenzuela, *La vida de los concejos aragoneses a través de sus escrituras notariales (1442-1775)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2009, p. 133.

improperios se dirigían contra la Madre de Dios, la pena era menor, tan solo seis sueldos; o seis días de cárcel en caso de que no pudiesen asumir la multa.<sup>65</sup>

El sistema seguido por la justicia local aragonesa fue similar al castellano. Se buscó la colaboración social de los denunciantes cediéndoles una parte de la multa. Esta es la política que ideó el concejo de la ciudad de Jaca, a través de un pregón dictado el 25 de enero de 1560, con una serie de normas que regulaban la vida de los vecinos. Este mandato municipal anunció que quienes blasfemasen el nombre de Dios, los santos o de la Virgen María tenían que pagar una sanción de diez sueldos, la mitad para el acusador y la otra mitad para el hospital. Además el condenado debía ser recluso tres días en la cárcel a pan y agua.<sup>66</sup> En los ordenamientos de la villa zaragozana de Longares (1581), a diferencia de otros documentos legales similares donde se indica que la blasfemia se perseguía a causa de las malas costumbres de los vecinos, se resalta que “en la dicha villa hay muy loables costumbres”. Aun así, este estatuto municipal dispuso que aquellos que se atreviesen a jurar el nombre de Dios en vano, serían castigados con una multa pecuniaria, que sería destinada al hospital de la villa o a obras pías.<sup>67</sup>

En los pueblos de Cataluña también se recurría primordialmente a las penas pecuniarias de no muy elevada cuantía. No obstante, en algunos de ellos tal como ha estudiado Martí Gelabertó, se castigaban las malas palabras contra Dios, la Virgen María o los santos, con castigos físicos o con actos de ejemplificación moral, posiblemente por tratarse de reminiscencias de carácter medieval. Por ejemplo, en la población de Sant Llorens de Morunys, localidad situada al sur del macizo de Cadí (en las estribaciones de los Pirineos), se ataba a los blasfemos con una soga en una picota situada en medio de la plaza del pueblo por la mañana. Allí permanecían hasta bien entrada la noche y recibían toda clase de burlas y vituperios por parte de los vecinos.<sup>68</sup>

Pese a que las justicias locales se preocuparon por categorizar la blasfemia como delito en las ordenaciones municipales, a las autoridades diocesanas no les parecía que pusiesen un excesivo empeño en la persecución de los malhablados. Cuando el visitador episcopal de la diócesis de Vic inspeccionó la localidad de Sant Feliu Sarroca fue informado de la

---

<sup>65</sup> Ángel San Vicente, *Colección de fuentes de derecho municipal aragonés del bajo Renacimiento*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1970, p. 122.

<sup>66</sup> Manuel Gómez de Valenzuela, *La vida...*, p. 229.

<sup>67</sup> Ángel San Vicente, *Colección...*, p. 457.

<sup>68</sup> Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, *Lenguaje...*, pp. 539 y ss.

enraizada costumbre de muchos lugareños de maldecir e injuriar el nombre de Dios y pidió que las justicias locales redoblasen sus esfuerzos en refrenar las lenguas de sus convecinos. Gelabertó concluye que las autoridades locales no se emplearon a fondo en el castigo de los blasfemos por la imposibilidad de las justicias de acometer el elevado número de casos, en el supuesto que se sancionasen todas las injurias a la divinidad. Por tanto, ante esta situación, las justicias locales debieron mostrarse tolerantes ante las malas palabras; y posiblemente, las denuncias se cursaban cuando se sobrepasaban ciertos límites o cuando había cierta animadversión hacia el acusado.<sup>69</sup>

### ***Reino de Navarra***

En el Reino de Navarra, las primeras leyes civiles que persiguen la blasfemia como hecho delictivo son el capítulo XXIII del *Amejoramiento del Rey Don Felipe* del año 1330, que establecía que aquel que dijere mal de Dios, de santa María o de cualquier santo o santa, debía pagar la cantidad de sesenta sueldos al rey, o ser azotado en las partes públicas de la villa.<sup>70</sup> En la Edad Moderna debemos reseñar dos leyes; por una parte, la *Ley 119 de las Ordenanzas viejas*<sup>71</sup> y la *Ley 56 de las Cortes de 1580*, que fueron refundidas en una única, el título V, del libro IV de la *Novísima Recopilación*.<sup>72</sup> Esta legislación decretaba que quienes renegasen, menospreciasen o blasfemasen el nombre de las figuras divinas serían detenidos en la cárcel pública con cepos y grillos por un período de 30 días. En la segunda ocasión, serían desterrados a cuatro leguas de su pueblo por un tiempo de tres meses. Si incumplían la pena, eran expulsados por el doble de tiempo. En la tercera vez, si la persona era de baja condición, se le enclavaba la lengua de forma pública y tenía que pagar una multa de seis florines. En cambio, los hidalgos eran desterrados durante un año de la Merindad y abonar una multa de doce florines. Si reincidían más de tres veces, se doblaba la pena, tanto corporal como pecuniaria. Al igual que ocurría en las legislaciones

---

<sup>69</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, *Lenguaje...*, pp. 548-549.

<sup>70</sup> Francisco Salinas Quijada, "Consideración penal de la blasfemia a través de la legislación aplicable en Navarra", *Príncipe de Navarra*, año n.º. 19, n.º. 70-71, 1958, p. 123.

<sup>71</sup> *Ordenanzas viejas por don Pedro Pasquier. Dos volúmenes impresos en Estella en el año 1557*, por Adriano de Anvers. Citado en: Francisco Salinas Quijanas, "Consideración...", p. 123.

<sup>72</sup> Se halla en el *Cuaderno de las Leyes, Ordenanzas, Provisiones y agravios reparados hechos a suplicación... de las Cortes de 1580*. Impreso en Pamplona por Tomás Porrals, en el año 1580. Citado en: Francisco Salinas Quijadas, "Consideración...", p. 123.



castellanas y aragonesas, el dinero recaudado se repartía a partes iguales entre el acusador, el juez y para causas sociales, en este caso se destinaba a los pobres del pueblo.<sup>73</sup>

La justicia local de Navarra, al igual que la castellana y aragonesa, solía destinar parte del dinero recaudado a través de las multas a causas benéficas. A título de ejemplo citamos el caso de la villa de Roncal, que en las *Ordenanzas de 1594*, castigaba las palabras “Reniego de Dios, juro a Dios y por el Cuerpo de Santo y Santa” con una pena de cinco reales. La mitad se destinaba a la luminaria del Santísimo Sacramento; y la otra mitad, a los pobres. Además, los acusados por este delito debían ser recluidos durante tres días en la cárcel; y si la blasfemia era especialmente escandalosa, se debía poner en conocimiento de los jueces competentes en este tema para que la castigasen como fuera conveniente.<sup>74</sup> Este fue un aspecto muy tenido en cuenta por las instituciones jurídicas de la Edad Moderna. Si un delito era grave y se había hecho público, se solía castigar de forma ejemplar. Era una forma de amedrentar al resto de parroquianos para que mantuvieran un comportamiento acorde a las normas jurídicas y morales establecidas por las leyes de la época.

Las autoridades navarras, tal como parece que también hicieron las castellanas y aragonesas, no invirtieron grandes recursos en la persecución de la blasfemia. Así, se deduce de la obligación impuesta por las Cortes de Navarra en el año 1724 de publicar las leyes represivas contra las injurias a Dios, la Virgen María y los santos todos los años, en los quince días siguientes al nombramiento de un nuevo alcalde, bajo amenaza de que los representantes públicos sufrirían las mismas penas que los blasfemos, si se mostraban relajados en la persecución de estas violaciones a las normas morales y jurídicas.<sup>75</sup> En los fondos de los Tribunales Reales del Archivo General de Navarra apenas hay una docena de casos por el delito de blasfemia a lo largo de toda la Edad Moderna.<sup>76</sup> Estos indicios parecen demostrar que los jueces reales no pusieron demasiado empeño en la caza de los improperios a lo sagrado, a sabiendas de que la Inquisición ya se ocupaba de ellos.

---

<sup>73</sup> Francisco Salinas Quijadas, “Consideración...”, p. 124.

<sup>74</sup> Florencio Idoate, “Un proceso de brujería en Burgui”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año nº. 7, nº. 20, 1975, pp. 225-276 (p. 250).

<sup>75</sup> Francisco Salinas Quijada, “Consideración...”, p. 124

<sup>76</sup> Jesús María Usunáriz, “*Verbum maledictionis*. La blasfemia y el blasfemo de los siglos XVI y XVII...”, p. 210.

### c) La justicia episcopal

Aunque la legislación eclesiástica imponía penas de notable dureza contra los blasfemos; en la práctica, los tribunales diocesanos dedicaron escasos esfuerzos en su penalización. Los visitadores diocesanos tampoco se preocuparon por su persecución, seguramente por falta de tiempo o por invertir sus recursos en cuestiones materiales o económicas. Posiblemente la justicia eclesiástica no actuó de acuerdo a las normas emanadas desde el Papado o la curia diocesana porque delegó esta función en la Inquisición o porque trató de reconducir a los malhablados por otros medios, como veremos en el capítulo 6.

La legislación eclesiástica medieval preveía graves castigos contra aquellos que vituperaban el nombre de Dios. En 1311 el Sínodo de Rávena declaró la exclusión de la Iglesia durante un período de un mes para los blasfemos; y si se mostraban reincidentes, eran privados de sepultura eclesiástica. En el Concilio de París de 1429 se acordó que fuesen castigados a pan y agua durante ocho días y el doble si volvían a delinquir.<sup>77</sup>

En la Edad Moderna, la principal legislación eclesiástica fue el *Corpus Iuris Canonici*. Este fue preparado por un comité formado por Pío V en 1566 y los resultados fueron publicados en 1582 por Gregorio XIII. Este contenía el *Decreto de Graciano*, las *Decretales de Gregorio IX*, el *Liber Sextus de Bonifacio VIII*, las *Clementinas*, las *Extravagantes Johannis XXII* y las *Extravagantes comunes*. Es un conjunto de colecciones de derecho canónico creadas a lo largo de la Edad Media y que fueron reunidas en la modernidad. A partir de este momento fue la legislación oficial de la Iglesia católica hasta la promulgación del *Codex Iuris Canonici* en 1917. En el Corpus publicado por Gregorio XIII se establecían una serie de penas que afectaban tanto a los laicos blasfemos, como a los eclesiásticos que no pusieran empeño en la persecución del delito de blasfemia. Los legos eran castigados con un ayuno de cuarenta días a pan y agua, además de una penitencia durante siete años, impidiéndoles intervenir como testigos. Otra sanción impuesta a los laicos consistía en permanecer durante siete domingos seguidos en la puerta de la Iglesia durante la misa y el último día debían hacer esta penitencia sin capa ni calzado y con una cuerda al cuello. Además los últimos siete días tenían que estar a pan y agua y no podían entrar en la Iglesia. También tenían la obligación de alimentar durante un día a tres pobres, o como mínimo a uno. Si carecían de medios económicos,

---

<sup>77</sup> Manuel Santana Molina, *El delito de blasfemia...*, p. 42

se les imponía otra condena. Si se negaban a aceptarla, el obispo podía entregar el blasfemo a la justicia civil. Los obispos que no se preocupaban por la persecución del delito de blasfemia también eran castigados, siendo obligados a pedir perdón bajo pena de ser inhabilitados de sus cargos.<sup>78</sup>

En el siglo XVI fue común tratar el tema de la blasfemia en los concilios o en las constituciones de los papas. De igual forma, las constituciones sinodales, que reflejaban preocupaciones similares, también recogieron los castigos que recibirían quienes injuriasen el nombre de Dios. En el Concilio de Letrán (1512-1517), durante el Papado de León X, se acordó que las blasfemias públicas contra Dios, Jesucristo o la Virgen María debían ser sancionadas en la primera ocasión y en la segunda con la pérdida de tres meses de renta o salario para los cargos públicos, y en la tercera ocasión, con la pérdida de empleo. En la primera ocasión, los clérigos tenían que entregar los frutos de su beneficio; en la segunda, el beneficio. Si tenían varios, aquel que el juez quisiera retirarles. En la tercera vez dejaban de poseer todos sus beneficios. Los laicos y los nobles tenían que pagar cincuenta ducados tanto la primera como la segunda vez que blasfemasen. En la tercera ocasión eran privados de la nobleza. Los laicos de condición humilde eran castigados con pena de cárcel. Si los condenados por malas palabras contra las figuras divinas eran reincidentes se les castigaba con cadena perpetua o galeras.<sup>79</sup>

La *Constitución de Pío V “Cum Primum Apostolatus”* (1566) decretó penas similares. Los laicos eran multados la primera vez con veinticinco ducados; en la segunda con el doble; en la tercera con diez ducados, la infamia y el exilio. Si el blasfemo no podía asumir estas multas, la primera ocasión era condenado a estar todo el día en la puerta de la Iglesia con las manos atadas a la nuca; en la segunda era azotado por toda la ciudad; en la tercera se le cortaba la lengua y se enviaba a galeras. Los clérigos, en la primera ocasión, eran castigados con la privación de su beneficio. La segunda vez se les despojaba para siempre de su beneficio, eran destituidos de su cargo y eran condenados al exilio y el destierro. Si carecían de beneficio, se les imponían las mismas penas que a los laicos insolventes.<sup>80</sup>

Estas duras penas no se transfirieron siempre a los textos diocesanos, ya que generalmente recogían sanciones mucho más benignas. *Las Constituciones Sinodales de Córdoba de*

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>80</sup> Véase: *Ibidem*, p. 43-44.

1520 tan solo decretaron castigos contra los clérigos. Estos fueron regulados en función de la gravedad del delito. Los eclesiásticos de lengua incontrolada tenían que pagar una multa pecuniaria y quedaban bajo control del provisor o visitador diocesano. Aquellos que decían palabras en ofensa de Dios, de la Virgen María o de los santos, tales como: “pese a Dios o a Santa María” eran castigados con treinta días de cárcel y una sanción económica de un ducado. Mientras que los clérigos que blasfemaban o renegaban del Señor o de la Virgen María eran condenados de forma más dura: reclusión de seis meses en la cárcel y otros tantos de destierro. Además perdían todos sus beneficios durante el período de un año. Si las blasfemias eran proferidas por un capellán era encarcelado durante dos meses y tenía que servir gratis durante un año.<sup>81</sup>

En cambio, las *Constituciones Sinodales de Córdoba publicadas el 18 de junio de 1662* sí establecían penas contra los laicos, pero sensiblemente inferiores a las instituidas en la legislación papal. Este documento recogía que quienes renegasen o blasfemasen de Dios, la Virgen María o los Santos debían ser castigados con la suma de tres mil maravedíes, a repartir entre la cámara, el juez y el denunciador.<sup>82</sup>

La legislación eclesiástica estipuló que las visitas pastorales debían ser un instrumento utilizado para reformar las costumbres inmorales tanto de laicos como de clérigos, entre ellas la blasfemia. En la *Instrucción de Visitadores* incluida en las *Constituciones Sinodales de Córdoba de 1662* se recogía que el primer día que el visitador inspeccionase una parroquia debía leer un edicto para comunicar al pueblo la obligatoriedad de delatar los pecados públicos y escandalosos. Los visitadores tenían el deber de informarse a través de las personas de buen nombre de las transgresiones cometidas por los parroquianos. Si los visitadores carecían de suficientes pruebas para iniciar un proceso judicial, debían poner por escrito las informaciones recibidas y amonestar verbalmente a los sospechosos de cometer un delito. Si había evidencias claras de la falta, las testimonios se remitían al tribunal diocesano y el provisor iniciaba un pleito criminal.<sup>83</sup> En el resto de diócesis peninsulares se siguió una política similar.

---

<sup>81</sup> *Constituciones sinodales del obispado de Córdoba de 1520*, Impreso en la ciudad de Sevilla, por Jacobo Cromberger, 1521, fols. 30v.-31r.

<sup>82</sup> *Constituciones sinodales del obispado de Córdoba hechas, y ordenadas por su señoría ilustrísima el señor obispo Don Francisco de Alarcón del consejo de su majestad, en la sínodo que celebró en su palacio episcopal en el mes de Junio de 1662*, en Córdoba, en la oficina y a costa de Don José de Gálvez y Aranda, 1789, fols. 309-311.

<sup>83</sup> *Ibidem*, fols. 349-355.

En el obispado de Sevilla se tomaron como modelo las *Instrucciones de Visitadores* publicadas en las *Constituciones Sinodales de 1604*. Este documento estipulaba, al igual que el citado anteriormente, que el visitador tenía la obligación de perseguir los pecados públicos (entre ellos, la blasfemia). Sin embargo, la práctica no se correspondió con las pretensiones fijadas en la legislación. En la mayoría de las ocasiones, estos funcionarios diocesanos se limitaron simplemente a fiscalizar la economía de las parroquias porque carecían del suficiente tiempo para investigar acerca de las transgresiones morales cometidas por los feligreses.<sup>84</sup>

No obstante, algunos obispos sí se preocuparon por la persecución de las malas palabras contra los seres sagrados a través de las visitas a las parroquias. En la diócesis de Zaragoza, el obispo Hernando de Aragón recogió una serie de mandatos generales para ser difundidos entre todos los pueblos visitados durante los siguientes períodos: 1543-1554 y 1565-1574. En estos documentos se pedía la colaboración de los jurados, a quienes se solicitaba el establecimiento de castigos a los blasfemadores o renegadores del nombre de Dios. En las visitas de 1543-1554 se disponía que aquellos que vituperaran el nombre del Señor, en la primera ocasión, tenían que pagar medio real; y en la segunda, un real, que sería destinado a la Cofradía del Santo Sacramento.<sup>85</sup> En las visitas de 1565-1574 se establecían las mismas penas, pero además se instaba a que los reincidentes fuesen castigados con la cárcel.<sup>86</sup> Este interés por la “caza” de las blasfemias tan solo aparece reflejado en las visitas pastorales citadas; las correspondientes a los siglos XVII y XVIII, que se conservan en el Archivo Diocesano de Zaragoza, solo se ocuparon de temas materiales o económicos de las parroquias.

La actividad procesal de los tribunales diocesanos contra los blasfemos fue prácticamente insignificante, especialmente si comparamos los procesos incoados por estas transgresiones morales con el total de causas. Además las denuncias por injuriar a Dios fueron escasas, siendo añadidas en algunos pleitos como agravantes del delito principal. En el tribunal diocesano de Barcelona de los 1.940 procesos conservados del siglo XV, tan solo 150 eran criminales. La mayoría se centraban en tratar cuestiones económicas y solo se incoó uno específicamente por blasfemia. Es el caso del clérigo Bernat Desprí que

---

<sup>84</sup> Véase: Rafael M. Pérez García, “Visita pastoral y contrarreforma en la archidiócesis de Sevilla, 1600-1650”, *Historia, Instituciones, Documentos*, nº. 27, 2000, pp. 205-232.

<sup>85</sup> Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ), *Visitas pastorales de Hernando de Aragón, 1543-1554*, fol. 537r.

<sup>86</sup> ADZ, *Visitas pastorales de Hernando de Aragón, 1565-1574*, fol. 12r.

fue acusado en 1405 de escribir coplas deshonestas sobre la Virgen María.<sup>87</sup> El tribunal diocesano de Zaragoza conserva 1891 causas criminales, comprendidas en un arco temporal que se extiende desde 1418 a 1890. En el período comprendido entre 1500 y 1800 solo 19 pleitos se ocupaban de las injurias a los seres sagrados; y en la mayoría de ellos, fue una causa secundaria que se acumuló al delito principal, que solía ser violencia contra religiosos, comportamientos inmorales o la práctica del juego.<sup>88</sup>

Los diferentes tribunales diocesanos de Castilla van a proceder del mismo modo a lo largo de la Edad Moderna. En el tribunal extremeño de Coria el número de procesos por blasfemias conservados es ínfimo. Se reduce tan solo a dos casos. Paradójicamente los dos pleitos se juzgaron en el decenio 1560-1570, en un momento en el que se empezaban a aplicar los decretos tridentinos. Una persona fue juzgada en 1562 por votar y renegar en el juego y otro en 1569 por blasfemar involuntariamente en una conversación sobre temas religiosos. Este escaso número refleja que posiblemente las noticias que llegaban sobre los blasfemos al provisor diocesano se desviaban al tribunal inquisitorial de Llerena.<sup>89</sup>

La situación parece ser similar en el tribunal diocesano de Sevilla. Según la profesora onubense María Luisa Candau en la campaña sevillana no se abrieron más de seis sumarias en el siglo XVIII. Además la blasfemia no se condenaba en esta jurisdicción por sí misma, sino que aparecía como una falta agravante de otros delitos. También se refleja el escaso interés en juzgar los exabruptos blasfemos en la forma de describir el delito en los procesos: se solía hacer referencia al carácter blasfemo del procesado, sin entrar a detallar las palabras proferidas. Así se observa por ejemplo en el proceso abierto al cura de la localidad sevillana de Paradas Don Joseph de Góngora que fue acusado de desidia, absentismo, vestimenta inadecuada, malas compañías, embriaguez, uso indebido de armas; y además de ser hombre “blasfemo y jurador”.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Véase: Yolanda Serrano Seoane, “El sistema penal del Tribunal Eclesiástico de la Diócesis de Barcelona en la Baja Edad Media. Primera Parte. Estudio”, *Clío y crimen*, n.º. 3, 2006, pp. 334-429.

<sup>88</sup> Véase: ADZ, *Procesos Criminales (PC)*, C-75/11 (sin fechar); ADZ, *PC*, C-40/3 (1560); ADZ, *PC*, C-30/35 (1568); ADZ, *PC*, C-37/12 (1589); ADZ, *PC*, C-76/33 (1597); ADZ, *PC*, C-17/6 (1600); ADZ, *PC*, C-17/10 (1600); ADZ, *PC*, C-18/11 (1601); ADZ, *PC*, C-18/14 (1601); ADZ, *PC*, C-20/3 (1605); ADZ, *PC*, C-15/5 (1606); ADZ, *PC*, C-20/1 (1606); ADZ, *PC*, C-20/2 (1606); ADZ, *PC*, C-17/32 (1614); ADZ, *PC*, C-46/13 (1615); ADZ, *PC*, C-17/2 (1616); ADZ, *PC*, C-66/14 (1716); ADZ, *PC*, C-49/5 (1732); ADZ, *PC*, C-68/1 (1779).

<sup>89</sup> Véase: Isabel Pérez Muñoz, *Pecar, delinquir y castigar: el tribunal eclesiástico de Coria, en los siglos XVI y XVII*, Institución Cultural El Brocense-Diputación de Cáceres, Cáceres, 1992, pp. 42-48

<sup>90</sup> Véase: María Luisa Candau, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1993, pp. 201-202.

Estudios realizados sobre la provincia de Huelva con los fondos del Archivo Arzobispal de Sevilla muestran conclusiones análogas. La historiadora Victoria Eugenia Corbacho tan solo ha documentado cinco procesos por blasfemias en su estudio sobre los delitos criminales cometidos en la villa onubense de Calañas durante el Antiguo Régimen. Estos representan tan solo el 5% del total de los pleitos criminales conservados, indicio del escaso interés en perseguir los improprios blasfemos. A esto se suma que todos los casos se reducían al estamento eclesiástico. Además en las causas no se detallaban las palabras ni se describían con detalle los hechos por los que fueron procesados.<sup>91</sup>

En resumen, los tribunales diocesanos no dedicaron grandes esfuerzos a la persecución de la blasfemia posiblemente por diversas razones. En primer lugar, la Inquisición se encargaba de condenar a los blasfemos más contumaces, escandalosos, y particularmente aquellos que expresaban palabras con sabor a herejía. Por tanto, es bastante probable que los ministros episcopales desviasen estos casos al Santo Oficio. Los obispos se ocuparon principalmente de las blasfemias simples, es decir de aquellas que no manifestaban realmente ideas heterodoxas. Estos pensaban que estas expresiones del habla eran fruto de la costumbre y de la ignorancia; y generalmente trataron de erradicarlas no tanto a través de su penalización, sino por medio de la persuasión: con instrumentos como los sermones o el sacramento de la confesión, que analizaremos en el capítulo 6.

### ***A modo de conclusión***

La blasfemia, en su condición de delito *mixti fori*, fue perseguida por múltiples jurisdicciones en la Edad Moderna. Las blasfemias simples eran competencia de la justicia real o episcopal; mientras las heréticas lo eran de la Inquisición. No siempre fue fácil atenerse a esta clasificación y los tribunales celosos de su jurisdicción, en algunas ocasiones, iniciaron pleitos sobre delitos que no les competían; especialmente el Santo Oficio. Esto provocó no pocos conflictos de jurisdicción e incluso debates en las Cortes porque los nobles temían quedar infamados por el tribunal de la fe, simplemente por haber blasfemado el nombre del Dios de forma inadvertida, en el calor de una disputa o del

---

<sup>91</sup> Véase: Victoria E. Corbacho González, *El ejercicio de la justicia eclesiástica en la Huelva del Antiguo Régimen. Delitos criminales en la villa de Calañas*, Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2016, pp. 156-161.

juego. A pesar de estas quejas y demandas, la Inquisición se lanzó con una notable fuerza represiva a la caza de los deslenguados.

Los tribunales reales y episcopales dispusieron penas para los blasfemos graduadas en función de la gravedad del delito y del nivel de reincidencia, pero parece que no dedicaron grandes esfuerzos a su penalización. La mayoría de estas instituciones jurídicas han perdido gran parte de su documentación, y aquellas que han conseguido conservar los pleitos, abrieron un porcentaje muy pequeño de causas contra los delitos de la lengua. Con todos, los indicios que proporciona esta documentación parecen indicar que estas instituciones se volcaron más en los instrumentos pedagógicos que en los judiciales para erradicar este pecado. Fue el Santo Oficio, la institución jurídica que dedicó mayores esfuerzos a la represión de la blasfemia, como veremos en el siguiente capítulo.



## 5.- LOS BLASFEMOS Y LOS MALHABLADOS ANTE EL SANTO OFICIO

### a) Cuantificación. Etapas, territorios, análisis

El 1 de noviembre de 1478 el papa Sixto IV promulgaba la bula *Exigit sinceræ devotionis* bajo demanda de los Reyes Católicos. Se autorizaba el nombramiento de dos o tres sacerdotes que se ocuparan de resolver “el problema converso”. Esta concesión suponía el acta fundacional de la Inquisición española. Inicialmente este tribunal religioso, bajo control real, nacía simplemente para perseguir a los judeoconversos que seguían practicando la ley de Moisés en privado. No obstante, Isabel y Fernando retrasaron dos años la aplicación de la bula papal y establecieron un período de prudente tolerancia antes de tomar medidas más severas. Se aplicó una campaña evangelizadora que no dio los resultados esperados y finalmente el 27 de septiembre de 1480 los reyes nombraban a los dos primeros inquisidores para Sevilla. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición comenzaba una andadura que se extendió de forma sorpresiva hasta el año 1834.

Los primeros ministros de este tribunal de la fe se dedicaron a reprimir con una inusitada violencia a los conversos acusados de practicar en secreto la religión judaica, hasta el punto de condenarse al 40% de los procesados.<sup>1</sup> Durante el siglo XV el 99,18% de las causas juzgadas en Toledo y más del 91% en Valencia correspondían a judeoconversos.<sup>2</sup> La campaña de los primeros inquisidores fue tan exitosa que a inicios del siglo XVI apenas surgían nuevos procesos y el tribunal entró en una fase de estancamiento. Aparentemente, el Santo Oficio había cumplido con su cometido fundacional. Sin embargo, la coyuntura política y religiosa que atravesó España y Europa en la segunda mitad del siglo XVI explica la extensión de su existencia.

A partir de 1525 comienza una nueva fase en la historia del tribunal: alumbrados, erasmistas, protestantes, brujas..., sin olvidar nunca a los judeoconversos, son su nuevo objetivo. Los inquisidores también persiguieron intensamente las blasfemias y las palabras escandalosas sobre los dogmas católicos, especialmente a partir de las décadas

---

<sup>1</sup> Jean Pierre Dedieu, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española...*, p. 33.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

de 1540-1550. La extensión de la religión reformada por diversas zonas de Europa, el fracaso de la política conciliadora de Carlos V y la imposición de los postulados contrarreformistas en el Concilio de Trento (1545-1563) explican la evolución que experimentó la Inquisición. Las propias directrices dadas por el Consejo de la Suprema a los tribunales de distrito prueban el giro que sufre la institución. Los inquisidores generales pidieron que se reprimiera a quienes hacían mal uso del matrimonio, a quienes hablaban mal de Dios, Jesucristo, la Virgen María o la Eucaristía, a aquellos que presentaban ideas erróneas sobre los dogmas católicos, a los que rechazaban la confesión oral, a los que blasonaban ser impuros y deshonestos, a los que criticaban sin pudor ni medida a los párrocos o a quienes reprobaban la labor de los oficiales de la Inquisición.<sup>3</sup> La represión se extendió a todos aquellos que se atrevían a poner en dudar o atacar el catolicismo contrarreformista y el nuevo orden moral y social que se implantó tras su aplicación. Se generó un ambiente asfixiante de “control social” motivado por las exigencias de los nuevos tiempos. El Tribunal del Santo Oficio que había nacido para perseguir la herejía manifiesta, y particularmente a los judeoconversos que practicaban la ley de Moisés, se centró en controlar la moral de los cristianos viejos, hasta tal punto que se convirtió en el cometido principal de esta institución a lo largo de su historia. Durante estos años la Inquisición también se ocupó de los moriscos que seguían profesando la fe islámica, especialmente en los tribunales de Zaragoza, Valencia y Granada; y tampoco debemos olvidar la represión llevada a cabo sobre el protestantismo. Esta fase se extendió hasta las décadas de 1630-1640, aunque la tensión represiva se concentró en el reinado de Felipe II.<sup>4</sup>

En el siglo XVII, los inquisidores también reactivaron la caza sobre los judeoconversos. La llegada de financieros portugueses, bajo el auspicio del conde-duque de Olivares, y la atención sobre los chuetas mallorquines permitió al Santo Oficio orientar su actividad de nuevo hacia sus objetivos fundacionales. La Inquisición siguió ocupándose de las heterodoxias populares, pero a unos ritmos de actividad sumamente inferiores respecto a épocas pasadas. No obstante, sobresalió la persecución de la superstición sobre el resto de pequeños “delitos morales”. La última etapa de vida del tribunal (1750-1834) se caracterizó por la escasa actividad, aunque podemos resaltar la represión llevada a cabo

---

<sup>3</sup> Véase: Jaime Contreras, “Estructura de la actividad procesal...”, pp. 591-598.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

en el cambio de siglo sobre las proposiciones que olían a una posible contaminación de las ideas revolucionarias francesas.

Si valoramos la historia represiva del Santo Oficio en su conjunto observamos que el tribunal de la fe, pasado el periodo de ofensiva contra el criptojudasmo, procesó en mayor número los denominados por la historiografía como “delitos menores” o “heterodoxias populares”. Los delitos de blasfemia, proposiciones, superstición, bigamia, sollicitación, bestialismo, sodomía y otras faltas morales suman el 58% de los procesos incoados desde 1560 a 1700. Mientras que los delitos “estructurales” o “prioritarios”, es decir profesar la fe judaica, islámica o protestante, representaban el 42%. Como ya hemos reseñado anteriormente la represión de las “heterodoxias populares” fue especialmente intensa entre 1560-1614. En este período el 54% de los casos juzgados fueron delitos morales, mientras que el 46% se correspondía con las herejías clásicas. De esta última cifra, cabe reseñar que el 70% estaba representado por delitos de mahometismo sentenciados en los tribunales de Valencia y Zaragoza. Si analizamos de forma particular cada uno de los tribunales de distrito, observamos que, en la mayoría de ellos, las heterodoxias populares representaban tres cuartas partes de los delitos juzgados. En Cataluña, un 76%; en Toledo, un 70,7%; en Logroño, un 61%; en Llerena, un 61%; en Galicia, un 56,3%. Las cifras también eran notablemente elevadas en los tribunales mediterráneos: Cerdeña (79,8%), Sicilia (64%); y en los americanos: Lima (84,5%), México (68,6%). Los datos hablan por sí solos. Los ministros del Santo Oficio ampliaron ostensiblemente su campo de actuación proyectándose ahora sobre toda la sociedad española.<sup>5</sup>

La popular estadística elaborada por Henningsen y Contreras revela que las blasfemias y las proposiciones representaban el porcentaje más elevado entre los diferentes “delitos menores”, especialmente en plena campaña contrarreformista (período 1560-1614). En esta etapa los delitos del habla suponían un 21,8% del total de procesos realizados por los tribunales adscritos a la secretaría de Aragón, mientras que representaban un 38,9% en los tribunales dependientes de la secretaría de Castilla. Por tanto, evidenciamos una presión más fuerte sobre los territorios bajo jurisdicción de esta última. La represión de estos delitos tampoco fue homogénea en las dos Coronas. En la Corona de Aragón, la prelación la inicia Mallorca (39%), y siguen Logroño (37%), Barcelona (36%), Valencia (10,7%) y Zaragoza (8,6%). Claramente, la represión de los delitos de la lengua se vincula

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 605-606.

a la labor de control de los tribunales de frontera con Francia (Logroño, Barcelona) en este periodo de enorme vigilancia sobre el protestantismo francés. El menor número de procesos en Aragón y Valencia debe atribuirse a una concentración de esfuerzos en los moriscos. En los tribunales americanos las cifras son también significativamente altas. En Cartagena de Indias las blasfemias y las proposiciones suman el 65%, en Lima el 37% y en México el 26%. En la Corona de Castilla, la mayor presión se aprecia en Galicia (51%), y sigue de cerca Toledo (44%) y Llerena (43%). Seguidamente se suceden: Granada (37%), Canarias (34%), Murcia (30%), Córdoba (27%) y Sevilla (25%). Resulta significativo el elevado porcentaje de causas en Galicia, quizás debido al carácter eminentemente rural de este territorio y la caza de un gran número de deslenguados en las salidas al campo gallego. Las significativas cifras de Toledo y Llerena pueden atribuirse a su cercanía a la capital; y por ende, a una temprana y severa aplicación de los decretos tridentinos. El número de causas juzgadas en Granada también es muy destacado. Hay que recordar que la Revuelta de las Alpujarras (1568-1571) supuso la expulsión de los moriscos del antiguo reino nazarí; y esto pudo traducirse en una mayor represión de los inquisidores sobre los delitos del habla de los cristianos viejos, en comparación a los otros territorios con población morisca.

**Figura 2. Tabla: Procesados por blasfemia y proposiciones (1560-1614)<sup>6</sup>**

SECRETARÍA DE ARAGÓN (1560-1614)			SECRETARÍA DE CASTILLA (1560-1614)		
Tribunales	Nº. Procesos	%	Tribunales	Nº. Procesos	%
Barcelona	589	36	Canarias	173	34,8
Logroño	922	37,1	Córdoba	127	27,2
Mallorca	188	39,4	Galicia	660	51,3
Cerdeña	103	17,2	Granada	1140	37,8
Sicilia	531	30,2	Llerena	969	43
Valencia	361	10,7	Murcia	267	30
Zaragoza	361	8,6	Sevilla	337	25
Cartagena de Indias	31	65,9	Toledo	959	44,8
Lima	285	37	Valladolid	-	-
México	183	26,1	-	-	-
Total	3554	22,1	Total	4632	38,9

<sup>6</sup> Los datos necesarios para la confección de esta tabla han sido tomados de las populares estadísticas elaboradas por Henningsen y Contreras, véase: *Ibidem*, p. 630.

En el período comprendido entre 1615-1700 la presión sobre los delitos de blasfemia y proposiciones fue homogénea en las dos secretarías (Aragón: 22,3%; Castilla: 21,8%). En esta etapa se produjo una notable ralentización de la actividad inquisitorial. De hecho, en números absolutos los procesos por delitos del habla se redujeron aproximadamente a la mitad en los tribunales de la secretaría de Aragón, y a una cuarta parte en la secretaría de Castilla. Los inquisidores dejaron de salir a la caza de las faltas morales de los campesinos, ya no practicaban visitas en el ámbito territorial de su distrito y la actividad procesal sufrió una notable burocratización. Por otro lado, la propia Iglesia incorporó en sus campañas pedagógicas misionales un énfasis destacado en la vigilancia y corrección de los delitos de la lengua, como veremos en el siguiente capítulo. A pesar de estos cambios globales, el porcentaje de juicios por blasfemias y proposiciones se mantuvo en cifras elevadas en muchos tribunales. En la Secretaría de Aragón, la prelación es encabezada por Logroño (45%), y sigue con Zaragoza (24%), Barcelona (20%), Valencia (18%) y Mallorca (14%). La condición de tribunal de frontera de Logroño explica que mantenga números tan significativos, mientras que el mayor porcentaje en Zaragoza y Valencia se explicaría por la expulsión de los moriscos y la concentración de las energías represivas en los cristianos viejos. En resumen, la presión de la Inquisición sobre los blasfemos en la secretaría de Aragón fue similar en términos porcentuales al período 1560-1614. En la secretaría de Castilla, la lista es encabezada por Granada (33%), y continúa con Córdoba (25,4%), Toledo (25%), Murcia (20,4%), Llerena (19,7%), Valladolid (15,5%) y Galicia (13,3%). El aspecto más significativo es el aumento porcentual de causas en Murcia, que puede atribuirse al destierro que sufrieron los moriscos y al aumento de la presión sobre los cristianos viejos. También destaca el importante descenso registrado en Galicia, quizás imputable a la burocratización del tribunal y la reducción de las visitas inquisitoriales. En cualquier caso, hay que apreciar que, pese a la ralentización general de la actividad inquisitorial, los delitos del habla continuaron representando un porcentaje relevante en relación al resto de delitos juzgados, aunque es significativo el descenso del porcentaje total de procesos en la secretaría de Castilla, respecto al período anterior (se pasa de 38,9% a 21,8%). En cualquier caso estas apreciaciones son esencialmente indiciales porque hay que tener en cuenta que cada tribunal tenía una casuística particular (y solo un estudio específico a nivel regional garantiza un conocimiento en detalle), que el delito de blasfemia y proposiciones heréticas con frecuencia acompañaba a la acusación de delitos de mayor entidad, y por lo tanto la cuantificación puede estar sometida a distorsiones por la

diferencia de criterios a la hora de su cómputo, que se han producido pérdidas documentales que han provocado una disminución de las cifras originales y que las estadísticas de Henningsen y Contreras se circunscriben a un período cronológico concreto (1560-1700), y por tanto, no cubren toda la vida del tribunal.<sup>7</sup>

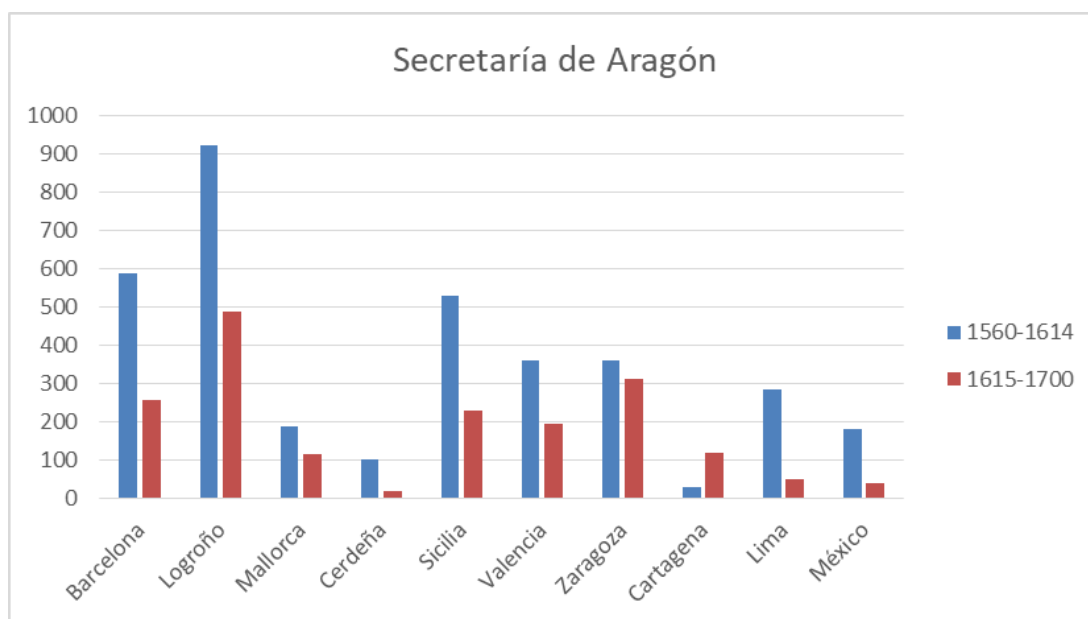
**Figura 3. Tabla: Procesados por blasfemia y proposiciones (1615-1700)<sup>8</sup>**

SECRETARÍA DE ARAGÓN (1615-1700)			SECRETARÍA DE CASTILLA (1615-1700)		
Tribunales	Nº. procesos	%	Tribunales	Nº. procesos	%
Barcelona	258	20,2	Canarias	13	7,6
Logroño	489	45,1	Córdoba	106	25,4
Mallorca	116	14,8	Galicia	122	13,3
Cerdeña	19	11,1	Granada	379	33
Sicilia	230	18,7	Llerena	108	19,7
Valencia	195	18,3	Murcia	174	20,5
Zaragoza	314	24,3	Sevilla	99	18,2
Cartagena de Indias	121	18,5	Toledo	274	25
Lima	51	12,5	Valladolid	87	15,5
México	42	16,7	-	-	-
Total	1835	22,3	Total	1362	21,8

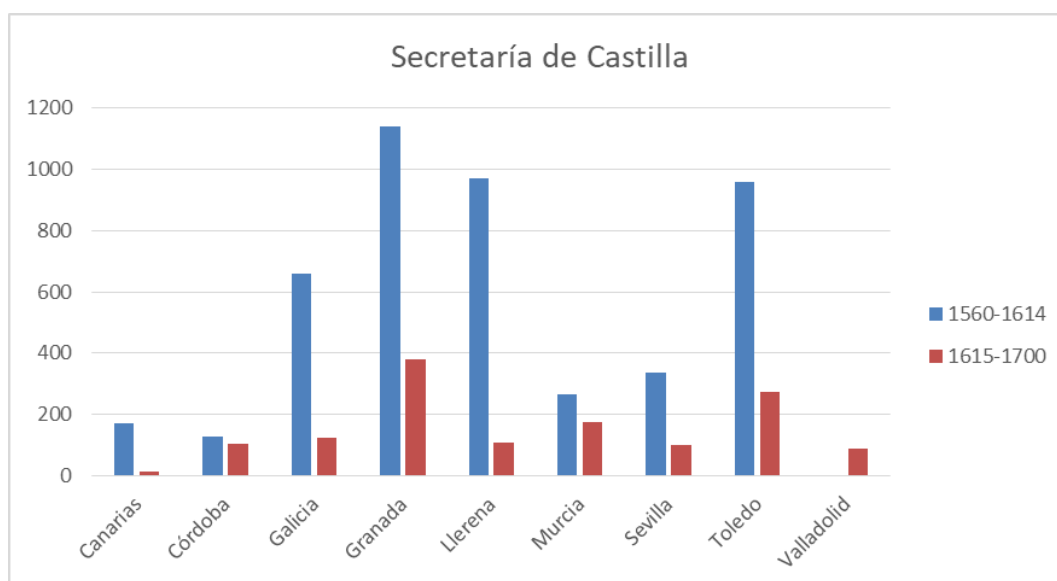
<sup>7</sup> Las estadísticas de Henningsen y Contreras no tienen en cuenta ni la etapa comprendida entre 1480 y 1540, ni la que se extiende de 1701 a 1834 porque no existe una fuente sistemática para esas dos fases y, en cambio, sí para la etapa 1540-1700: las relaciones de causas de fe. En segundo lugar, hay que reseñar que no incluyen ni los tribunales de Cuenca ni de Corte en sus estadísticas porque las relaciones de causas conservadas de ambos son dispares y casi inexistentes. En tercer lugar, hay que apuntar que existen algunas lagunas en el período cronológico comprendido entre 1560 y 1700 porque algunas relaciones de causas se han perdido y posiblemente las cifras reales debían estar, según Jaime Contreras, por encima en un 25%. *Ibidem*, pp. 594-595.

<sup>8</sup> Los datos para la confección de esta tabla han sido obtenidos en: *Ibidem*, p. 631.

**Figura 4. Gráfico: Procesados por blasfemias y proposiciones en la Secretaría de Aragón (1560-1700)**



**Figura 5. Gráfico: Procesados por blasfemias y proposiciones en la Secretaría de Castilla (1560-1700)**



En el siglo XVIII también parece mantenerse la represión sobre los delitos del habla en unos niveles similares a los documentados en épocas anteriores, en comparación al resto de delitos juzgados (es decir, en números relativos). En los tribunales andaluces, el número de alegaciones fiscales por blasfemias y proposiciones alcanzan porcentajes significativos: Granada (34,87%), Córdoba (34,35%) y Sevilla (23,22%).<sup>9</sup> Aunque la actividad procesal inquisitorial seguía el ritmo descendente iniciado desde mediados del siglo XVII, el número de causas contra los deslenguados se mantuvo estable desde un punto de vista porcentual.

A continuación, analizaremos los datos de tres tribunales inquisitoriales (Toledo, Granada y Canarias) durante todo su período de existencia, con el objetivo de probar que, ciertamente, las blasfemias y las proposiciones constituyeron una de las principales preocupaciones de los ministros del Santo Oficio, a lo largo de toda la existencia de esta institución jurídica; y que su persecución se mantuvo más o menos estable durante toda la historia de la Inquisición.

En el distrito inquisitorial de Toledo los delitos del habla fueron la segunda ocupación de los inquisidores. Evidentemente, las principales sumas de acusados se concentraron en los judaizantes. Se juzgaron 4003 procesos en todo el período de existencia de la Inquisición (concentrados principalmente en el período fundacional, 1483-1530). Seguidamente encontramos los delitos del habla, que suman 2.252 procesos. Los condenados por blasfemia y proposiciones llegan a representar casi la mitad (44,8%) de la actividad del tribunal en el período 1561-1620. Estos datos reflejan que fue el principal interés de los ministros del Santo Oficio una vez que se puso fin a la persecución sobre los judaizantes. En cambio las cifras por el delito de mahometismo o por profesar el protestantismo son sensiblemente inferiores, 763 acusados en el primer caso y 181 en el segundo. En el conjunto del período 1560-1700, las blasfemias y las proposiciones suponen un 33%. En la etapa comprendida entre 1701-1820 los delitos de la lengua continuaron siendo una prioridad de la actividad procesal de los inquisidores. Fueron los segundos en importancia (21,3%), tras las causas contra los judeoconversos (29,5%).

---

<sup>9</sup> Véanse las estadísticas elaboradas por la doctora Rocío Alamillos en la siguiente publicación: Rocío Alamillos Álvarez, *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, tesis de doctorado, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2015, pp. 259-266.

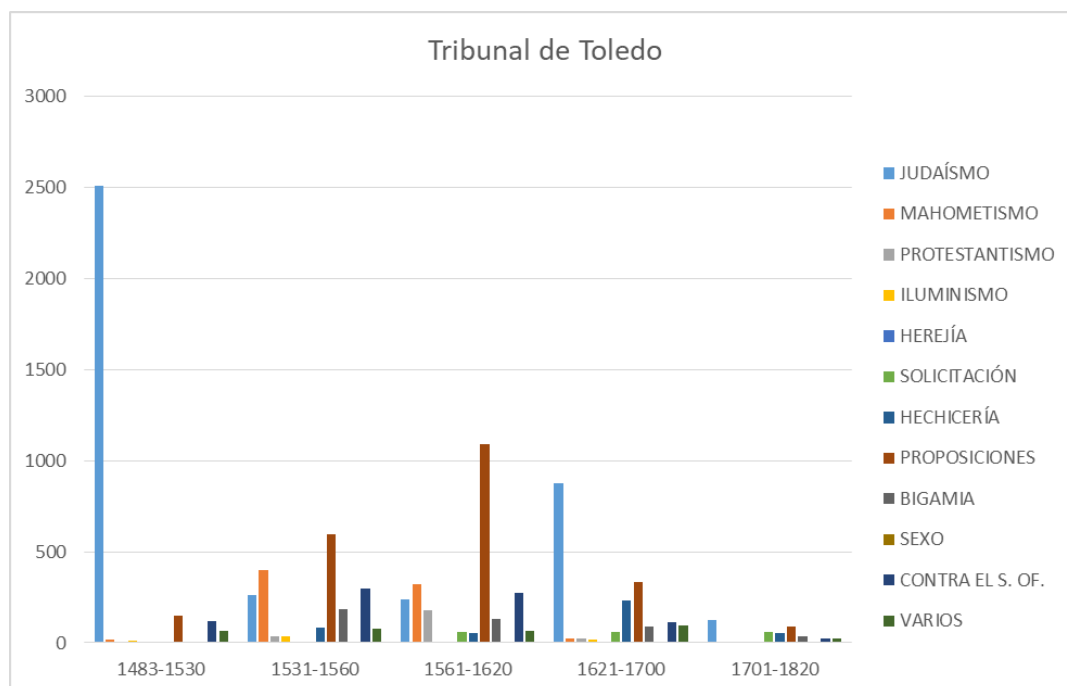


**Figura 6. Tabla: La actividad procesal del tribunal de Toledo (1483-1820)<sup>10</sup>**

D	1483- 1530	%	1531- 1560	%	1561- 1620	%	1621- 1700	%	1701- 1820	%	TOTAL	%
J	2507	87,2	262	13,2	238	9,8	873	46,4	123	29,5	4003	41,8
M	16	0,5	398	20,1	324	13,3	23	1,2	2	0,4	763	7,9
L	3	0,1	35	1,7	177	7,3	25	1,3	1	0,2	241	2,5
I	9	0,3	34	1,7	4	0,1	20	1	4	0,9	71	0,7
H	4	0,1	-	-	3	0,1	7	0,3	4	0,9	18	0,1
S	-	-	6	0,3	62	2,5	57	3	57	13,7	182	1,9
H	-	-	83	4,2	56	2,3	235	12,5	54	12,9	428	4,4
P	147	5,1	593	30	1087	44,8	336	17,8	89	21,3	2252	23,5
BI	3	0,1	185	9,3	131	5,4	92	4,8	36	8,6	447	4,6
S	-	-	-	-	2	0,1	3	0,1	-	-	5	0,1
O	117	4	300	15,1	271	11,1	114	6	24	5,7	826	8,6
V	68	2,3	80	4	67	2,7	94	5	22	5,2	331	3,4
T	2874	100	1976	100	2422	100	1879	100	416	100	9567	100

**Leyenda de la tabla:** Delitos (D), Judaísmo (J), Mahometismo (M), Protestantismo (L), Iluminismo (I), Herejía (H), Solicitación (S), Hechicería (H), Proposiciones y blasfemias (P), Bigamia (BI), Proposiciones sexuales (S), Proposiciones contra el Santo Oficio (O), Varios (V).

**Figura 7. Gráfico: La actividad procesal del tribunal de Toledo (1483-1820)**



<sup>10</sup> Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi: l'inquisition de Tolède...*, p. 240.

En el distrito inquisitorial de Canarias los procesos incoados por los delitos del habla fueron mayoritarios durante todo el período de existencia del tribunal. Se condenó a 708 personas desde 1505 a 1820 que representan el 31,1% de todas las causas juzgadas. En segundo lugar se sitúan los delitos por superstición (16%) y en un tercer lugar las faltas cometidas contra el Santo Oficio (13,4%). Las herejías clásicas ocupan un discreto cuarto y quinto lugar, con 250 casos por mahometismo (11%) y 94 pleitos contra judaizantes (4,1%). Al igual que en la mayoría de los tribunales, los penados por blasfemias y proposiciones fueron más numerosos en el período 1561-1610, etapa en la que ascienden a 527 casos (38,9%), aunque en el resto de períodos también representan un porcentaje importante (en torno al 20%).

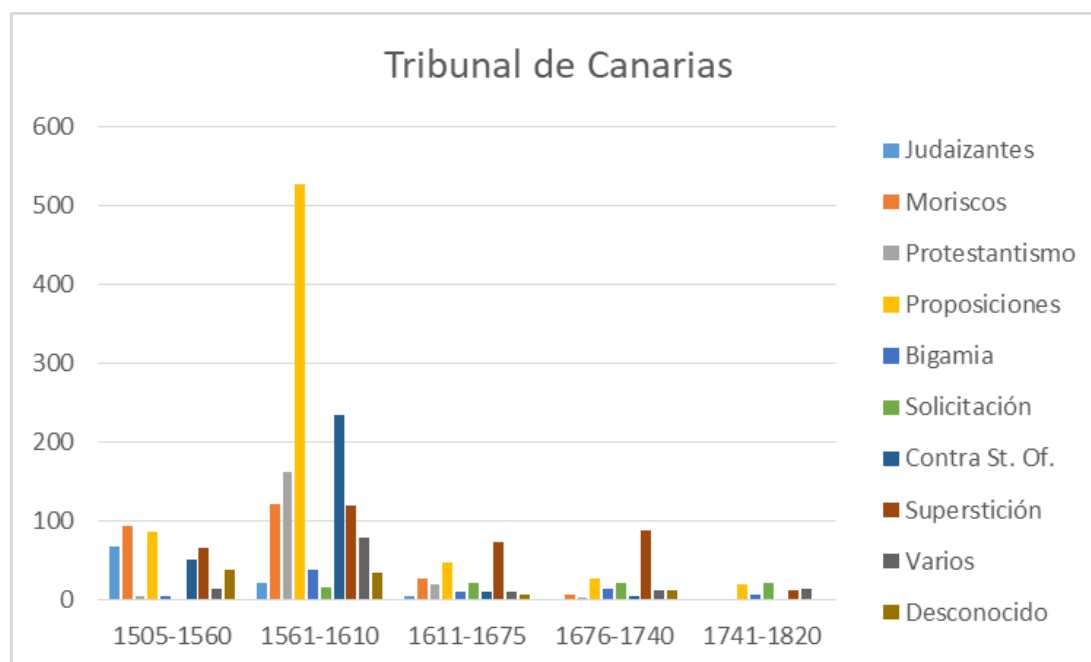
**Figura 8. Tabla: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Canarias (1505-1820)<sup>11</sup>**

D	1505-1560	%	1561-1610	%	1611-1675	%	1676-1740	%	1741-1820	%	Total	%
J	67	15,6	22	1,6	4	1,7	1	0,5	-	-	94	4,1
M	94	21,9	122	9	28	12,1	6	3,1	-	-	250	11
L	5	1,1	162	11,9	20	8,6	3	1,5	-	-	190	8,3
P	87	20,3	527	38,9	47	20,3	28	14,5	19	24,3	708	31,1
BI	5	1,1	38	2,8	10	4,3	14	7,2	6	7,6	73	3,1
S	-	-	16	1,1	21	9	22	11,3	21	26,9	80	3,5
O	52	12,1	234	17,2	10	4,3	4	2	2	2,5	302	13,4
H	66	15,4	120	8,8	73	31,6	89	46,1	13	16,6	361	16
V	14	3,2	78	5,7	11	4,7	13	6,7	15	19,2	131	5,3
D	38	8,8	35	2,5	7	3	13	6,7	2	2,5	95	4,2
T	428	100	1354	100	231	100	193	100	78	100	2284	100

**Leyenda de la tabla:** Delitos (D), Judaizantes (J), Moriscos (M), Protestantismo (L), Propositiones y Blasfemias (P), Bigamia (BI), Solicitación (S), Propositiones contra el Santo Oficio (O), Superstición (H), Varios (V), Desconocido (D)

<sup>11</sup> Francisco Fajardo Spínola, "La actividad procesal del Santo Oficio. Algunas consideraciones sobre su estudio", *Manuscrits*, n.º. 17, 1999, pp. 99-117 (p. 114).

**Figura 9. Gráfico: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Canarias (1505-1820)**



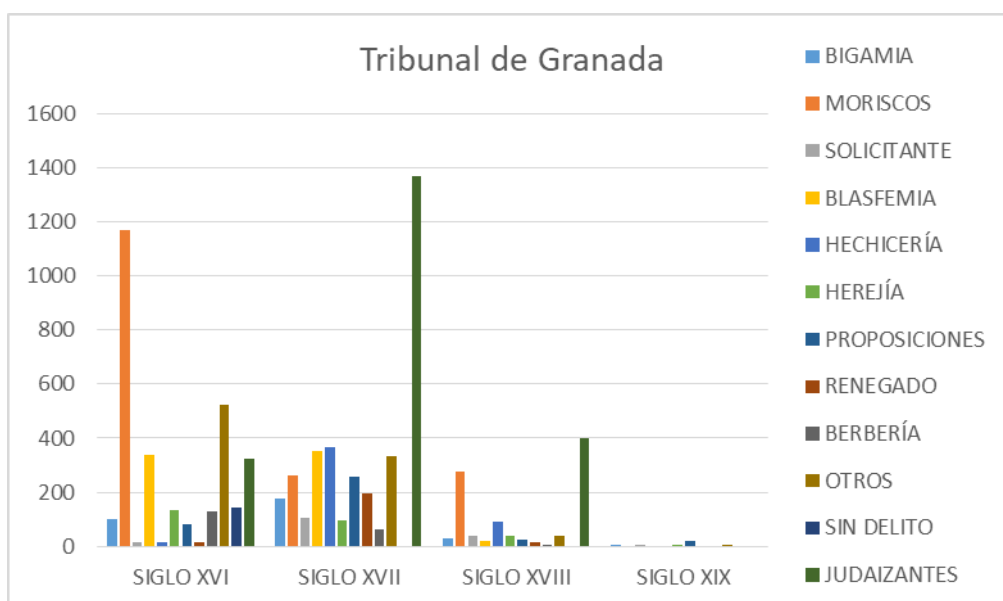
En Granada las blasfemias y las proposiciones fueron los delitos más representativos tras los casos de judaizantes y moriscos. La Inquisición granadina condenó a un total de 2091 judaizantes (27,6%), 1702 moriscos (22,6%); mientras que la cifra de blasfemos asciende a 710 personas (9,4%) y los acusados por proferir proposiciones suman 383 (5,1%). A diferencia de otros tribunales, las cifras de procesados por los delitos del habla son inferiores en el siglo XVI debido a que la Inquisición de Granada estaba más preocupada por reprimir el mahometismo. En el siglo XVII, los ministros del Santo Oficio de la antigua capital nazarí proyectaron sus mayores esfuerzos en los judaizantes (1371 casos -38,4%-), pero los pecados de la lengua fueron los segundos en relevancia. Se juzgaron 350 procesos por injurias a los seres sagrados (9,8%) y 257 por palabras erróneas o heréticas acerca del dogma católico (7,2%). Mientras que en el siglo XVIII se aprecia una reducción de la presión sobre los malhablados (blasfemias: 2,2%; proposiciones: 2,7%), aunque detectamos un repunte de notable relevancia en el siglo XIX, que debe atribuirse a la persecución de aquellas proposiciones que podían extender las ideas revolucionarias francesas.

**Figura 10. Tabla: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Granada  
(ss. XVI-XVIII)<sup>12</sup>**

D	XVI	%	XVII	%	XVIII	%	XIX	%	TOTAL	%
BI	101	3,4	176	6	31	3,2	2	5,7	310	4,1
M	1168	39,2	260	7,2	274	28,2	-	-	1702	22,6
S	16	0,5	106	3	37	3,8	5	14,3	164	2,2
BL	339	11,5	350	9,8	21	2,2	-	-	710	9,4
HC	17	0,6	368	10,3	92	9,4	-	-	477	6,3
HE	132	4,4	96	2,7	37	3,8	3	8,6	268	3,5
P	82	2,7	257	7,2	26	2,7	18	51,4	383	5,1
R	13	0,4	193	5,4	16	1,6	-	-	222	2,9
BE	129	4,3	61	1,7	3	0,3	-	-	193	2,5
O	523	17,6	334	9,3	38	3,9	7	20	902	11,9
SD	141	4,7	-	-	-	-	-	-	141	1,9
J	322	10,8	1371	38,4	398	40,9	-	-	2091	27,6
T	2983	100	3572	100	973	100	35	100	7563	100

**Leyenda de la tabla:** Delitos (D), Bigamia (BI), Moriscos (M), Solicitación (S), Blasfemia (BL), Hechicería (HC), Herejía (HE), Propositiones (P), Renegados (R), Berbería (BE), Otros (O), Sin delito (SD), Judaizantes (J)

**Figura 11. Gráfico: La actividad procesal del tribunal inquisitorial de Granada  
(ss. XVI-XVIII)**



<sup>12</sup> Flora García Ivars, *La represión en el tribunal...*, p. 160.

En resumen, el conjunto de datos analizados evidencia que los delitos del habla fueron la preocupación principal de los inquisidores tras las denominadas “herejías clásicas”. También hemos puesto de manifiesto que la mayoría de los procesos por blasfemias y proposiciones se concentran en un período determinado (1560-1614), que coincide con una etapa caracterizada por la tensión contrarreformista. El fracaso de la política conciliadora de Carlos V favoreció que se instalase una línea de gobierno dura y rigurosa en temas de religión. El miedo a la extensión del protestantismo provocó que la Inquisición vigilase las injurias y proposiciones de los cristianos viejos contra seres sagrados, dogmas y preceptos católicos o contra los ministros de la Iglesia o el Santo Oficio. La Inquisición participó activamente en la imposición de la moral tridentina castigando a los ignorantes y a los disidentes. Todo formaba parte de un programa más amplio en el que también participaban párrocos y misioneros. Estos enseñaban e imponían la doctrina en los púlpitos por medio de predicaciones y sermones, así como a través del sacramento de la confesión; y el Santo Oficio se encargaba de corregir a aquellos que se resistían a aceptar el catolicismo tridentino. En los años siguientes (1615-1700) el número de causas descendió de forma importante con caídas superiores al 50% en la mayoría de los tribunales, aunque en términos relativos la vigilancia sobre los blasfemos y los malhablados se mantuvo estable en los tribunales de la secretaría de Aragón, y se redujo a la mitad en los de la Secretaría de Castilla. La bajada fue más significativa a partir de la segunda mitad del siglo XVII, período en el que se aprecia una significativa reducción de la actividad inquisitorial. La falta de datos para el siglo XVIII nos impide valorar la continuidad de la actividad inquisitorial respecto a la blasfemia y las proposiciones heréticas, aunque todo parece indicar que en la particular alianza entre la Inquisición y la Iglesia a lo largo del siglo XVII, se impuso la pedagogía sobre la coacción para luchar contra el pecado de blasfemia.

Esta misma dinámica procesal se observa en otros territorios europeos o transoceánicos. La historiadora Francisca Loetz destaca que en la protestante Zurich y la católica Lucerna (Suiza) se paraliza la persecución sobre los errores verbales acerca de la religión cometidos a diario por la población a partir del último cuarto del siglo XVII. Solo se mantuvieron las denuncias sobre los casos más graves.<sup>13</sup> En el México colonial, Javier Villa-Flores ha observado que hay una disminución importante del número de causas juzgadas por las invectivas a Dios a partir del último tercio del siglo XVII. Ambos autores

---

<sup>13</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 279.

han relacionado estos cambios experimentados en el sistema judicial con la promoción del proceso de secularización desde el ámbito político. Incluso Villa-Flores afirma que las blasfemias, a partir de ese momento, ya no se juzgaban por el daño hecho a Dios, sino por el carácter indecoroso de este lenguaje.<sup>14</sup> Esta hipótesis del investigador mexicano no tiene en cuenta que la Inquisición continuó con su labor represiva, aunque fuera a un menor ritmo, y aún más importante, que el proceso de confesionalización no se detuvo, ya que la Iglesia recurrió a otros medios más persuasivos (sermones, pláticas morales, enseñanza de técnicas de autodisciplinamiento, etc.), tal como veremos en el próximo capítulo. Por tanto, la tesis de la secularización propuesta por Villa-Flores para el ámbito latino debe ponerse en duda.

De hecho, los estudios realizados sobre la religión en la España del siglo XVIII han demostrado que la sociedad española conservaba una religiosidad tradicional, formalista, exteriorizante y ritualista. Las devociones populares contaban con gran vitalidad, las demandas de misas para la salvación de los difuntos no habían disminuido e incluso habían aumentado, la devoción hacia la misa estaba más presente que nunca y gozaba de un respeto y formalidad que no siempre presentó en los siglos anteriores y la piedad católica se expresaba en las múltiples fiestas y procesiones que se celebraban.<sup>15</sup> En el propio lenguaje blasfemo se advierte este avance en la confesionalización de la población (debido al repunte de las invectivas dirigidas contra los personajes y símbolos sagrados más importantes durante la difusión de la pastoral tridentina), tal como comprobaremos en el capítulo siete de esta tesis doctoral. Por tanto, el relajamiento de la actividad inquisitorial a mediados del siglo XVII en el ámbito hispanoamericano no puede imputarse al avance del proceso de secularización.

Realmente no detectamos el inicio del proceso de secularización en los dominios castellanos-aragoneses hasta el final de la Edad Moderna (y sobre todo asociado a los sectores ilustrados del gobierno). Es significativo, al respecto, un bando publicado por el monarca Carlos IV en Madrid en el año 1803, en el que mandaba la persecución de los exabruptos blasfemos no con el objetivo de evitar la ira de Dios (como se indicaba en otras pragmáticas publicadas a lo largo de la Edad Moderna), sino para mejorar la

---

<sup>14</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech...*, p. 154.

<sup>15</sup> Antonio Mestre, "Religión y cultura en el siglo XVIII", en Ricardo García Villoslada (dir.) y Antonio Mestre (coord.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, vol. IV, pp. 586-739 (pp. 586-605).

educación de los súbditos. En este documento se señalaba la responsabilidad de los padres de familia respecto a sus hijos, así como de los amos sobre sus criados en la corrección y castigo de los deslices de la lengua. En este documento se resaltaba “la indiferencia con que miran la educación que les está confiada”, que explicaba “la libertad, que tienen aquellos de proferir semejantes expresiones”.<sup>16</sup>

Por otra parte, como pusimos de manifiesto en el prefacio de esta tesis doctoral, el proceso de secularización promovido desde el ámbito político no siguió una evolución lineal. Este estuvo sujeto a avances, interrupciones y retrocesos. En la Edad Contemporánea se aprecia un progresivo avance del proceso de secularización, pero, por otra parte, sufrió un significativo retroceso durante la dictadura franquista. Por tanto, se trata de un proceso complejo que merece un análisis más profundo.

## **b) Penas establecidas por la justicia inquisitorial**

Como hemos visto, los inquisidores pusieron grandes esfuerzos en la persecución de los delitos de palabra, especialmente en un período muy concreto: la época de tensión contrarreformista (1560-1614). A pesar de ello las penas establecidas contra estas transgresiones fueron bastante benignas en la mayoría de los casos. Los ministros del Santo Oficio se contentaron con imponer a los reos una abjuración de levi, el seguimiento de una misa o una pequeña multa pecuniaria. Los inquisidores pensaban que muchos cristianos viejos mantenían opiniones heterodoxas por ignorancia o desconocimiento de los rudimentos básicos de la religión. De ahí que actuaran con benevolencia si interpretaban que las palabras malsonantes de un pobre campesino no tenían claros indicios de herejía. Se contentaban con reprimir al “rústico” para señalarlo ante sus congéneres y así evitar que siguiera manteniendo actitudes y comportamientos escandalosos, que pudieran ser imitados por otros. No obstante, veremos a continuación que los oficiales de la Inquisición graduaron su actuación en consonancia al contexto político-religioso de cada momento y establecieron las penas a los delitos en función de la gravedad atribuida a las palabras de los acusados.

---

<sup>16</sup> *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Tomo V, Libro XII, Título XXV, Ley X.

Por lo que respecta al derecho inquisitorial, el *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric, comentado por Francisco Peña, establecía que el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre los blasfemos simples. Según este manual, se trataba de aquellos que no se oponían a los artículos de fe, pero que, “movidos por la ingratitud, maldicen al Señor, a la Virgen María o descuidan el darles gracias”. En cambio, se indicaba que la Inquisición sí debía ocuparse de los blasfemos heréticos que, según Eimerich y Peña, eran quienes proferían ataques directos contra los dogmas católicos. Por ejemplo, los fieles que decían: “Dios no puede hacer que el tiempo mejore o que llueva”, se oponían directamente al dogma de la omnipotencia divina, proclamada en el primer artículo del Credo. También debían ser considerados herejes, según estos autores, aquellos que calificaban a la Virgen María como una “puta”, ya que era un atentado contra la maternidad virginal de la Madre de Dios. En estos casos, precisaban Eimeric y Peña, el Santo Oficio debía tratarlos como “herejes” si persistían en sus “vómitos”; en cambio, si se retractaban, tenían derecho al perdón. Concluye Francisco Peña que la Inquisición solo era competente para juzgar a cualquier “blasfemo vinculado o relacionado con la herejía”. En estos casos, si la blasfemia era grave y la persona era plebeya se establecían las siguientes penas: exhibición pública del condenado, vestido con sambenito y desnudo hasta la cintura, azotes frente al auditorio y destierro. Si la persona era noble o de importancia estaba prohibido el uso del sambenito; por tanto, se le conducía hasta un monasterio y se le castigaba con una gran suma de dinero. Además, debía ser condenado a abjurar. Aquellos individuos que cometiesen una blasfemia de menor gravedad, y no fueran de linaje ilustre, tenían que acudir a la iglesia un día de fiesta durante la misa, con la cabeza descubierta, el torso desnudo, descalzo, con una cuerda al cuello y una vela en la mano. Al final de la celebración litúrgica, se leía la sentencia que siempre consistía en pena de ayuno y pago de una multa.<sup>17</sup>

La competencia del Santo Oficio sobre este delito se fundaba en el concepto de blasfemia herética, entendiéndose que las que no tenían tal carácter podían ser castigadas bien por los obispos o por la jurisdicción real. Era, por tanto, un delito de *mixtiferi*, aspecto que causó no pocos conflictos de jurisdicción, como ya tratamos anteriormente. De hecho, las Instrucciones de Diego de Deza establecían en el año 1500 que los inquisidores no debían encarcelar “por cosas livianas no concluyentes herejía derechamente, por palabras que

---

<sup>17</sup> Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores...*, pp. 75-78.



son más blasfemias que herejía, dichas con enojo o ira”.<sup>18</sup> La legislación inquisitorial, al igual que el *Directorium Inquisitorum*, dejaba bien claro que el Santo Oficio no tenía jurisdicción en las blasfemias simples y solo debía ocuparse de aquellas manifiestamente heréticas. Pero la realidad fue totalmente distinta. Los inquisidores se lanzaron a perseguir tanto blasfemias simples como heréticas porque detrás de cada expresión injuriosa a seres sagrados, dogmas o preceptos católicos, por nimia que fuese, podían encontrarse indicios de herejía. Cualquier palabra que revelase una leve sospecha merecía ser examinada. Bajo el contexto de una Europa ensangrentada por las guerras de religión, los dirigentes político-religiosos no estaban dispuestos a tolerar ningún ataque sobre el catolicismo contrarreformista que cohesionaba a los reinos hispánicos. En este contexto debemos situar la pertinaz vigilancia inquisitorial sobre los deslenguados. A continuación comprobaremos que el Santo Oficio procesó tanto a personas que profirieron blasfemias simples como heréticas y que reguló las penas en función de la gravedad de estas palabras, las circunstancias en qué se dijeron, el origen social o étnico de los acusados y la coyuntura política-religiosa de cada momento.

### ***Penas leves: abjuración de levi, asistencia a misa, multas pecuniarias***

La mayoría de las blasfemias juzgadas por los inquisidores fueron de escasa gravedad; y de ahí que las penas impuestas no fueran muy elevadas. Solían establecer una multa pecuniaria, la obligación de asistencia a una misa y a abjurar de levi. Es el caso de Juan de Supravilla, vecino de la localidad de Biel (Zaragoza), que en agosto de 1577, por bromear acerca de las bulas fue castigado a escuchar una misa, a pagar diez escudos, a abjurar de levi y a recibir una grave reprensión en la audiencia del tribunal.<sup>19</sup> Un caso similar es de la mujer del labrador Juan Martí, Margarida Belloc, vecina de la ciudad de Lérida y natural de Lomes (Francia), que ridiculizó la bula de la Santa Cruzada refiriendo que no era más que papel. Por ello, fue condenada en 1612 a que se le leyese su sentencia en la sala de la audiencia, donde sería gravemente reprendida. Además antes de que saliese de la ciudad de Zaragoza debía oír una misa en la Iglesia de Nuestra Señora del

---

<sup>18</sup> *Instrucciones hechas en Sevilla en junio de 1500 años por el Reverendo Señor Don Diego de Deza, obispo de Palencia, después Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General*. Publicado en: Miguel Jiménez Monteserrín, *Introducción a la Inquisición española...*, pp. 121-122.

<sup>19</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 335r.

Pilar y rezar un rosario.<sup>20</sup> Eran palabras que se consideraban fruto de la ignorancia y pensaban los ministros del Santo Oficio que era suficiente con una advertencia que hiciera conscientes a estas personas de su error.

### ***Penas más graves: reclusión en monasterios, destierro y galeras***

Los blasfemos reincidentes recibían sanciones más duras porque, a pesar de ser conscientes de su comportamiento heterodoxo, continuaban manteniendo actitudes y conductas contrarias al orden moral contrarreformista. Este fue el caso del aragonés Mosén Juan de Bergua, acusado de renegar y descreer de Dios con asiduidad en 1576 y que, además, había sido condenado en otras ocasiones. Algunos testigos confesaron unos hechos ocurridos poco antes de iniciarse el proceso; y otros unos sucesos acontecidos hacía más de dos años. Además consta en su causa que ya había sido penitenciado veinte años antes. Por tanto se probó que blasfemaba con bastante frecuencia, y desde hacía bastante tiempo; y que continuaba manteniendo una actitud heterodoxa a pesar de haber sido castigado anteriormente. Todo ello explica el establecimiento de una pena de mayor gravedad: el pago de treinta ducados, una fuerte reprensión en la sala del tribunal, una abjuración de levi y la reclusión en un monasterio de la ciudad de Huesca durante el período de un año, con la obligación de realizar ciertos ejercicios espirituales.<sup>21</sup>

La condena de reclusión en un monasterio fue utilizada de forma común por los inquisidores si interpretaban que las blasfemias o las proposiciones de los acusados revelaban desconocimiento de la doctrina católica. De esta forma, se buscaba instruirlos en los rudimentos básicos de la fe. Así se hizo con el pastor Ramón de Barcos, natural de Bartux, en la tierra de los vascos, y vecino de Borja (Zaragoza). Debido a unas palabras que dijo contra la Virgen María en 1575 fue obligado a salir a un auto de fe con coraza y vela y fue recluido en un monasterio para que le enseñasen las oraciones y la doctrina cristiana.<sup>22</sup> La misma pena, junto a una multa de cien ducados, recibió en 1574 el pastor Pascual Marco, vecino de Piedrahita, por negar la existencia del purgatorio y por considerar que no era necesario comprar las bulas.<sup>23</sup> Tales proposiciones eran asociadas

---

<sup>20</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 201v.

<sup>21</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 328v.

<sup>22</sup> *Ibidem*, fol. 290r.

<sup>23</sup> *Ibidem*, fol. 205r.

con indicios de profesar la religión reformada, de ahí también el establecimiento de penas más duras.

No obstante, los inquisidores actuaron a menudo de forma arbitraria, ya que por un delito similar establecieron penas de diferente gravedad. Así podemos verlo en los siguientes casos por blasfemias contra la Virgen María. Hemos observado que se mostraron especialmente comprensivos con Ramón de Barcos, pero no siempre ocurría así. Jerónima de Yvanyes, vecina de Villarroya (La Rioja) fue condenada a abjurar de levi, portar mordaza y recibir azotes en el año 1559.<sup>24</sup> El labrador Juan Rodríguez, natural de Torrijo (Zaragoza) fue obligado en 1560 a abjurar de levi, a portar mordaza en la boca y un capazo de paja al cuello, además fue azotado y desterrado de la Comunidad de Calatayud.<sup>25</sup> Pena similar recibió en 1574 Jaime Olivares, vecino de Maluenda (Zaragoza), que fue desterrado de su ciudad y del obispado de Tazaroná.<sup>26</sup> En cambio con Rodrigo Celdrán (1575), muchacho de unos 23 o 24 años fueron notablemente benignos. Fue tan solo condenado a abjurar de levi en el secreto del Santo Oficio debido a la calidad de su persona y su minoría de edad. Por el contrario con los gascones Ramón de Villa (vecino de Estadilla, Huesca)<sup>27</sup> y Juan de la Cam (vecino de Escala, Girona)<sup>28</sup>, procesados en 1575 y 1579, respectivamente, se mostraron especialmente duros. Fueron mandados a galeras por blasfemar de la Virgen María. Probablemente en la decisión de los inquisidores debió pesar el origen extranjero de los penitenciados. Observamos que por un mismo delito las penas fueron muy variopintas, influyendo probablemente en la decisión de los inquisidores el origen social o étnico de los penitenciados, así como las circunstancias en la comisión del delito.

### ***En los límites de la herejía. La abjuración de vehementi***

La mayoría de las blasfemias o palabras escandalosas se castigaron con una abjuración de levi. Pero si el tribunal interpretaba que los hechos no habían surgido de un arrebato provocado por la pasión, el juego o cualquier otra causa, los reos eran obligados a abjurar de vehementi. A esto se acompañaban evidentemente los castigos más graves,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, fol. 9r.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fol. 13v.

<sup>26</sup> *Ibidem*, fol. 204v.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fol. 290r.

<sup>28</sup> *Ibidem*, fol. 393r.

generalmente el destierro o las galeras. Aunque era sumamente extraño que los inquisidores decidieran establecer esta condena, porque la mayoría de acusados por blasfemias y palabras escandalosas solían demostrar que sus palabras no constituían una verdadera herejía; y además, era usual que se mostrasen arrepentidos de sus actos. Las demostraciones de arrepentimiento eran claves para lograr una pena ligera.

El bearnés Juan de Albiñau, vecino del lugar de Sena (Huesca) fue penado en 1574 a abjurar de vehementi, a ser azotado públicamente por Zaragoza y a galeras por un período de cinco años por decir “que no hay purgatorio y que la misa era burla y ceremonia por rapar dineros y que el bautismo era bueno sino llevándolos al río y echarles un jarro de agua y que no se ha de creer en santos ni en santas ni se les ha de poner luminaria ni dar limosnas a los pobres”. Además decía en tono burlesco que “la hostia hacía crujir los huesos a Nuestro Señor”. También afirmaba que la “confesión se había de hacer a solo Dios”. Estas palabras calificadas por parte del Santo Oficio de “blasfemias (...) contra las imágenes de los santos y contra la hostia (...) y palabras desacatadas” justificaron su grave condena, por los indicios que ofrecían acerca de la profesión de la fe luterana por parte del reo. Seguramente se libró de un castigo mucho más riguroso porque fue capaz de vencer el tormento.<sup>29</sup>

También fue obligado a abjurar de vehementi y a servir en galeras el cantero Mosén García Becerril, vecino de Castejón de Alarba (Zaragoza). En su caso fue debido a que dijo en 1568 que “cada uno se puede salvar en su ley” y que las Epístolas de San Pablo y otras de la Iglesia eran “fábulas y mentiras, que no hay otra verdad sino el Evangelio”. Además afirmó que “la fornicación no es pecado mortal”. De nuevo, la gravedad de su condena se debió a que sus palabras ponían en duda la doctrina de la Iglesia Católica.<sup>30</sup>

### ***El origen social, elemento determinante en el establecimiento de los castigos. Nobles y religiosos***

Los miembros de los estamentos privilegiados, debido a la posición social que ostentaban, no recibían castigos deshonorosos, como salir a un auto de fe o ser azotados públicamente, para evitar que su buena fama quedase manchada. Esto explica que las personas de origen

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, fol. 205v.

<sup>30</sup> *Ibidem*, fol. 258r.

noble acostumbrasen a recibir tan solo penas de carácter pecuniario. Así ocurrió en el caso de Don Martín Inglés, que fue condenado a pagar cincuenta ducados, por los reniegos que hizo en una partida de naipes en Sevilla en 1570.<sup>31</sup> El mismo procedimiento se siguió con Juan de Alarcón, capitán de la milicia del Carpio (Córdoba), que por renegar de Dios, tuvo que pagar la cifra de seis mil maravedíes en el año 1600.<sup>32</sup> En cambio, los miembros del pueblo llano que cometían delitos similares recibían castigos muchos más deshonorosos, como en el caso del mendigo Francisco Navarro, natural de Zaragoza. Este fue condenado por renegar de Dios en 1578 a recibir cien azotes y a tres años de destierro del distrito inquisitorial.<sup>33</sup> Se procedió de modo similar con Francisco de la Obra, vecino de la villa de Alagón (Zaragoza), que se encontraba encarcelado cuando cometió su delito. Por varias blasfemias contra el nombre de Dios fue sancionado en 1572 a salir al auto de fe y vergüenza con un capazo de paja al cuello, un freno en la boca, coroz y vela, a abjurar de levi, a ser azotado públicamente y ser desterrado del distrito de la Inquisición por seis años.<sup>34</sup>

Los inquisidores también tuvieron especial consideración con los casos que afectaban a religiosos. Estas sumarias solían tratarse en secreto en el Tribunal para evitar que se produjese escándalo y publicidad de los actos irreverentes cometidos por los sacerdotes. Por tanto, las penas solían ser de carácter pecuniario o limitarse a una reprensión privada. Por ejemplo el clérigo Mosén Marco Molina, por haber dicho “que cada uno se puede salvar en su ley si la guarda” (y que incluso llegó a ser sometido a tormento) tan solo fue corregido en la sala del secreto y condenado a pagar treinta ducados.<sup>35</sup> Del mismo modo se procedió con el presbítero Gerónimo Cossida, natural de Zaragoza, que dijo un día de la cuaresma de 1616 lo siguiente acerca del sexo “si Dios lo hubiera gustado o si Dios supiera lo que era no lo hubiera hecho pecado” tan solo fue reprendido y posteriormente mandado a su casa.<sup>36</sup>

No obstante, si las blasfemias de un clérigo provocaban escándalo, se obligaba al religioso a que se retractase públicamente ante el pueblo. Fray Clemente Cegama, de la Orden de San Francisco, en el año de 1596, dijo en un sermón de la cuaresma en Monreal de Ariza

---

<sup>31</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15, fol. 7v.

<sup>32</sup> *Ibidem*, expediente 41, fols. 3v.-4r.

<sup>33</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 342r.

<sup>34</sup> *Ibidem*, fol. 177v.

<sup>35</sup> *Ibidem*, fol. 218r. Véase: Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley...*

<sup>36</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 323r.

(Zaragoza) “que algunas veces quería más tratar con un desuellacaras que con Dios” y que “mejor término es el de un recuero que el de Dios”. Debido a la publicidad de estas palabras fue mandado que se leyese su sentencia en la audiencia y que fuese gravemente reprendido. Además fue recluido en el monasterio de su orden durante dos años; y en la iglesia que había provocado el escándalo tenía que leer un memorial retractándose de las palabras que había dicho.<sup>37</sup>

Hasta aquí hemos visto que las penas eran muy variopintas. Los casos menos graves solían despacharse con una represión y una abjuración de levi. Si los inquisidores observaban mayor gravedad podían poner una pena de carácter pecuniario, condenar al acusado a salir en auto de fe, ser expuesto a la vergüenza o mandar que fuese azotado. Los casos donde había fundadas sospechas de herejía (por ende, los más graves) se castigaban con la abjuración de vehementi y el destierro o incluso la condena a galeras. La atribución de la gravedad de los delitos dependió exclusivamente del criterio de los inquisidores, aunque no era infrecuente la consulta previa a los consultores del tribunal en la evaluación de la causa. En su valoración influyó de forma determinante el origen social o étnico de los acusados. Nobles y religiosos recibieron penas más benignas. Mientras que los miembros del pueblo llano, y especialmente extranjeros y moriscos, sufrieron las penas más duras y deshonrosas.

### **c) Factores atenuantes de un delito**

Además del origen social o étnico, los inquisidores tuvieron en cuenta el contexto en que se cometió el delito para decidir la pena que se imponía a un reo juzgado por blasfemia. Los propios penitenciados fueron conocedores de este aspecto; y a menudo encontramos en los procesos que alegan defensas en función de dichas circunstancias atenuantes, con el objetivo de tratar de reducir lo máximo posible su condena.

En primer lugar, se evaluaba la ignorancia de los reos. Es frecuente encontrar en los procesos que los inquisidores valoraron la rusticidad o la simpleza de la persona en la imposición de los castigos. También era un argumento habitual de los acusados para eximirse.

---

<sup>37</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 80r.

Por otra parte, los ministros del Santo Oficio tuvieron en cuenta si los hechos de carácter herético habían sido cometidos en una situación de estrés emocional, por ejemplo en el contexto de una explosión de ira o en un momento especialmente delicado, como el sufrido como consecuencia de la muerte de un familiar. Los inquisidores estimaban que las palabras proferidas en estas circunstancias quizás no revelaban las verdaderas opiniones del acusado y comprendían que eran fruto de estas condiciones especiales.

Aquellos que sufrían un trastorno mental, y eran tildados de locos por los oficiales del tribunal de la fe, no solían recibir tampoco una condena grave; en la mayoría de las ocasiones eran internados en un hospital para dementes.

También valoraron si las blasfemias o palabras escandalosas habían surgido en un contexto jocoso. Los jueces entendían que si formaban parte simplemente de una broma no merecían castigarse con una sanción dura porque se interpretaba que no revelaban una verdadera herejía. Del mismo modo se procedió con las palabras proferidas en una borrachera.<sup>38</sup>

### ***La ignorancia***

La ignorancia, como elemento atenuante, podía tenerse en cuenta en casos muy concretos, ya que en la época se pensaba que las personas debían conocer los misterios de la fe. Por este motivo, solo se consideraba que podían acogerse a dicha circunstancia eximente los niños y los mentecatos. Francisco Peña en 1578 mantenía que también podía extenderse a los hombres rudos, pero reconocía que es difícil imaginar una ignorancia de este tipo, después del trabajo de divulgación de la fe realizado en sus días. Por tanto, solo se aceptaba la ignorancia sobre determinadas verdades que el delincuente no tenía obligación explícita de conocer, ya sea por que tocaban indirectamente a la fe o por su demasiada sutileza. Además, cuando se valoraba la ignorancia, el reo no debía manifestar pertinacia y mostrar verdadero arrepentimiento. Asimismo, había que tener en cuenta las circunstancias en que se producían los hechos y la calidad de la persona afectada. Por tanto, Francisco Peña concluía que cada inquisidor debía decidir según su propio arbitrio,

---

<sup>38</sup> Sobre este aspecto, véase: Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias atenuantes de la responsabilidad criminal en la doctrina jurídica de la Inquisición”. *Estudios Penales y Criminológicos*, vol. XV. Cursos y Congresos n.º. 71. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1992, pp. 9-78.

y Eimerich alertaba de que los herejes solían alegar ignorancia y simpleza para huir de un castigo.<sup>39</sup>

La realidad fue bien distinta de la expresada por Francisco Peña en 1578. El programa de formación religiosa promovido por la Iglesia Católica desde la celebración del Concilio de Trento apenas había arrancado y los conocimientos acerca de los dogmas del catolicismo contrarreformista eran bastante limitados entre amplios sectores de la población. Los inquisidores fueron conscientes de estas condiciones y redujeron, con frecuencia, las penas de los acusados en base a su ignorancia. En la imposición de la sanción a Esteban de Contamina, labrador de Monterde (Zaragoza), se tuvo en cuenta que era “un hombre muy rústico y (...) que era buen cristiano”. Por tanto, por decir en 1572 “que no podía creer que en la hostia consagrada que alza el clérigo en el altar está Dios tan poderoso como en el cielo” fue tan solo condenado a salir en auto de fe con coraza y vela, a abjurar de levi y a ser azotado públicamente.<sup>40</sup> En otras ocasiones eran los propios reos los que alegaban ignorancia para conseguir una sentencia benigna. El labrador de la villa de Boltaña (Huesca) Pedro Soler fue acusado de decir que “podía parir una doncella quedando virgen como Nuestra Señora”. En su defensa recalcó que realmente dijo “que si Dios era servido que bien podía concebir una mujer estando virgen”. Además, se excusó diciendo que era “buen cristiano y hombre simple y rústico”, y también tachó al testigo que le acusó de enemigo. Finalmente su causa fue suspendida en mayo de 1575 sin establecerse ninguna pena.<sup>41</sup> Aparte de aducir ignorancia, era fundamental demostrar que se era un buen cristiano con testigos fiables.

No obstante, en otros casos los ministros del Santo Oficio no actuaron con tanta clemencia, aunque hubieran reconocido en el proceso la ignorancia del delincuente. El labrador de Dos Torres (Teruel) Domingo Catalán fue acusado en 1581 de decir, mientras se leía la pasión de Jesucristo, que “no creía que hubiesen crucificado a Cristo, azotado ni puestole corona de espinas”. Además algunos testigos declararon que había comido carne algunos días de Cuaresma. Por sus delitos fue condenado a salir en auto de fe con coraza y vela, a abjurar de levi, a ser azotado públicamente y ser desterrado por un período de dos años; todo ello, a pesar que los inquisidores recogieron en el proceso que era

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 15-20.

<sup>40</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 177v.

<sup>41</sup> *Ibidem*, fol. 323r.



hombre rústico, simple y de poco entendimiento y que en su tierra hubo mucha hambre.<sup>42</sup> Observamos, por tanto, en el proceder inquisitorial que influían las circunstancias atenuantes, pero al mismo tiempo, los oficiales de la Inquisición recurrían a su propio criterio para establecer las penas.

### ***La locura***

Eimeric alertaba de que algunos fingen ser fautos y mentecatos riéndose en el proceso o pronunciando palabras sin sentido o en tono burlesco. Así que recomendaba a los inquisidores que fuesen astutos para detectar a estos fingidores. Francisco Peña proponía dos métodos para desenmascáralos: la observación ininterrumpida para comprobar si variaban su comportamiento y la amenaza con el tormento, que solía ser eficaz para hacer volver a los acusados a la seriedad.<sup>43</sup>

En cualquier caso, la falta de juicio era considerada un eximente, por tanto el loco no debía ser condenado. Diego de Simancas escribía que el demente carece de error en el intelecto y de pertinacia en la voluntad, por tanto no podía incurrir en delito de herejía. Solo podía ser castigado si recuperaba la cordura. En caso contrario, se recomendaba su reclusión, ya sea en cárceles o bajo la custodia familiar.<sup>44</sup>

La zaragozana de quince años María de Huete fue acusada en 1630 de renegar de Dios. Los hechos ocurrieron en el momento que tuvo un desvanecimiento “por el gran mal de cabeza que sufría”; y a causa de dejarla caer un testigo sobre el suelo cuando se desplomó sobre él. Los inquisidores tuvieron en cuenta para establecer la sentencia las defensas alegadas (la minoría de edad, que padecía mal del corazón y su locura) y sus propias apreciaciones personales. Consideraron que la rea era “algo falta y corta de capacidad” y que había confesado con puntualidad, así que decidieron tratarla con misericordia. Tan solo fue gravemente reprendida y advertida en la sala de la audiencia, y posteriormente fue despachada para su casa.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, fol. 482r.

<sup>43</sup> Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias...”, pp. 24-29.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 63r.

El sexagenario Francisco Rodríguez, natural de la villa de Morata (Madrid), había estado vagando durante más de treinta y cuatro años por España en busca de limosna hasta ser apresado por el tribunal de la fe de Zaragoza. A lo largo de su vida había sido condenado anteriormente dos veces, veinte años atrás por la Inquisición de Cuenca y trece o catorce años después por la de Barcelona. En ambos casos fue penitenciado por sus blasfemias y actos irreverentes. En la de Cataluña consideraron que era un loco y se mandó que fuese recluido en un hospital. La Inquisición de Zaragoza le abrió un proceso en 1632 por haber renegado de Dios a grandes voces ante varios testigos. Ante los ministros del Santo Oficio, el acusado hizo un recorrido por su vida, centrándose en las palabras y hechos irreverentes cometidos en los lugares que visitaba. Manifestó que tan solo oía misa por cumplimiento y por evitar las murmuraciones, pero que llevaba más de veinte años sin confesarse; y que lograba zafarse del control de los curas debido a que vagaba de lugar en lugar. Relató que las blasfemias contra Dios por las que fue detenido eran propias de “hombres desesperados y locos”. Pero, afirmó, “que él no era loco ni lo había estado jamás ni lo fingió porque tenía y ha tenido buen juicio y así lo había dicho y confesado en todas las partes donde había estado y en particular en la Inquisición de Barcelona para que le castigasen de sus delitos y excesos”.

En el discurso de las andanzas que realizó por diversos puntos de Castilla y Aragón se recogen los distintos hechos irreverentes que llevó a cabo. Manifestó que siempre que cometía algunos de estos actos buscaba al justicia del lugar para que tomase declaración a los testigos y fuese castigado. En un lugar llamado Beura había tomado una cruz de hierro del cementerio de una iglesia y la había arrojado a un muladar. Además defecó en un trapo, que luego usó para tapar la cerradura de la iglesia. En un lugar llamado Ruidones de San Francisco dijo a altas voces “malditos sean los sacramentos, malditos sean los que los administran, malditos sean los que los reciben y malditos sean los santos”, sucesos que provocaron que un religioso y una señora que se encontraban en una capilla se escandalizaran. En el lugar de Brochas debido a que algunas personas se habían burlado de él, gritó en voz alta “maldito sea Dios por lo que mal hace y mal consiente y maldito sea Dios, su fe y su nombre, sea maldito y malditos sean los que me dan limosna porque me la dan”. En otra ocasión, en el camino entre el Prat y Sibica, rompió a base de palos una figura de San Miguel situada en una pequeña capilla. En el pueblo castellano de Almodóvar del Campo ensució la figura de Cristo, que estaba junto al altar de una ermita, con estiércol. Refiere también que en numerosas ocasiones ha realizado cruces de palos

o piedras por los caminos que frecuentaba; y que posteriormente las quemaba ante la presencia de gente para ser acusado ante los justicias de la zona. Los inquisidores, tras valorar este discurso del reo, y que ya había sido diagnosticado por loco en la Inquisición de Barcelona, decidieron que fuese recluido en el hospital general de Zaragoza como hombre falto de juicio. Mientras tanto la causa que se abrió contra esta persona quedaba suspenso. Los ministros del Santo Oficio tenían dudas acerca de si realmente Francisco era un demente porque era “hombre de muy buena razón”, pero prefirieron recluirlo para observar cómo evolucionaba su comportamiento con el paso del tiempo. Finalmente valoraron que era un hombre “de más de sesenta años, muy viejo y estropeado”, que pese a ser “más entendido de lo que parece que muestra su estado y profesión”, no merecía castigo porque parecía ser desequilibrado.<sup>46</sup>

### ***La embriaguez***

La embriaguez, como factor causante de la alteración de la conciencia, también fue contemplada por los inquisidores como eximente. Era un motivo que fue tenido en cuenta para disminuir la responsabilidad de los encausados por delitos de palabra. No obstante, se trata de un aspecto un tanto paradójico, porque el abuso del vino era considerado propio de una conducta indeseable, pero, al mismo tiempo, los borrachos podían ser absueltos de la acusación de delitos graves, como la herejía, porque carecían de la lucidez mental necesaria para expresar sus verdaderos pensamientos. La literatura jurídica inquisitorial distinguía dos tipos de embriaguez. La leve, en este caso, los efectos del vino se reflejaban en la mente de la persona, afectando a su discernimiento; y por lo tanto, borraban los límites de lo que era lícito y lo ilícito. En este caso, no quedaban exentos de pena, pero podía ayudar a reducirla. En cambio, la embriaguez magna o máxima privaba totalmente a la persona del entendimiento y le excusaba de los actos realizados. Ante la dificultad de discernir el grado de inconsciencia de los actores, quedaba al arbitrio de los inquisidores valorar cada caso.<sup>47</sup>

En el proceso al gascón Juan de Abadía, ocurrido en 1589, en la localidad del Burgo de Ebro (Zaragoza), los propios testigos declararon que había renegado de Dios en estado de

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, fols. 112v-118r.

<sup>47</sup> Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias...”, pp. 29-32.

embriaguez. Por tal motivo, la Inquisición debió actuar con él con relativa benignidad, sobre todo si valoramos su origen extranjero. Se estableció que la sentencia fuese leída en la sala de la audiencia, que fuese gravemente reprendido, abjurase de levi y que fuese desterrado por tiempo de seis meses.<sup>48</sup>

En otras ocasiones, los propios acusados alegaron que cometieron sus actos heréticos en estado de embriaguez para tratar de reducir la condena. Así lo hizo en 1591 el labrador Juan Cabello, vecino de Alarba (Zaragoza), que manifestó que había blasfemado con una proposición sexual deshonesta sobre Dios “estando borracho y como ignorante y que si entendiera que ofendía a Dios que antes reventara que tal dijera”. Tan solo fue sentenciado a salir con mordaza y ser azotado públicamente por Zaragoza.<sup>49</sup>

En cambio, en los casos más graves, la Inquisición no dudó en aplicar penas de gran dureza, a pesar de que los procesados tuvieran por costumbre emborracharse. Tal es el caso del bearnés Arnau de la Beydía, hombre que gustaba de tomar vino en cantidades desmesuradas a menudo. De hecho los testigos reconocieron que solía beber y un tabernero afirmó que “bebía más que había visto beber a hombre en su vida”. Este fue juzgado por el Santo Oficio debido a las graves blasfemias que profirió cuando vagaba borracho por la calle tras haber jugado unas partidas de naipes con un grupo de soldados. Decía que Nuestro Señor era un luterano “que no hacía más caudal del que se le caía del rabo” y “que si tuviera los hígados de N.S. se los comiera asados y fritos en aceite”. También refirió que Dios “es un bujarrón y un puto cornudo que si lo tuviera allí lo cabalgara por el culo, que no creía en él más que en un perro, que si topase con él lo vendería para jugar”. También manifestó que no creía en los Santos, “que le besasen todos el culo”, que nunca oía misa y que la Virgen María era “una puta que si la tuviese la cabalgaría y pariría Cristos”. Pese a que parece que sus palabras eran fruto de la bebida y de la excitación del juego, fue condenado en 1586 a salir al auto de fe con corozca, vela y mordaza, abjurar de vehementi, a recibir trescientos azotes y servir en galeras por un período de diez años. Su origen étnico también debió influir en el establecimiento de una pena tan severa.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 773v.

<sup>49</sup> *Ibidem*, fol. 803v.

<sup>50</sup> *Ibidem*, fol. 10r.

## *La ira*

La ira fue una circunstancia atenuante, porque el sujeto podía llegar a sufrir un estado de perturbación transitoria, que le sumía prácticamente en la demencia. La doctrina reflejaba este eximente de forma específica en el caso de los delitos del habla. Los moralistas entendían que quienes proferían blasfemias o palabras escandalosas o malsonantes, en la mayoría de las ocasiones, estaban afectados por una situación de estrés emocional, que les llevaba a hablar con perversidad, pero sus proposiciones realmente no revelaban descreencia. Sin embargo, se pensaba que estas expresiones poco decorosas merecían una sanción para evitar que se extendiese el mal ejemplo. Los inquisidores, a la hora de valorar esta circunstancia como atenuante, tenían en cuenta la intensidad de la situación de perturbación emocional. Distinguían entre la ira parva, magna o vehemente. Solo contemplaban los casos en los que había un profundo enajenamiento de la mente. Además también evaluaban en qué situación se había producido dicho estado. Debía ser como consecuencia de una causa justa, por tanto los inquisidores se veían en la obligación de investigar el origen del estado emocional colérico. Si la causa era injusta, como por ejemplo el caso de un jugador enfurecido que blasfema en una partida de naipes o dados, juegos de azar que estaban prohibidos, no era tenida en cuenta como eximente.<sup>51</sup>

Los procesados por el Santo Oficio alegaron con bastante frecuencia sufrir un estado emocional de perturbación transitoria como elemento justificativo de sus blasfemias. El tejedor de Sariñena (Huesca), Jaime la Marca, argumentó en 1596 antes los inquisidores que era colérico y que algunas veces había dicho sin pensarlo: reniego de Dios.<sup>52</sup> El labrador Miguel Martón, natural de Zaragoza, que se encontraba en el año 1616 encarcelado, alegó que había blasfemado “movido de cólera” por no haberle dejado hablar el carcelero con una mujer con la que mantenía una relación; y que “habiéndosele pasado la cólera” le pesó mucho haber renegado de Dios y de sus santos.<sup>53</sup> El labrador Jaime de Liedana, natural de Sos y vecino de Puy Pintano (Zaragoza), fue acusado en 1620 por cinco testigos de diversas blasfemias. En la primera audiencia que se tuvo con él declaró que había blasfemado “con mucha cólera” debido a que se había herido en una pierna con

---

<sup>51</sup> Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias...”, pp. 32-35.

<sup>52</sup> Fue condenado a salir en auto público de fe, a abjurar de levi y al destierro por el período de un año. AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 729v.

<sup>53</sup> Fue condenado a que se le leyese su sentencia con mordaza en la boca, a que abjurase de levi, a ser reprendido y desterrado por un período de dos años. AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 328r.

una espada, mientras que manifestó que “estaba con tanta cólera (que) no se acordaba si había dicho otra cosa”, pero que si los testigos habían dicho otra cosa sería verdad. En las siguientes audiencias volvió a referir “que tenía costumbre de jurar mucho con cólera”.<sup>54</sup> El labrador Juan Tudela, natural de la Almunia de Doña Godina (Zaragoza) manifestó en 1635 en su defensa que las proposiciones que le imputaban las dijo “si acaso estando borracho de cólera”, y que si dijo alguna cosa semejante de las que le acusaban “no se acordaba”. Pidió “perdón con misericordia dando muestras de dolor y arrepentimiento con muchas lágrimas”. Su proceso concluyó con una simple reprensión y advertencia en la sala de la audiencia. Su defensa había sido fructífera.<sup>55</sup>

El caso de Jacinto Morella, cuchillero de Zaragoza, que se encontraba encarcelado en 1635, es también un buen ejemplo para observar como los procesados que recurrían a esta circunstancia como atenuante podían lograr una condena benigna. Se refiere en su causa que había dicho muchos disparates y juramentos porque su mujer había ordenado que un preso de la cárcel lo matase. El reo argumentó ante los inquisidores que había proferido tales palabras porque estaba “furioso y como fuera de sí”. Además relató que “estaba tan ciego que sin saber lo que decía”, que fueron realmente otros presos quienes le dijeron lo que había dicho y que él no recordaba realmente que palabras había proferido. Debido a su estado de estrés emocional, dijo ante los inquisidores “que aunque él no se acordaba, por si acaso con la pasión y cólera lo había dicho, pedía perdón y misericordia”. Finalmente, tan solo fue reprendido y advertido en la sala de la audiencia, reflejo de que su política de defensa había funcionado.<sup>56</sup>

También consiguió librarse de un castigo en 1629 el alférez de la Compañía de soldados de Zaragoza Manuel de Torres argumentando que “en juegos con sobrada cólera juraba”. Se presentó ante los inquisidores pidiendo misericordia, ya que era posible que en las ocasiones del juego y las riñas “en que ha estado tan colérico hubiese dicho algunas palabras malsonantes”, pero que realmente no recordaba exactamente qué dijo. En su proceso pudo demostrar que tres de los cinco testigos eran enemigos suyos y que estos declararon blasfemias más graves de las que realmente dijo. Finalmente, los inquisidores,

---

<sup>54</sup> En este caso, el reo fue gravemente reprendido en la sala de la audiencia y fue desterrado del distrito de la Inquisición por dos años. *Ibidem*, fol. 506v.

<sup>55</sup> Este había sido acusado de haber dicho “que lo que ofrecía a Dios le salía mal y lo que ofrecía al diablo le salía bien”, palabras por las que los inquisidores llegaron a plantearse abrir una investigación acerca de la realización de alguna hechicería. AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 204v.

<sup>56</sup> *Ibidem*, fol. 208v.

en base a las defensas alegadas, votaron que “se suspendiese la causa y se le advirtiese el cuidado que debe tener de no jurar en ocasión de juego, pues ve que se encoleriza tanto que no sabe lo que en ellas se dice”.<sup>57</sup>

### ***Otras emociones***

Las situaciones emocionales que llevaban a las personas a estados de perturbación mental tales que les nublaban el intelecto, y que por tanto, les conducían a decir palabras heréticas, también fueron tenidas en cuenta como atenuantes. Se trata de aquellos trastornos o desazones nacidos por la razón de parentesco, amistad estrecha o pasión amorosa. También debemos incluir el caso de las personas que sufrían una enfermedad que le causaba grandes dolores, ya que en tales estados de desasosiego o alteración, podían surgir blasfemias contra Dios, la Virgen o los santos.<sup>58</sup> Es el caso del regidor de Baeza (Jaén) Alonso Garrido de Hacedo, que dijo en diversos días y en diversas ocasiones en 1565: “reniego de Dios y no creo en Dios y pese a Dios, porque nació de la Virgen María y reniego de la crisma”. Los inquisidores valoraron que estaba enfermo y no podía levantarse de la cama cuando profirió tales palabras. Por tanto, a pesar de decir tal retahíla de blasfemias, tan solo establecieron como pena que rezase diez días el Rosario e hiciese decir veinte misas, diez por el estado de la iglesia y otras tantas por las ánimas del purgatorio. Además debía pagar cincuenta ducados.<sup>59</sup>

En el caso de Juan María, vecino del pueblo de Tallet, situado en la región de Confllet (en los Pirineos Orientales), los ministros del Santo Oficio procedieron del mismo modo. Este profirió en 1571 graves blasfemias: “renegó de Dios y de la Virgen María y de los santos y santas del Paraíso”; y además dijo que “no era Dios, ni la Virgen María no era virgen, si no le sacaba en el trabajo en que estaba”. En su defensa alegó que exclamó tales palabras debido a “las graves enfermedades que padecía”. Por este motivo, los inquisidores decidieron que saliese al auto con las insignias y que abjurase de levi, pero no fue azotado por las graves enfermedades que tenía.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, fol. 5r.

<sup>58</sup> Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias...”, pp. 45-49.

<sup>59</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 12.

<sup>60</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 140r.

## *La imprudencia o el animus iocandi*

Si una persona profería una proposición herética debido a un *lapsus linguae* no debía ser considerado hereje, ya que su error era de lengua, no de mente. Evidentemente esto podía apreciarse cuando el sospechoso una vez advertido de su desliz, rectificaba y corregía su incorrecta opinión. Esta situación solía darse en aquellos momentos en que se decían palabras contra Dios, la Virgen o los santos en tono jocoso. Aunque el derecho inquisitorial valoraba que los hechos y dichos graciosos no constituían delito de herejía, también advertía de que se debía extremar la vigilancia sobre este tipo de conductas. En primer lugar, porque los herejes podían recurrir a este subterfugio para ocultar sus auténticos pensamientos bajo la apariencia de bromas inocentes. Por tanto, solo se estimaba esta circunstancia como atenuante, cuando realmente se comprobaba que no había malicia en el comportamiento del reo. Aunque ello no justificaba que el procesado quedase sin sanción, los inquisidores en función de las circunstancias de cada caso y las características del reo (origen cultural, social, edad, etc.) imponían la pena que consideraban oportuna.<sup>61</sup>

El labrador Martín de Asín, natural del lugar de Adahuesca (Huesca), y el jurado del pueblo tomaron a un preso en 1574 y le pidieron que dijese lo siguiente “ante unas horas” (con el objeto de burlarse de él): “que jurase que no creía en lo que cree la Iglesia ni que Nuestra Señora fue virgen antes del parto y después del parto y que de allí en adelante quería vivir y morir en el favor del diablo”. Pese a la gravedad de las palabras, y de los hechos, los ministros del Santo Oficio tan solo reprendieron al labrador y le impusieron una pena de veinte ducados, en base a que era una persona “muy simple”.<sup>62</sup>

El vecino de la Almunia (Zaragoza) Pedro Tejedor fue acusado en septiembre de 1618 por los inquisidores de proferir una “blasfemia escandalosa y piarum aurum ofensiva e injuriosa al santo” por la siguiente broma de carácter sexual: “San Pedro estaba amancebado con una tabernera”. Pese a ello fue simplemente reprendido sin llegar a iniciarse proceso.<sup>63</sup> También actuaron del mismo modo con el vecino de Bujaraloz (Zaragoza) Jaime Calvete, procesado en el año 1620. Según consta llegó “algo tocado del vino” a cierta casa y le preguntaron si sus amos habían ido en romería a Nuestra Señora

---

<sup>61</sup> Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias...”, pp. 43-45.

<sup>62</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 323r.

<sup>63</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 373v.



del Populo, a lo que él respondió “sí, a Nuestra Señora del Populo, a Nuestra Señora del Cuerno, a Nuestra Señora de las Carbazas”. Aunque los ministros del Santo Oficio calificaron sus palabras como una blasfemia heretical, tan solo dispusieron que fuera reprendido por el comisario.<sup>64</sup>

En otros casos, los inquisidores se mostraron algo más severos, posiblemente por el origen étnico de dichas personas. El morisco Juan Lobo, natural de los reinos de Granada y residente en Lucena (Córdoba), fue condenado a abjurar de levi, a salir al auto de 1571 en cuerpo, con vela y mordaza y a ser instruido por un sacerdote durante las fiestas de cuatro meses, por decir “que le diesen el Santo Sacramento” a un asno que estaba muy flaco.<sup>65</sup> El francés Guillen Saure fue procesado en 1589 por la realización de una broma sexual en unos bailes que tuvieron lugar en el lugar de Guardiola (Barcelona). En las inmediaciones había un burro que tenía erecto su pene y Guillen dijo en tono chistoso: “que las mujeres podían adorar aquella verga desenvainada del asno, como si fuera un Cristo”. Por estas palabras fue condenado a oír una misa con una mordaza en la boca en la parroquia del lugar donde cometió el delito y abjurar de levi, pena benigna posiblemente porque probó que había vivido cristianamente y debido a que era menor de edad (tenía 16 años).<sup>66</sup>

En otras ocasiones, los inquisidores consideraron que realizar una broma sobre un asunto o un ser sagrado merecía un castigo ejemplar; y no tuvieron en cuenta este aspecto como circunstancia atenuante. Así le ocurrió al francés Arnau de la Ribao, que fue condenado a salir al auto de fe de 1593 con mordaza en la boca, a abjurar de levi, a sufrir cien azotes y al destierro durante un período de cuatro años. Todo ello por decir que “es de tanto valor una ventosidad para el cuerpo, diciéndolo por palabras deshonestas, como la misa para el alma”. Los inquisidores no mostraron piedad con él, a pesar de que alegó en su proceso que aquello que había dicho era “por chocarrería y por haberlo oído a otros de que no se acordaba quien eran”.<sup>67</sup> Similar fue el caso de Martín Ruiz, vecino de Alcáñiz (Zaragoza), que por hacer burlas en 1589 acerca de las bulas de la Cruzada y decir “que no valían nada, que todo era un poco de papel que bien las podía echar en el fuego” fue obligado a

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, fol. 486r.

<sup>65</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 3v.

<sup>66</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 35r.

<sup>67</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 612r.

abjurar de levi y mandado al destierro por un período de dos años, a pesar que los inquisidores consideraban que era “un sujeto de poco seso y muy hablador”.<sup>68</sup>

En otros casos, los ministros del Santo Oficio actuaban siguiendo sus prejuicios, como ocurrió en el proceso abierto en 1620 al francés de 20 años Juan de Contres. En su pleito consta que el sujeto era “sospechoso en la fe por ser gascón”. La causa se inició debido a una simple broma que cometió cuando varios cristianos viejos cuestionaron que fuera católico por su origen extranjero y le llamaron “gabacho luterano”, a lo que el reo les respondió “yo soy también cristiano como él, y diciendo que cual era la señal del cristiano, el reo poniéndose la mano en las partes traseras dijo el ojo del culo”. Los oficiales de la Inquisición de Zaragoza calificaron el enunciado del reo de “blasfemia heretical” y le condenaron a que fuese reprendido, a que abjurase de levi y a que fuese desterrado del lugar de Caspe durante dos años. Sin embargo, los inquisidores del Consejo de la Suprema entendieron que era una simple broma y realizaron la siguiente anotación en el proceso: “que no le obste esta causa a este reo ni a sus descendientes para ningún oficio honroso (...) que esta no es blasfemia heretical y que bastaba hacer la causa hasta la acusación”.<sup>69</sup> De este caso resulta interesante el uso “persuasivo” e instrumental que los ministros del Santo Oficio hicieron del proceso inquisitorial, gestionando su crédito social. Bastaba con llevar el proceso hasta la presentación de acusación para obtener el efecto deseado sobre el reo. Contaban los inquisidores con el factor miedo. La suspensión del proceso, después, aseguraba que el reo no sufriría las consecuencias sociales negativas de un proceso inquisitorial. No lo merecía, porque no era blasfemia heretical, pero sí recibía una dosis de miedo personal.

#### **d) Factores agravantes de un delito**

Los ministros del Santo Oficio tuvieron en cuenta una serie de variables que podían agravar de forma importante las sanciones que se establecían a las personas que pasaban por las audiencias inquisitoriales. Se formalizaron penas más elevadas en dos casos muy concretos (aparte de aquellos casos que juzgasen como de especial gravedad): cuando las personas injuriaban el nombre de María y cuando reincidían en el delito de la blasfemia.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, fol. 783v.

<sup>69</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 506r.

Las blasfemias contra el nombre de María ya se castigaban con mayor dureza desde la Edad Media. Como ya hemos reflejado anteriormente en nuestro texto, las Partidas ya preveían penas más rigurosas.<sup>70</sup> La doctrina también contemplaba su especial gravedad.<sup>71</sup> De ahí que los inquisidores no tuviesen en cuenta en estos casos el habitual contexto de exaltación emocional propio de una situación de cólera o rabia como elemento atenuante. Este tipo de improperios se solían castigar con salida al auto de fe, abjuración de levi, destierro e incluso con envío a galeras. Así ocurrió en el caso de Jaime Olivares, vecino de Maluenda (Zaragoza), procesado por decir en 1574 que “Nuestra Señora no fue virgen”. Fue sancionado con salida al auto de fe con coraza, vela y mordaza en la lengua, abjuración de levi, azotes por la ciudad de Zaragoza y destierro por un período de cuatro años, con advertencia de ser sentenciado a galeras si incumplía su condena.<sup>72</sup> La misma pena sufrió Juan Rodríguez, labrador de Torrijo de la Cañada (Zaragoza) por decir en 1560 “unas palabras nefandísimas contra la limpieza de Nuestra Señora”.<sup>73</sup> Aún más severo fue el castigo contra el gascón Ramón Vila, vecino de Estadilla, que por proferir en 1575 “una gran blasfemia contra la Nuestra Señora”, fue mandado a galeras durante tres años. Quizás el origen francés del reo pesó en una condena tan dura.<sup>74</sup>

Los inquisidores tampoco actuaron de forma benigna con aquellos que fueron condenados en varias ocasiones por el delito de blasfemia y la doctrina también consideraba que la reincidencia era un indicio de fuertes sospechas sobre la fe del acusado.<sup>75</sup> Aquellos que perseveraban en este mal hábito demostraban que carecían de interés en enmendar su irreverente conducta. En estos casos los ministros del Santo Oficio no valoraban las circunstancias atenuantes, porque entendían que las personas que actuaban de este modo lo hacían de forma consciente. Esto explica que se procediese con dureza contra el tejedor Gerónimo de Agneto, vecino de Zaragoza, en el año 1644. Los testigos de su proceso testimoniaron “que en muchas y diferentes ocasiones había dicho por la cabeza de Dios y

---

<sup>70</sup> *Las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio, Partida Séptima, Título XXVIII, Ley IV.*

<sup>71</sup> “Maximis autem blasphemis annumeranda est, quaecunque dicta fuerit contra sacratissiman virginem”. Jacobo de Simancas, *De Catholicis institutionibus, Liber, ad praecavendas et extirpandas haereses admodum necessarius*, tertio nunc editus, Roma, 1573, t.8, n.º. 8, p. 23. Citado en: Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, p. 250.

<sup>72</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 204v.

<sup>73</sup> *Ibidem*, fol. 13r.

<sup>74</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 290r.

<sup>75</sup> Conforme al criterio “blasphemus qui plures eodem impetu blasphemias dixerit durius puniendus, sed una tantum poena”. Jacobo de Simancas, *De Catholicis Institutionibus...* t. 8, n.º. 19, p. 26. Citado en: Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas...*, p. 252.

de la Virgen, por el Santísimo Sacramento y por la madre de Dios del Pilar, por los santos cuantos hay en el cielo y en la tierra, por las tripas del niño Jesús”. Además añaden los testigos que cuando le reprendían, este volvía a repetir de nuevo estas blasfemias. En su defensa alegó que “había sido vicioso en beber demasiado vino de manera que de ordinario estafa fuera de sí” y además manifestó que votaba y juraba debido a que “padecía dolores de cabeza y otras enfermedades y achaques”. Sin embargo, un aspecto fue determinante en la decisión que tomaron los inquisidores. Los testigos demostraron que “el jurar y votar lo hacía en todas ocasiones y tiempos y muy de ordinario y que era costumbre en él”. Se decretó la siguiente condena: lectura de la sentencia en la sala de la audiencia, abjuración de levi, una grave represión y una advertencia a ser desterrado del distrito de la Inquisición de Zaragoza durante cinco años. A esto añadieron los inquisidores que si se atrevía a incumplir el dictamen de su juicio sería castigado a recibir cien azotes y a tres años de galeras.<sup>76</sup>

También observamos que la Inquisición solía aumentar la condena de aquellos blasfemos que pasaban con cierta asiduidad por las instancias inquisitoriales, como en el caso de la esclava berberisca Juana Bautista, residente en Granada. En la primera ocasión, por las palabras e irreverencias que dijo, fue castigada a oír una misa en la sala del tribunal con mordaza y a ser reprendida. En la segunda, salió en el auto de fe del veinte y siete de marzo de 1588 con mordaza y a la vergüenza. La tercera vez fue sancionada a salir al auto de fe del año 1599 con mordaza y a recibir cien azotes.<sup>77</sup> La ejemplaridad del castigo iba *in crescendo* en cada una de las ocasiones que la rea pasaba por el tribunal, evidentemente para conseguir la eliminación de las blasfemias de su vida cotidiana.

### ***A modo de conclusión***

El Tribunal del Santo Oficio fue la institución de la Edad Moderna que invirtió más esfuerzos en la persecución de los delitos de la lengua. La represión fue especialmente intensa en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, coincidiendo con el período de máxima tensión contrarreformista. Posteriormente se produjo un importante descenso de la actividad procesal del tribunal de la fe. No obstante, en números relativos,

---

<sup>76</sup> AHN, *Inquisición*, libro 993, fols. 14r-18r.

<sup>77</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953. Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI: fuentes para su estudio*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1981, pp. 382 y 394.

el porcentaje de causas por blasfemias y proposiciones se mantuvo en los mismos niveles en la Secretaría de Aragón, y se aprecia una reducción a la mitad en la Secretaría de Castilla. En el siglo XVIII, aunque contamos con menos datos, estos delitos siguieron bajo control de los inquisidores; por tanto, estas faltas morales formaron parte de la actividad procesal de la Inquisición durante toda su historia.

La blasfemia era considerada un delito de notable gravedad, de ahí que fuera juzgada por el Santo Oficio. Pero en algunas ocasiones los inquisidores interpretaron que las palabras de los deslenguados no contenían manifiestas expresiones de herejía. Estos improprios solían castigarse con penas leves: una abjuración de levi, la realización de algún ejercicio espiritual y una pequeña multa pecuniaria. Los inquisidores solían tener en cuenta una serie de factores atenuantes, principalmente la ignorancia de los reos en los asuntos de la religión y la vivencia de situaciones emocionales de especial intensidad, que provocaban la turbación del ánimo. Los miembros de los estamentos privilegiados normalmente recibían un trato de favor para evitar que el nombre de su familia quedase manchado por una condena infamante del Santo Oficio. Mientras que los casos de los religiosos se juzgaban en secreto para que no trascendiera el escándalo a la sociedad. Generalmente las sanciones más graves se establecían sobre las personas de otros orígenes étnicos (judíos o moriscos) o sobre los extranjeros (franceses, ingleses, etc.) porque sus palabras heterodoxas podían ser indicio de profesar religiones prohibidas. Otro importante factor agravante era la reincidencia, ya que revelaba que la persona no tenía voluntad de desterrar su conducta heterodoxa. Los casos más graves, donde normalmente había sospecha de herejía, recibían como castigo: la abjuración de vehementi, el destierro, el envío a galeras, etc. Aunque, como norma general, se tenían en cuenta los factores atenuantes o agravantes que hemos citado, la sentencia final dependía del criterio de los inquisidores, que tenían un amplio margen de discrecionalidad. No obstante, también debemos tener en cuenta que las relaciones de causas eran pequeños resúmenes de procesos de cientos de folios y realmente desconocemos todos los detalles de las causas incoadas por el Santo Oficio. Por tanto, es difícil valorar cuáles fueron todas las circunstancias que tuvieron en cuenta los ministros de la Inquisición para establecer las penas correspondientes.

## 6.- LA PASTORAL TRIDENTINA FRENTE A LOS PECADOS DE LA LENGUA

Durante la Cuaresma de 1650, el franciscano Antonio Téllez predicó un sermón en un pequeño pueblo de Cuenca después de leerse un edicto inquisitorial, en el que se llamaba a los fieles a delatar las conductas heterodoxas o heréticas que acostumbraba a perseguir la Inquisición. Para sorpresa del comisario local y de los familiares del Santo Oficio que estaban junto a la multitud en la plaza del pueblo, este predicador llamó la atención de su auditorio cuando concluyó su plática: “Una palabra señores”, y dijo lo siguiente: “No todo lo que dice el edicto se debe guardar y hacer así como lo dice porque no está obligado uno a delatar a otro de cualquier crimen que comete que bastará corregirlo fraternalmente y esto lo dicen muchos santos”.<sup>1</sup>

Estas palabras causaron la indignación de los ministros del Santo Oficio, que cursaron una denuncia. Aunque no se atrevieron a corregir a este franciscano al final del sermón, quizás para no escandalizar a la gente o para no ser refutados públicamente por el predicador. En cualquier caso, cabe destacar que Antonio Téllez, cuando conoció la delación del comisario, convocó a un conjunto de teólogos de la zona que apoyasen la opinión que había expresado al término de su sermón y trató de demostrar la exactitud de su posición citando “los santos y autores que lo decían”. Los inquisidores abrieron un juicio contra este fraile franciscano. Los juristas que intervinieron en el proceso juzgaron su comportamiento censurable y digno de castigo. En cambio, los teólogos subrayaron que no era la doctrina digna de censura sino el hecho de que se había predicado de manera imprudente ante una población ignorante, y que por tanto podía ocasionar escándalo.

Las palabras de Antonio Téllez son sumamente significativas. Ponen en valor el principio de la corrección fraternal y vienen a referir que, en su opinión, fundada en teólogos cristianos, había un amplio recorrido antes de delatar a alguien al Santo Oficio, y el primer paso debía ser la discreta corrección fraterna, propuesta evangélica que rompía los fundamentos de la Inquisición. Esta estrategia de persuasión pedagógica, junto a otras, serán analizadas en este capítulo; y además podremos comprobar que tuvieron una

---

<sup>1</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 4435, n. 9. *Proceso fiscal contra Antonio Téllez de la orden de san Francisco de la observancia conventual y predicador del convento de la dicha villa de Alcázar de Consuegra*. Stefania Pastore, “A propósito di Mateo 18,15. Correctio fraterna e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento”, *Rivista storica italiana*, vol. CXIII, n.º. 2, 2011, pp. 323-368. (p. 365)

notable importancia en la represión de los delitos de la lengua y en la formación religiosa de los fieles.

## **a) Predicación y misiones**

### *Antes de Trento*

Los Reyes Católicos iniciaron un importante programa de reforma religiosa, apoyándose en obispos de talante reformista como fray Hernando de Talavera y fray Francisco de Cisneros. El cardenal Cisneros se ocupó de llevar a cabo las reformas necesarias para elevar el nivel moral y cultural tanto del clero secular como regular, mejorando su formación; y al mismo tiempo, exigiendo que adaptasen su vida a los estándares que exigía la moral católica. De esta forma, se buscaba ofrecer una mejor imagen del clero ante la población; y lo más importante, una mejora de sus dotes pastorales. En este proceso de reforma religiosa jugó un papel fundamental la principal fundación del cardenal Cisneros, la Universidad de Alcalá, en la que se formaron los grandes teólogos de la época. A su vez, los doctores en Teología publicaron los denominados *manuales de confesores* o *sumas de casos de conciencia* (que estudiamos en la sección d. de este capítulo), dedicados a la formación de los clérigos en los diversos asuntos morales que se encontraban en el confesionario, siendo uno de los más destacados el *Manual de confesores y penitentes* (1553) de Martín de Azpilcueta.

La mejora de la formación del clero favoreció el surgimiento de un movimiento catequético que buscaba aumentar la formación religiosa del pueblo y la exigencia de respeto hacia las normas morales católicas, entre las que se incluían la prohibición de jurar, blasfemar y maldecir.<sup>2</sup> Las conclusiones de los aproximadamente 150 sínodos y

---

<sup>2</sup> Martí Gelabertó ha señalado que los orígenes del movimiento de reforma de las costumbres iniciado con Trento se ha de buscar en el espíritu de reforma medieval. Los antecedentes históricos se remontan al siglo XIII, cuando en el IV Concilio de Letrán (1215) se declaró la predicación como uno de los procedimientos básicos para adoctrinar al pueblo cristiano. El Concilio de Constanza (1414-1418) dio otro impulso renovador a la Iglesia, que se extendió desde el Papado hasta los niveles inferiores del clero parroquial. En España también encontramos iniciativas tendentes a la reforma de la cristiandad. En los Concilios de Tortosa (1429), Aranda (1495) y Sevilla (1512) se llegó a la conclusión de que era necesario instruir a los fieles en los rudimentos de la fe cristiana ante la extendida ignorancia religiosa. Véase: Martí Gelabertó, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 48 y ss. (Esta tesis fue publicada en: Editorial Milenio, Lleida, 2005).

concilios provinciales celebrados en España entre el V Concilio de Letrán (1512-1517) y el Concilio de Trento (1545-1563) son un fiel reflejo de esta voluntad de mejorar la instrucción del pueblo en temas religiosos. Se estableció la obligación de una catequesis básica infantil; se urgió a los clérigos a que desarrollasen junto a las enseñanzas de la escritura y la lectura, la doctrina cristiana; se conminó a la utilización de una cartilla de doctrina para la enseñanza de los principales rudimentos de la religión católica; y se señaló la necesidad de que los maestros de niños enseñasen el catecismo en la escuela.<sup>3</sup>

En este contexto se publicaron un notable número de catecismos, entre ellos los de Pedro González de Mendoza (1478), el cardenal Cisneros (1497), Juan Díaz (1514), Fernando Contreras (1526), Juan de Zumárraga (1543), Pedro de Córdoba (1544), Domingo de Soto (1552), Gregorio Pesquera (1554), Juan de Ávila (1554), Andrés de Flores (1555), Luis de Granada (1555) y Felipe de Meneses (1555).<sup>4</sup> Recordemos que estos catecismos de doctrina cristiana describían los diez mandamientos con el objeto de dar a conocer al pueblo qué pecados incumplían; y conseguir, de este modo, que los fieles tuviesen un comportamiento acorde a la moral cristiana. Las explicaciones sobre los dos primeros mandamientos: "Amarás a Dios sobre todas las cosas" y sobre todo "No tomarás el Nombre de Dios en vano" solían recoger cuándo y qué tipo de juramentos, blasfemias y maldiciones incumplían estos mandamientos y los niveles de gravedad en función de las situaciones en que se proferían.<sup>5</sup> Estas obras estaban destinadas a ser leídas en la misa dominical (que era el principal recurso de la época para la formación religiosa de la población) con el objeto de ayudar a los fieles a identificar los pecados que cometían, entre ellos los de la lengua.

---

<sup>3</sup> Cfr. Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América*, Ediciones Morata, Madrid, 1993, vol. III, pp. 179 y ss.

<sup>4</sup> Véase: José Ramón Guerrero García, "Catecismos de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI", *Repertorio de Historia de las Ciencias en España II*, Salamanca, 1971, pp. 225-260.

<sup>5</sup> Podemos citar, a título de ejemplo, un fragmento de la declaración sobre el segundo mandamiento del *Catecismo de Felipe de Meneses*, que denota su carácter instructivo y adoctrinador: "Después de la misma persona de Dios, se debe honra a su nombre, o como dicen los santos la misma se le debe que a él. Y así el desacato que al nombre de Dios se hace, es muy grande. Este desacato se puede hacer en dos maneras. Lo uno blasfemándole. Lo otro jurándole sin justa causa. Blasfemar el nombre de Dios es atribuyendo a Dios lo que en él no hay, o negando lo que en él hay, o negando lo que en él hay. Como si dijese alguno que Dios es cruel o injusto, etc. Y generalmente es blasfemia cualquiera palabra con vituperio, o ignominia de Dios, o de sus santos, o cosas sagradas. De donde se sigue, que jurar por los miembros vergonzosos de Cristo nuestro señor, o de su Madre, o santos, es más que juramento y blasfemia. Las cuales maneras de jurar, aunque en algunas partes se usan sin vergüenza; solo poner ejemplo, aun para desarraigar y destruirlo, es cosa vergonzosa. Jurar es traer a Dios por testigo de lo que se dice, diciendo: juro a Dios que es así. (...)". Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana...*, p. 557.



Diversas actuaciones realizadas por parte de las autoridades eclesiásticas también indican el interés en desarraigar los pecados de la lengua. El arzobispo de Toledo Juan de Tavera recogió en sus constituciones sinodales de 1536 que era uno de los vicios que debían eliminarse de forma más urgente. Felipe de Meneses y Diego de Vitoria prepararon pequeños tratados sobre los juramentos.<sup>6</sup> Domingo de Soto publicó el tratado contra los juramentos más editado de toda España. Su librito fue impreso en una edición bilingüe, en latín y en castellano, con el título *Institución de fray Domingo de Soto, de la orden de S. Domingo, a loor del nombre de Dios, de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos* (en casa de Andrea de Portonariis, Salamanca, 1551). Seguidamente se hicieron reproducciones de la obra en ambas lenguas; por ejemplo, se publicó en Toledo una edición en castellano, a cargo de Juan de Ayala, con fecha de noviembre de 1551, que además incluía el *Tratado de la victoria de sí mismo* de Melchor Cano. Se realizó también en el año 1553 una reedición de la obra en latín y castellano en Salamanca, que corregía pequeños errores de la primera edición. Este texto se difundió posteriormente en ediciones separadas en latín y castellano, al igual que ocurriera con la primera publicación de la obra. Posteriormente se hicieron múltiples reediciones del texto español, entre las que cabe recordar las hechas en Amberes, en la tipografía de J. Steelsio (junto a la *Regla de la compañía del Nombre de Dios o compañía de los juramentos*, la bula concedida por Pío V a esta cofradía el 13 de abril de 1564 y los ya citados tratados de Vitoria y Meneses<sup>7</sup>) o la traducción italiana por el P. Pedro González en 1585. Además, Soto incluyó su tratado de los juramentos en su obra académica *De Iustitia et Iure* (1559). La última edición que conocemos data de 1770, reflejo de la dilatada utilización de esta obra. En esta ocasión se publicó con el siguiente título: *Tratado de como se ha de evitar el abuso de los juramentos compuesto por fray Domingo de Soto, del Sagrado Orden de Predicadores, Catedrático Jubilado en la Universidad de Salamanca, Teólogo del Santo Concilio de Trento, y Confesor de la Cesárea Magestad del Señor Carlos V. Tercera impresión*. (En Madrid, por Blas Román, impresor de la Real Academia de Derecho Español, y Público: Plazuela de Santa Catalina de los Donados, donde se vende). Se trata

---

<sup>6</sup> Véase el estudio preliminar de Ismael Velo (*El cristianismo en el Renacimiento español*) a la obra de Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana...*, particularmente las siguientes páginas: p. 43, p. 96, p.101 y p. 169.

<sup>7</sup> El primero recibía el nombre de: *Summa de las [doce] proposiciones que el reverendo padre presentado fray Diego de Vitoria afirma y predica contra la mala costumbre que generalmente la gente tiene de jurar en vano el nombre de Dios* (1553); y el segundo: *Tratado de juramentos, del presentado fray Felipe de Meneses, regente en el Colegio de Sant Gregorio de Valladolid, de la Orden de los Predicadores, en defensa, declaración y aumento de la santa cofradía del nombre de Dios nuevamente instituida en España* (1553).

de un libro de pequeño tamaño, y que cuenta con una tipografía de gran tamaño, lo que indica que esta reimpresión estaba pensada para su lectura entre un público lector de cierta amplitud.

La obra de Soto fue compuesta tomando como base los sermones que predicó contra los juramentos durante la Cuaresma en la Iglesia Catedral de Salamanca en 1551.<sup>8</sup> Normalmente el cabildo de la catedral solía encomendar las predicaciones cuaresmales al canónigo magistral, pero Gregorio Gallo declinó la invitación por encontrarse en ese momento en pleito con el titular de la canonjía; por este motivo se propuso a Soto. Recientemente se había fundado en Salamanca la Cofradía del Santo Nombre dedicada a desarraigar la costumbre de los juramentos; y sus miembros fueron quienes le pidieron que publicara el contenido de sus sermones. La obra se editó tanto en latín, como en lengua romance, para garantizar que llegase a la gente corriente entre la que, destaca Soto, estaba especialmente difundida la costumbre de jurar.<sup>9</sup> El hecho de que en diversas reimpressiones posteriores se publicara la obra de Soto junto a la regla de la Cofradía del Nombre de Dios refleja su utilización en la difusión e implantación de dicha congregación religiosa por España.

La obra de Soto tenía un evidente carácter didáctico y adoctrinador, como refleja su voluntad de corregir la costumbre de blasfemar entre la gente corriente. El tratado de este fraile dominico describía con una notable minuciosidad los distintos tipos de juramentos y blasfemias existentes, con el objeto de dar a conocer a los fieles qué palabras no debían usar por la ofensa que se hacía a Dios. En segundo lugar, realizaba la gravedad de blasfemias y juramentos, como parte seguramente de una estrategia retórica para influir sobre los oyentes y para que tomasen conciencia de sus pecados (recordemos que el tratado fue compuesto en base a unos sermones predicados).<sup>10</sup> En tercer lugar, el fraile

---

<sup>8</sup> Domingo de Soto había ejercido como confesor de Carlos V, y tras ello, se retiró al Convento de San Esteban para continuar con sus estudios. Cuando llegó a Salamanca se le pidió que ocupase la cátedra en la Universidad que dejó libre Melchor Cano (cuando fue nombrado obispo en Canarias), y que ostentó Soto hasta su jubilación en 1556.

<sup>9</sup> Véase el prólogo que realizó el propio Domingo de Soto (Orden de Santo Domingo) a su obra: *Institución de fray Domingo de Soto, de la orden de Santo Domingo, a loor del nombre de Dios, de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos*, En Anvers, en casa de la viuda y herederos de Juan Stelsio, 1569.

<sup>10</sup> Se quejaba amargamente Soto en su tratado: "porque no vemos semejantes blasfemias castigarse con pena de muerte, no las tenemos por tan execrables, ni nos guardamos tanto de ellas como los homicidios y otros pecados" y resalta que la blasfemia es "una impiedad nefandísima, y de su linaje más atroz que todos los otros pecados que se cometen contra el prójimo". Y por otra parte, avisa a los fieles del castigo que les espera en el infierno, mucho más graves que las penas civiles: "¿No te basta Cristiano concebir en tí enojo de tu prójimo, y encenderle con él en ira, al cual Dios te manda que ames como a ti mismo, sino que el mismo odio y enojo que su Majestad te tiene prohibido, se le quiere a él pegar? Entienda pues el Pueblo

segoviano recogía una serie de remedios para poner fin a la costumbre de jurar, que eran similares a los que propondrán también teólogos y moralistas en los manuales de confesores y sumas de casos de conciencia.

El religioso dominico aconsejaba la aplicación del “disciplinamiento horizontal” o “confesionalización desde abajo”, ya sea a través del autodisciplinamiento o de la corrección fraternal.<sup>11</sup> Domingo de Soto conminaba a los individuos a que se convirtieran en los adalides del programa confesionalizador contra los juramentos. Por una parte apuntaba a la necesidad de controlarse uno así mismo:

(...) porque para dejarla, ni es menester trabajo, ni gasto de dinero, ni pérdida de honra, o de las otras cosas en que consiste nuestro contentamiento: sino solamente tener atención por unos pocos días. Y por ende aun esta facilidad acusará más el día del juicio, a quien no pusiere algún estudio en limpiar esta mancilla.<sup>12</sup>

En segundo lugar, conminaba a las personas a que adoptasen el principio de la corrección fraternal, es decir, tener control sobre la lengua de familiares y de las personas más cercanas. Las mujeres debían vigilar a sus maridos, los padres tenían que educar a sus hijos, los señores debían castigar a sus criados, los maestros tenían el deber de reprimir y adoctrinar a sus alumnos.<sup>13</sup> En cualquier caso, aunque señalaba Soto que la corrección

---

Cristiano cuanta maldad, e impiedad se encubre en estos blasfemos lenguajes. Para que ya su dureza no les permita enmendarse, entiendan la gravedad de los tormentos que les están aparejados en el infierno: y no se engañen en pensar que satisfacen con las penas civiles que no son más de una cárcel de 30 días, o un quitar de dientes, o a lo más (aunque esto ya se desusa) cortarle un poco de la lengua". Además recuerda que en la ley de Constantino se establecía que Dios castigaba a los hombres con terribles sucesos naturales como terremotos o hambrunas, y por este motivo: "manda allí santísimamente el Emperador a sus justicias, que a quien hallaren en tales justicias, que a quien hallaren en tales delitos, allende que los que así pecan, se hacen a sí mismos indignos de la misericordia de Dios, los castiguen con últimos suplicios, que quiere decir de muerte". Domingo de Soto (Orden de Santo Domingo), *Tratado de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos*, en Madrid, por Blas Román, 1770, fols. 79, 83 y 85.

<sup>11</sup> Sobre estos modos de disciplinamiento propuestos por los religiosos de la época, véase la presentación de la obra: José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales...*, pp. 11-19.

<sup>12</sup> Domingo de Soto, *Tratado...*, fol. 198.

<sup>13</sup> Decía Soto que sobre las mujeres recaía, en primer lugar, la obligación de persuadir a sus parientes de incurrir en el vicio de jurar y enseñarles a hablar correctamente: "Y es, pues, luego el primer remedio, que en unos tengan cuidado de otros, y se amonesten. La mujer a su marido (porque este el primer nudo de la naturaleza) cuando le viere jurar se le acuerde". Los padres, que tenían la principal responsabilidad en la educación de los hijos, tenían la obligación de instruirlos: "los padres luego que los hijos comenzaren a hablar, les deben teñir como en lana, de esta religión: al revés de como algunos lo acostumbran, que en llegando sus hijos a edad, para que parezcan ser ya hombres, les permiten los juramentos: lo resulta en gran menoscabo de Dios". Los señores consideraba Soto que también tenían la obligación de controlar a sus criados, e incluso proponía, en caso de que no se corrijesen, la imposición de castigos como que "les quite

debía realizarse de forma preferente en el ámbito familiar, este insistía que cualquier persona tenía la obligación de reprimir a todos aquellos que tenían la costumbre de jurar.<sup>14</sup>

Domingo de Soto terminó su obra con ocho documentos del tamaño de un párrafo, que son pequeños resúmenes del conjunto de la información que contiene su tratado, que por el formato en que se compusieron, estaban pensados para ser fácilmente aprendidos, y sin duda, facilitar la labor de autodisciplinamiento propuesta por Soto. Esta parte de la obra del fraile dominico refleja claramente su carácter didáctico y la voluntad de difusión entre la gente corriente. Por ejemplo, el séptimo documento se compone de la siguiente manera: "Afirmar con juramentos por cosa cierta, la cosa de que no está el hombre cierto: aunque acaso sea verdad, es pecado mortal, o sea por costumbre, o sin costumbre. Aunque las más veces nace de la mala costumbre".<sup>15</sup>

La labor más importante de evangelización del pueblo fue llevada a cabo por las órdenes religiosas (que recordemos sufrieron importantes reformas en los inicios del siglo XVI). Además fue creada la Compañía de Jesús (1540) por Ignacio de Loyola, que jugó un papel muy importante en la formación de la gente común, al igual que el resto de órdenes religiosas. Aunque las primeras misiones se circunscribieron preferiblemente al ámbito urbano, siendo su efecto más limitado. Desde finales del siglo XVI, y a lo largo de los siglos XVII y XVIII, los predicadores extenderán su labor al medio rural aumentando su espacio de difusión. Los misioneros bebieron en buena medida de la labor desarrollada por San Juan de Ávila, una de las personalidades religiosas más destacadas de la época, que se relacionó con religiosos como Domingo de Soto, Luis de Granada o el arzobispo de Granada Pedro Guerrero.<sup>16</sup> El santo predicó en misiones populares en Andalucía y Extremadura, en las que su principal empeño fue aumentar el nivel religioso del pueblo mediante la enseñanza del catecismo, y especialmente entre los niños, mediante la

---

la comida, el cual daño les será ganancia para su corrección. Esto decía él: "empero a quien pareciere duro, quítenle el vino, o si es muchacho castíguenle". Los maestros debían poner cuidado a que "en sus escuelas no se oiga juramentos, por liviano que sea"; y además, opinaba Soto que cuando se enseñaba la Doctrina Cristiana, tenían que explicar especialmente el segundo mandamiento. *Ibidem*, fols. 201-203.

<sup>14</sup> "Más aún esto no puedo dejar de amonestar a estos acostumbrados a jurar, que ya que no pueden contener su boca de jurar, a lo menos sufran con mansedumbre sus orejas la reprensión: pues es este vicio por eso más aparejado a ser reprendido, que ningún otro, porque no es reputado por infame." *Ibidem*, fol. 208.

<sup>15</sup> *Ibidem*..., fol. 214-215.

<sup>16</sup> Una breve reseña sobre la biografía de Juan de Ávila en: Juan Esquerda Bifet, *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, p. 45 y ss. Sobre la influencia que ejerció Juan de Ávila en la actividad de las órdenes religiosas, y especialmente en los jesuitas, véase: Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 137-145.

fundación de escuelas.<sup>17</sup> En el contexto de esta labor, puso una atención especial en la reforma de la costumbre de blasfemar y jurar, por la grave ofensa que se hacía a Dios.

El santo promovió la formación de escuelas en el desarrollo de sus misiones, en las que la formación religiosa y moral fue prioritaria.<sup>18</sup> Se exhortaba a los niños que aprendieran la doctrina cristiana en forma cantada (el catecismo en verso de Juan de Ávila contó con gran difusión, siendo editado en Valencia en 1544 y traducido al italiano en 1555), con el objetivo de que así desterrasen cantares profanos y que entonasen, en sustitución, las enseñanzas religiosas en su tiempo libre. El catecismo elaborado por este clérigo cordobés tenía una clara finalidad educativa y moralizante, y la parte dedicada al segundo mandamiento tenía el propósito de desterrar las blasfemias y juramentos:

No jurarás/ el nombre de Dios en vano. / En este mandamiento/ nos manda  
Dios/ que le honremos/ y alabemos/ en nuestra lengua/ con mucha reverencia.  
/ Y contra esto pecan, / primeramente/ y más gravemente/ los que blasfeman/  
de Dios y de sus santos/. ¡Oh malos, ingratos!/ ¿A quién decís mal?/ A Dios  
infinito/ que es suma bondad./ Pues oíd una verdad/ que San Gregorio dice:/

---

<sup>17</sup> Las principales preocupaciones de Juan de Ávila aparecen perfectamente recogidas en el *Segundo Memorial* que envió al Concilio de Trento. En este señalaba que "una de las causas, y no pequeña, porque muchos cristianos han perdido la fe es por estar tan flacamente doctrinados y fundados en ella y tan sin gusto de los misterios de la ella, que fácilmente se les ha podido persuadir cualquier error contra la fe". Por otra parte advirtió el santo de la necesidad de catequizar en una edad temprana: "y lo primero de esto sea que se entienda en la doctrina de los niños; porque los que en esta edad no son catequizados, según vemos por experiencia, muy mal y con mucho trabajo lo son después". Para llevar a cabo esta labor aconsejaba que "en las ciudades y pueblos menores algunas casas capaces y desocupadas, así como hospitales y casas semejantes, si las hay- y, sino háganse de nuevo-, en las cuales sean enseñados los niños a leer y escribir por algún maestro lego, como es costumbre"; y además resaltaba que "conviene que se provea de persona eclesiástica, señalada por el obispo, que tenga cargo de doctrinar a los niños un rato por la mañana y otro por la tarde después de haber cumplido con el leer y escribir, y este les enseñe a bien confesarse y tenga cuenta con sus costumbres". También recogía la necesidad de formar a los niños pobres y huérfanos porque "de estos tales suelen salir hombres perdidos, ladrones, blasfemos y perjudiciales a la república". Juan de Ávila, *Obras completas...*, pp. 581-582.

<sup>18</sup> Dentro del afán reformista que guiaba a la Iglesia católica en el siglo XVI hay que situar la fundación de los denominados colegios de doctrinos, que procuraban además de dar una enseñanza básica sobre lectura, cálculo, escritura y recitación, ofrecer una formación en doctrina cristiana a los párvulos. Aunque Juan de Ávila fue un notable impulsor de este tipo de centros, Gregorio de Pesquera y Juan de Lequeito fueron los principales promotores de estas instituciones. En la primera mitad del siglo XVI organizaron la fundación de diversos colegios por diferentes puntos de la geografía española: Madrid y Burgos (1543), Sevilla y Cádiz (1544), Jerez de la Frontera (1546), Logroño (1551). Debido al éxito de su iniciativa, en 1553 presentaron un *Memorial al Consejo de Castilla* que se transformaría en una Ejecutoria Real que promovía la fundación de colegios de doctrinos y también de escuelas de letras y doctrina. El mandato real establecía que estas instituciones debían ser creadas por los ayuntamientos, a quienes correspondía el nombramiento de los administradores y los maestros, así como de visitadores que inspeccionasen que la obra contaba con el adecuado sustento y que la enseñanza era correcta. Véase: Félix Santolaria Sierra, "Los colegios de doctrinos o de niños de la doctrina cristiana. Nuevos datos y fuentes documentales para su estudio", *Hispania*, vol. LVI, n.º. 192, 1996, pp. 267-290.

que no menos pecan/ los que blasfeman/ de nuestro Señor,/ que reina en el cielo,/ que los que lo crucificaron/ viviendo en este suelo./ Seguramente pecan/ contra este mandamiento/ los que juran mintiendo/ y traen a Dios por testigos/ de falsedad./ ¡Oh qué gran maldad/ para castigar!/ Pues ¿qué remedio hay/ para no perjurar?/ No jurar,/ aunque sea con verdad,/ ni por Dios, ni por sus santos,/ ni fe, ni cruz,/ ni cielo, ni tierra, ni por el cabello/ de tu cabeza./ Tu habla/ sea “sí” o “no”,/ o “por cierto” o “en verdad”./ Lo que demás es,/ de mal procede,/ si no hubiere gran necesidad y con verdad./ (...).<sup>19</sup>

Las propuestas de este predicador manchego para doctrinar a la población, y sobre todo a los niños, van a ser la base sobre la que se asiente la actividad misionera posterior. Por un lado, puso en valor el desarrollo de una actitud persuasiva por parte de los clérigos; pero, por otra parte, resaltó la necesidad de ser severo cuando se considerase oportuno. Además reconoció la importancia de utilizar a la propia población como agente confesionalizador ante un pecado tan extendido. Juan de Ávila recomendó que la persona que instruyese a los niños: "debe ser muy humilde, manso, benigno y amoroso, y debe mostrar mucha alegría con todos" para ganarse su confianza. El santo insistió en la necesidad de ser especialmente riguroso cuando se corregía el comportamiento de los párvulos y concretamente en el mal uso de la palabra: "avisarlos que no juren ningún juramento, que no maldigan, que no se digan nombres injuriosos, que nunca mientan; que sean bien mandados y con todos criados". El predicador manchego opinaba que para conseguir desarraigar los pecados de la lengua era necesaria la colaboración de toda la sociedad, y que la crítica sobre el que incurría en este tipo de pecados debía hacerse en un marco de confianza para que fuese persuadido por amor y no por miedo: "hasta que hayan cobrado amor y afición, porque muchos se exasperan en tanta manera, que jamás pueden después perder el temor ni aprender por venir de fuerza o temor, y no tienen afición".<sup>20</sup> Esta estrategia de enseñanza ideada para instruir a los niños en la doctrina cristiana también se aplicaba a hombres rudos o de mala memoria, porque consideraba el

---

<sup>19</sup> Juan de Ávila, *Obras completas...*, pp. 815 y ss. El dominico Domingo de Soto, en su *Tratado de como se ha de evitar el abuso de los juramentos* (1551), destacaba la necesidad de reprender a los alumnos en la escuela para que no hiciesen uso de los juramentos; y para ello, pedía que se pusiera especialmente empeño en la enseñanza del segundo mandamiento: "en sus escuelas no se oiga juramentos, por liviano que sea, sin castigo, e juntamente entre otras buenas costumbres los instrúan, que como a ponzoña, así por toda la vida aborrezcan los juramentos. Y a este negocio deben principalmente tomar a su cargo los que enseñan la Doctrina Cristiana: conviene a saber, que entre los diez Mandamientos encarguen principalmente el segundo: explicando cuan fácilmente, y con cuanto peligro se pega esta pestilencia." Domingo de Soto, *Tratado...*, fol. 203.

<sup>20</sup> Juan de Ávila, *Obras completas...*, p. 815 y ss.

clérigo manchego que de esta forma podían cantarla en el desempeño de su trabajo, y al mismo tiempo, se evitaba que pronunciasen cantares obscenos.<sup>21</sup>

### ***La misión barroca***

A lo largo de la Edad Moderna la Iglesia católica fue desarrollando un modelo de religiosidad dogmático opuesto a los modos populares de experimentar los contactos con lo sagrado. A partir de este momento, la permisividad hacia los deslices de la lengua disminuyó y se persiguieron con más ahínco las injurias realizadas a las figuras divinas. La publicación de una serie de títulos específicos que condenaban los pecados de la lengua es una buena muestra de ello. El religioso franciscano Baltasar Pacheco publicó en el año 1595 una obra en la que analizaba el segundo mandamiento del decálogo y los peligros por jurar el nombre de Dios, reeditada tan solo un año después.<sup>22</sup> En el año 1607 el dominico Luis de Torres compuso la obra *Veinticuatro discursos sobre los pecados de la lengua*, en la que recoge las principales transgresiones del habla (blasfemias, juramentos, la costumbre de jurar, maldiciones, murmuraciones, injurias, etc.) y analiza su gravedad en función de las situaciones en que se producen.<sup>23</sup> Poco después, en el año 1619 el fraile de la Orden de San Francisco Alfonso Herrera Salcedo dedicó un libro a recoger los castigos de Dios contra los juramentos y otro a ensalzar el nombre de Jesús.<sup>24</sup> Esta serie de tratados sobre la temática concreta de los pecados de la lengua revela la preocupación de los teólogos y moralistas de la época acerca de la extensión de esta clase

---

<sup>21</sup> Juan de Ávila dispone la siguiente forma de instruir a hombres rudos y del campo: "La doctrina que va resumida en coplas y los quince misterios para rezar el rosario, es para hombres rudos o de mala memoria, que saben las cuatro oraciones que desde niños aprendieron, y no pueden aprender más, y, si algo aprenden, con trabajo, y luego lo olvidan, por no recitarlo como la oraciones que cada día dicen; especialmente para hombres del campo, como son pastores, gañanes, caminantes, trajineros, carreteros y trabajadores, etc., a los cuales primero se les ha de dar a entender, y después enseñarles cosa que canten, que es lo que a ellos más place para pasar sus trabajos, y así cada día lo cantarán, y quitarán cantares malos y sabrán lo que son obligados; y de esto hay experiencia". *Ibidem*, p. 815 y ss.

<sup>22</sup> Baltasar Pacheco (Orden de San Francisco), *Explicación del Segundo Mandamiento de la Ley de Dios, que es tomar su santo nombre en vano, contra el peligroso abuso de los juramentos temerarios*, Juan Fernández, Salamanca, 1595; Baltasar Pacheco (Orden de San Francisco), *Mandamiento II del Decálogo: en que se trata del legítimo uso y del peligroso abuso de los juramentos, de las blasfemias y votos*, Andrés Renaut, Salamanca, 1600.

<sup>23</sup> Luis de Torres (Orden de Santo Domingo), *Veinticuatro discursos sobre los pecados de la lengua y cómo se distinguen y de la gravedad de cada uno de ellos*, en Barcelona, por Sebastián de Cormellas, 1607.

<sup>24</sup> Alfonso Herrera Salcedo (Orden de San Francisco), *Ira y furor de Dios contra los juramentos*, Gerónimo Contreras, Sevilla, 1619; Alfonso Herrera Salcedo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables de las excelencias del nombre de Jesús, y de los nombres y atributos de Cristo*, Gerónimo de Contreras, Sevilla, 1619.

de faltas morales y su interés en controlarlas. Estas obras debieron ser un importante recurso a disposición de clérigos y misioneros para utilizar en sus predicaciones.

Sacerdotes y misioneros siguieron un mismo sistema para conseguir imponer el nuevo modelo de sociedad ideado en Trento. Se basaba en una doble estrategia: la difusión de una pastoral del terror y la catequización de los fieles en una cultura del pecado. Los sermones sobre la muerte, el infierno o el Juicio final buscaban conmocionar a los fieles mediante la difusión de la idea de un Dios vengador que imponía castigos terroríficos tanto de carácter colectivo como individual; y de esta forma lograr la atención de los feligreses hacia el mensaje contrarreformista.<sup>25</sup> Seguidamente se procedía a la catequización de los parroquianos, con la enseñanza de oraciones básicas, discursos sobre los mandamientos o sobre la reforma de costumbres. Esta formación en la cultura del pecado facilitaba la asistencia de la gente común al confesionario (debido a que conocían cuáles de sus acciones habían incumplido la moral cristiana); y además, conseguían la deseada salvación, tras haberles mostrado a qué se exponían si continuaban siendo malos cristianos.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> El *Sermón del Juicio universal, al fin del mundo* compuesto por José de Barcia y Zambrana, obispo de Cádiz entre 1691 y 1695, terminaba con el *exempla* de un caballero, que debido a su negativa a confesar, fue castigado por el propio Jesucristo de un modo macabro en el Juicio Final: "Andrade. El caballero protervo que no quiso confesar, ni oyendo a San Francisco de Borja, ni a un Santo Crucifijo, que le habló amorosamente sino le volvió las espaldas; con que el Señor desclavó la mano derecha, y llena de sangre de su costado, se la arrojó a la cara: Pues no has querido aprovecharte de esta sangre, con ella parecerás en el día del Juicio para tu mayor condenación. Espiró rabiando. Ea, cristiano: esto alguna fabula? Crees ser verdad infalible? Qué has de ser uno de mano diestra, o izquierda? Cual mano quieres? Ya se vé, pero cual solicitas con tus obras? A donde caminas con tus torpezas? A cual mano fueras, si ahora te sentenciarán? Despierta, abre los ojos: ahora hay apelación, que no habrá aquel día: apela a la misericordia: llora, clama, ruega: di, Señor mío Jesucristo". José de Barcia y Zambrana, *Compendio del despertador cristiano que dedico al Ilustrísimo Señor, el Señor Don Luis de Sossa, Arzobispo de Lisboa, del Consejo de Estado de su Magestad y Capellán Mayor de su Real Capilla*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1691, fols. 147-152. El jesuita Pedro de Calatayud recomendaba que cuando se explicase el sermón del infierno se citase la existencia de una caverna situada en el inframundo, a la cual iban a parar todos los cristianos que no habían cumplido con los sacramentos, y en la que se recibían los peores tormentos. Calatayud destacaba que la finalidad con la que se predicaba este sermón era adelantar a los pecadores el terrible destino que les esperaba: "Este misterio se me ha mandado escribir con particularidad para aviso y escarmiento de todos los cristianos, y en especial de los sacerdotes, prelados y religiosos que tratan con más frecuencia el sagrado cuerpo y sangre de Cristo Señor Nuestro, y por oficio y estado son más familiares suyos; que por no ser reprehendida quisiera hallar términos y razones con que darle la ponderación y sentido que pide nuestra insensible dureza, para que en este ejemplo todos tomáramos escarmiento y temiéramos el castigo que nos aguarda a los malos cristianos, según el estado de cada uno". Pedro de Calatayud, *Misiones y sermones. Tercera Edición. Tomo II*, Madrid, en la imprenta de Don Benito Cano, 1796, fol. 209.

<sup>26</sup> Como ha apuntado Francisco Rico, los tres aspectos claves de una misión son la predicación, la catequización y la confesión. Véase: Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, tesis de doctorado, Universidad de Alicante, Alicante, 2002, p. 51; y particularmente el capítulo 3. *La persuasión misional*, p. 289 y ss.



En España se impuso el modelo de misión de la escuela italiana, que se basaba en las publicaciones del jesuita italiano Paolo Segneri (1624-1694).<sup>27</sup> Eran misiones de corta duración (una semana generalmente) que buscaban mediante la utilización de recursos teatrales y efectistas causar una profunda impresión en los fieles. Así ocurría desde el momento en el que se presentaban los misioneros en la población donde iban a predicar. Aparecían en la localidad de forma súbita y vestidos con sus hábitos, y acompañados de toda su parafernalia de luces resplandecientes. Este primer choque generaba en la población una tensa atención, que era aprovechada por los predicadores para transmitir sus discursos morales. A lo largo de los siete-ocho días que se extendía la misión se alternaban lecciones de catequesis con la predicación de asuntos variados que condujeran a la reforma moral. Estos actos eran auténticas funciones teatrales, se hablaba a gritos, se recurría a luces y sonidos, se buscaba en definitiva exaltar los sentimientos de los fieles para conseguir que se arrepintiesen por los pecados cometidos. Era por ejemplo muy frecuente el uso de imágenes para representar escenas dramáticas<sup>28</sup> o el diálogo con una calavera que simbolizaba al pecador fallecido en pecado mortal.<sup>29</sup> En los últimos días de misión se solían celebrar procesiones de penitencia, a las que acudían las autoridades religiosas y las cofradías del lugar, con el objeto de realizar actos de arrepentimiento público en los que se animaba a participar a todo el pueblo, con los que se buscaba recibir el perdón de Dios por los pecados cometidos y ahuyentar a los demonios presentes en la localidad.<sup>30</sup> El último día, tras haberse puesto fin a los diversos actos catequéticos y

---

<sup>27</sup> Las principales obras del misionero italiano son: *El penitente instruido* (1669), *El confesor instruido* (1672), *Cuaresmal* (1674), *El maná del alma* (1683), *Panegíricos sagrados* (1684), *El cristiano instruido en su ley* (1686) y *Sermones dichos en el palacio apostólico* (1694).

<sup>28</sup> El misionero jesuita Jerónimo López, experto predicador y buen conocedor de la psicología de masas, sabía cómo lograr impresionar a su auditorio. Así lo expresa en sus *Industrias*, con respecto al empleo en el púlpito de sus llamados "espectáculos": "Los espectáculos (...) no solamente sirven para despertar moción en el auditorio, sino también para mantenerlo y conservarlo copioso (...) porque la experiencia enseña que más impresión hacen en el alma las imágenes que entran por los ojos, que las palabras que entran por los oídos". Martín de la Naja, *El misionero perfecto, deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable, y apostólico predicador Jerónimo López, de la Compañía de Jesús*, Pascual Bueno, Zaragoza, 1678, pp. 563a, 564b.

<sup>29</sup> Este es un ejemplo de diálogo con una calavera utilizado por Jerónimo López: "Pregúntale pues y dile: dime Calavera, ¿de quién eres? ¿Eres, por ventura, de algún hombre rico? Dime, ¿qué se hicieron las riquezas, el oro, la plata, el censo, la casa, las posesiones y heredades? (...). Pero, si estás en el Infierno, ¿qué es lo que ves por estos ojos?: «Ríos de fuego (...). ¿Qué es lo que oyes por estos oídos?: «Silbos de serpientes (...). ¿Qué es lo que hueles?: «Hediondez». (...) ¿Qué es lo que tocas?: «Dragones del abismo, sapos del Infierno, el horrendo Leviatán». Mas dime, si estás en el Infierno, ¿qué moneda corre por allá? (...): «Confesiones mal hechas (...). Comulgar en pecado mortal (...). Blasfemias, juramentos falsos (...). Enemistades, odios, rencores, maldiciones (...). Haber hurtado y no haber restituido (...). Deshonestidades, torpezas, canciones deshonestas, palabras lascivas, pinturas deshonestas, libros deshonestos de comedias y novelas» (...). A esta calavera pongo por testigo que os he predicado la verdad (...)". *Ibidem*, pp. 572b-573b.

<sup>30</sup> Nuevamente recurrimos a las actuaciones que llevaba a cabo el jesuita Jerónimo López, que se adueñaba del espacio público, con el objetivo de conseguir los objetivos pretendidos en su misión: "Precede una

devocionales que buscaban conmover las conciencias de los fieles, se dedicaba a la realización de las confesiones para tranquilizar a las almas pecadoras.<sup>31</sup>

Frente a la tradición medieval de misionar sobre todo en grandes ciudades; en la Edad Moderna (especialmente a partir del siglo XVII), por la amplia voluntad evangelizadora de la Iglesia católica desde la celebración del Concilio de Trento, las misiones se desarrollaron de forma preferente en las localidades rurales, que solían contar con un clero menos capacitado y con una población con unos niveles de ignorancia religiosa mayores. Se trataba de unos territorios, que debido a sus peculiares características, los misioneros definieron en multitud de ocasiones como las “Indias de Europa”.<sup>32</sup>

Los predicadores adaptaron su labor al ciclo agrícola, evitaban acudir en verano y otoño cuando los campesinos tenían mayor carga de trabajo, y concentraban las misiones de noviembre a mayo; y no acudían durante los períodos de Adviento y Cuaresma para evitar coincidir con el trabajo del clero parroquial. Los misioneros jesuitas Pedro de León, Jerónimo López, Tirso González de Santalla y Pedro de Calatayud fueron los principales promotores de este programa evangelizador, tal como veremos. En sus misiones pusieron un especial empeño en el control y represión sobre los juramentos, porque ya precisamos suponía contravenir los dos primeros mandamientos, una enseñanza fundamental de la doctrina cristiana.

---

persona que lleva la campanilla, con que avisa la gente (...) y se disponga para hacer el Acto de contrición; luego se sigue la imagen del Santo Cristo, alumbrada de dos personas que llevan dos linternas o faroles, y después los Ministros Evangélicos (...); cierra esta devota procesión el pueblo, que va acompañando el Santo Crucifijo, con profundo silencio. En el camino suenan a trechos algunas (...) sentencias jaculatorias, que como saetas espirituales penetran los corazones de los que las oyen (...). En llegando a las esquinas, plazas o encrucijadas de calles, donde puede ser bien oído de mucha gente, el que ha de hacer el Acto de contrición (...) en voz alta, grave, reposada y con palabras vivas y muy medidas, hace una breve (pero eficaz) exhortación al pueblo, persuadiendo a todos los pecadores lo mucho que les importa salir de pecado y entrar en gracia y amistad de Dios (...), después se arrodilla todo el auditorio y se hace el Acto de contrición. (...) Y este mismo ejercicio se repite y renueva en las demás esquinas (...), de forma que se corre toda la ciudad, (...) de manera que apenas queda persona que no llegue a oír el Acto de contrición; y por esta causa llamaba a estas salidas, que abrazan toda la ciudad o pueblo, el V.P. el asalto general de los vicios”. *Ibidem*, pp. 214b-215a.

<sup>31</sup> Las siguientes publicaciones reflejan cómo se organizaban las misiones: Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores...*; Federico Palomo, "Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)", *Manuscripts*, nº. 25, 2007, pp. 239-265; Teófanos Egido, *Los jesuitas...*, pp. 113-118. Jean Delumeau, *El catolicismo...*, p. 232 y ss.; Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación...*, p. 151 y ss.; Martín Gelabertó, *La palabra del predicador...*, p. 60 y ss.

<sup>32</sup> Véase: Adriano Prosperi, “«Otras indias»: propaganda religiosa e azione missionaria della compagnia di Gesù nella seconda metà del 500”, en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Olschki, Florencia, 1982, pp. 205-234.

A finales del siglo XVI y en los inicios del siglo XVII tenemos que reseñar la figura de Pedro de León, que en sus andanzas por toda Andalucía ideó estrategias diversas para acabar con el abuso de los juramentos. Los discursos morales contra las injurias a Dios fueron una parte esencial de sus misiones. Por ejemplo, en las predicaciones que realizó en la villa de Porcuna (1612) fueron frecuentes las pláticas contra las blasfemias: "cada día media hora antes de las Avemarías se juntasen todos en la iglesia y les dijésemos un ejemplo de diferentes materias morales para extirpar algunos vicios y abusos como de juramentos, y crianza de sus hijos; a lo cual acudieron con tanto aplauso que a voces nos pidieron ita fiat, ita fiat".<sup>33</sup> Pero este misionero jerezano no solo trató de reformar las costumbres de los fieles a través de la enseñanza de contenidos dogmáticos, sino que ideó diversas fórmulas para hacer inteligible sus discursos. Por ejemplo, recurrió al empleo de los *exempla*, como el siguiente de los puntales, utilizado en la villa de Fiñana (1591):

Hízose muy grande fruto particularmente en el abuso de los juramentos, que era de manera que estaba escandalizada la comarca, porque a cada palabra: Voto a Dios y a Cristo. Quiso Nuestro Señor, que yo les dije: que quien juraba mucho por cada cosa de las que decía daba a entender que él mismo sabía que no era verdad lo que juraba, y que así como él no lo creía (porque sabía lo contrario), así le parecía que no le habían de creer los otros, y a poder de juramentos les quería persuadir, que era así lo que él sabía que no lo era. Y de la manera que cuando una casa se está cayendo se ponen muchos puntales, así el que jura mucho teme que se ha de caer la mentira encima y que no lo han de creer y por eso un puntal y otro puntal de juramentos; y de la manera que cuando pasáis por una calle (como aquella por donde vamos nosotros al hospital que está llena de puntales) no vemos la hora de salir de ella, porque no caiga encima de nosotros, así los que oyen jurar mucho a otros no ven la hora de verse libres de ellos.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Pedro de León (Orden de los jesuitas), *Grandeza y miseria de Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica, 1578-1616. Edición, introducción y notas de Pedro Herrera Puga*, Facultad de Teología, Granada, 1981, p. 156. (Esta edición contiene la siguiente obra: Pedro de León, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acaecimientos y documentos el buen acierto en ellos*, vol. I, 1615).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 124.

Por otra parte, Pedro de León recurrió a la estrategia ya apuntada por Soto, la utilización de la sociedad como agente confesionalizador. Según el misionero andaluz esta práctica dio muy buenos resultados en la villa de Alhama (1590):

El abuso de los juramentos totalmente acabado, avisándose los unos a los otros cuando se descuidaban en jurar por la mala costumbre que habían tenido, y de la misma manera quedaron remediados otros muchos abusos de murmuraciones, maldiciones, chismes, odios, y de otras cosas dañosas a las almas y a los cuerpos.<sup>35</sup>

La instrucción de los niños en la doctrina cristiana fue también un aspecto muy cuidado por el Padre Pedro de León en sus misiones. Siguiendo la tradición de Juan de Ávila basó la educación en la enseñanza de coplas devotas, con el objetivo de sustituir cantares obscenos. Por ejemplo, resalta los resultados que obtuvo en Cazorla (1589):

Los niños por las calles cantaban las coplas devotas que les enseñaba y cantaba yo con ellos en las escuelas de todos tres lugares, cosa que hizo mucho provecho, porque demás y allende de que se estorbaban los malos y deshonestos cantares que solían cantar, hicieron mucho provecho los cantares devotos que les enseñaba, de que se edificaba grandemente la gente de estos lugares.<sup>36</sup>

El jesuita Pedro de León, al igual que solían hacer el resto de predicadores en sus memorias, ofrecía un aire triunfalista respecto al resultado de sus misiones. Este consideraba que las medidas disciplinadoras aplicadas para la eliminación de blasfemias y palabras deshonestas en los distintos pueblos y lugares que misionó fueron muy exitosas. Por ejemplo, indica que obtuvo muy buenos resultados en la campaña que llevó a cabo en el año 1582 sobre la flota del rey que estaba estacionada en la villa gaditana de Bonanza:

Todos los cuales fuimos algunas veces a Bonanza, una legua de Sanlúcar, a donde estaban los navíos y la gente de la mar; a los cuales confesamos con

---

<sup>35</sup> *Ibídem*, p. 97.

<sup>36</sup> *Ibídem*, p. 94.

mucho consuelo suyo y nuestro y se hizo mucho provecho en aquellas almas, quitándoles muchos abusos de jurar.<sup>37</sup>

El religioso también consideró muy provechosa la misión que realizó en Villamartín (Cádiz) en 1587:

Concluyo algunas cosas muy particulares de esta misión, como fueron: la primera, que salieron algunas personas del mal estado, en que estaban, con grande escándalo del pueblo y quitando las ocasiones de raíz se edificaron todos notablemente. La segunda algunos que tenían bandos, quedaron unos muy amigos, y más que hermanos. La tercera, los abusos del jurar muy reformados y que ya no se oía en el pueblo hombre que jurase.<sup>38</sup>

Así como la empresa llevada a cabo en las villas de Ciruela y Quesada (Jaén):

Empezóse allí a frecuentar el uso de confesar y a comulgar a menudo y a extirpar el abuso de los juramentos y a quitarse otros vicios escandalosos, que había en este lugar: las murmuraciones, odios, enemistades y amancebamientos.<sup>39</sup>

A lo largo del siglo XVII, las misiones se consolidaron como un importante agente de confesionalización tanto por su aumento, como por la mejora de las técnicas de adoctrinamiento utilizadas por los predicadores<sup>40</sup>. Además observamos la utilización de discursos cada vez más agresivos, que evidentemente buscaban atemorizar y aterrorizar a los fieles, con la finalidad de implantar con éxito el mensaje tridentino. El jesuita Jerónimo López, que misionó en la primera mitad del siglo XVII por Cataluña, Aragón, Baleares, Navarra y varios puntos de Castilla, recurrió a actos colectivos de devoción, en los que

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>40</sup> Los misioneros van a mejorar de forma importante sus recursos retóricos, y especialmente los teatrales, consiguiendo una mayor capacidad de influencia sobre el pueblo. En sus predicaciones harán uso de descripciones terroríficas del infierno, calificadas por Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y José Luis Sánchez Lora de “realismo espantable”. Los relatos del inframundo se caracterizaban por la minuciosidad en la descripción de detalles grotescos, que conferían un notable grado de veracidad a los mismos. Por otra parte, el uso de recursos teatrales era sin duda el aspecto más singular. Los misioneros recurrieron para desarrollar su espectáculo a decorados, trompetas, espadas, cortinas, catafalcos, luminotecnia, calaveras, imágenes, etc. Y otro elemento a resaltar es la utilización del diálogo con calaveras o cuadros en sus predicaciones para dar mayor verosimilitud a sus discursos. Véase: Luis E. Rodríguez-San Pedro y José Luis Sánchez Lora, *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, pp. 216-218.

los asistentes llegaban a autogolpearse de forma muy violenta, como consecuencia de ser inducidos a ello por el sermón:

El concurso de gente que acudió al sermón fue tan copioso que, no siendo capaz el espacio de la iglesia, se plantó el púlpito a la puerta, y aún después se llenó la plaza de la villa de gente, de tal manera que hasta las ventanas y tejados se hallaban ocupados. Dio principio el sermón (...) y eran tales los gemidos y clamores (...) que daban más lugar a lágrimas que a discursos (...). Al menor amago del predicador en orden a herirse el rostro, respondía el fervor del auditorio, con rigurosos bofetones y fuertes puñadas que se daban en la boca, en venganza de los juramentos y palabras ofensivas (...). El ruido que despertaba la moción del pueblo era tan grande que hubo que interrumpir el sermón varias veces (...). Muchos sacaron los ojos encendidos y aun sangrientos de tanto llorar (...) Murieron dos hombres de los fervorosos excesos de penitencia que llegaron a ejecutar.<sup>41</sup>

Los terroríficos discursos que usaba este misionero en sus predicaciones contra los pecados de la lengua pueden ayudarnos a entender la activa participación de la población en estos actos colectivos de penitencia. Observemos las amenazantes palabras del predicador valenciano en un sermón del Juicio Final:

Cuánto será el temor del mundo, qué temblor de corazones cuando vendrá a juicio el hijo de Dios (...) toda palabra ociosa habéis de dar cuenta el día del juicio o tú que hurtas cuando veas al juez airado que no quiere perdonar tus grandísimos delitos antes se quiere vengar de todos ellos, qué harás jurador y blasfemo cuando te veas rodeado de demonios con frenos de fuego por tu maldita lengua. Teman los pecadores de la tierra que de todo ha de haber cuenta, de todo ha de haber razón, se ha pagar el día del Juicio Final.<sup>42</sup>

Aún más expresivo se mostraba el fraile franciscano de origen zaragozano Diego Murillo en el discurso moral sobre la gravedad de la costumbre de jurar compuesto en el año 1620, en el que magnificaba el delito de blasfemia. Decía que "el blasfemo está a dos dedos de

---

<sup>41</sup> Martín de la Naja, *El misionero perfecto...*, pp. 282-283.

<sup>42</sup> Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 6032. Jerónimo López (Orden de los jesuitas), *Sermones y pláticas para misiones populares, entre 1601-1800*, fol. 31 v.

ser hereje", y que las injurias a Dios eran un pecado propio de "gente sin alma, dejada de la mano de Dios (...) gente que ha bebido del cáliz de la gran bestia, que vio San Juan en su Apocalipsis, y trae su marca, porque estos tales andan coronados de blasfemias". Estas duras palabras buscaban evidentemente aterrar a blasfemos y juradores, e inducirlos a que no nombrasen el nombre de Dios en vano para evitar caer en pecado: "y para atajar el camino a todo, huye de nombrar con frecuencia el nombre de Dios, y de mezclarte con los nombres de los santos: porque si te acostumbras a nombrarlos sin causa, no saldrás libre de pecado de entre ellos".<sup>43</sup> En sus predicaciones el fraile maño también incidía en evitar las ocasiones próximas al pecado. Por ejemplo en el sermón preparado para el Domingo de la septuagésima alertaba del libertinaje presente en los espacios públicos: "Allí anda por tierra la verdad, desterradas las veras, autorizadas las burlas, el vicio suelto, la virtud encogida, la vergüenza arrinconada, la desvergüenza libre, y finalmente a todo se da franca entrada (...). Son los ociosos en la plaza, como los jornaleros en el mercado, que al primero que quiere alquilarlos siguen"; y de ahí infería, que todo aquel que frecuentara estos lugares, se exponía al pecado, y a dejarse seducir por el demonio:

Si se encuentra primero con Dios, a Dios sigue, y si topa primero al Demonio, él se lo lleva, y esto es lo más ordinario, porque como está Dios desterrado de las plazas, y a la virtud no se da entrada en ellas, y por otra parte los vicios son allí tan comunes, y tan frecuentes, lo ordinario es topar primero con ellos, y así ellos se llevan a los ociosos.<sup>44</sup>

Otros discursos buscaban reformar las costumbres de los fieles por la vía de la enseñanza de las virtudes cristianas. Los predicadores insistieron en el control de las emociones para aprender a moderar y controlar el lenguaje, y no caer, de esta forma, en el pecado. La vía de la persuasión pedagógica era un buen complemento a la pastoral del terror. A los fieles atemorizados por unos discursos terroríficos, se les indicaba cómo debían comportarse para evitar el infierno. Federico Palomo ha resaltado que los instrumentos con un carácter más persuasivo constituían una forma más sutil de dominación, y que eran sin duda medios incluso más eficaces que los instrumentos represivos para dar respuesta a los

---

<sup>43</sup> Diego Murillo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables sobre los Evangelios que canta la Iglesia en los cuatro Domingos del Adviento, y fiestas principales que ocurren en este tiempo hasta la Septuagésima*, en Zaragoza, por Lucas Sánchez, 1610, fols. 231-235.

<sup>44</sup> Diego Murillo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables sobre todos los Evangelios de la Cuaresma, desde el Domingo de Pasión hasta la Feria tercera de Pascua de Resurrección. Segundo Tomo*, en Zaragoza, por Carlos de Lavayen y Juan de Larumbe, 1605, fol. 12.

objetivos de corrección y orientación de las conductas perseguidas por la Iglesia católica, y que formaban parte del programa de disciplinamiento social, aunque no siempre se han tenido suficientemente en cuenta.<sup>45</sup> Por ejemplo, el obispo gaditano José de Barcia aprovechó la fiesta de la Candelaria para predicar un sermón en honor de la purificación de María en la Iglesia de la María Magdalena de Granada en el año 1682, en el que animaba a llevar la candela en la boca (utilizada como símil de purificación). A lo largo de todo el sermón aconsejaba que la boca estuviese guiada por la moderación: "el cristiano no debe hablar palabra, que no sea de edificación (...) es prudentísimo el que sabe gobernar sus labios con tal modo, que mide sus palabras, sin faltar y exceder"; y por otra parte, identificaba los pecados de la lengua y proponía la solución para acabar con estos: "¡O cuanta corrupción se ha introducido en las lenguas, que pretendió la iglesia preservar! Cuanto juramento, blasfemia, mentira, engaño, murmuración, torpeza, adulación, falso testimonio, maldiciones. Luego es menester purificación de la boca, para quitar la corrupción, y llegar a la verdadera prudencia".<sup>46</sup>

A finales del siglo XVII y en el siglo XVIII debemos destacar las figuras de dos importantes predicadores jesuitas: Tirso González de Santalla, y especialmente Pedro de Calatayud. Su forma de misionar seguía la tradición de los primeros misioneros de la Edad Moderna. Las técnicas a las que recurrieron bebían de la tradición de predicadores como Juan de Ávila y Pedro de León. Aunque se mostraron más rigurosos que sus predecesores, en consonancia con un ambiente religioso muy crítico con el probabilismo. El control sobre los pecados de la lengua continuó siendo una prioridad en la agenda de estos misioneros jesuitas; en sus sermones realizaron asiduamente discursos y doctrinas contra las blasfemias y los juramentos.<sup>47</sup> El sistema de trabajo que utilizaban no se modificó sustancialmente (en primer lugar, se predicaba el sermón que era seguido por una doctrina de la misma temática), aunque sí observamos el empleo de unos discursos más directos y más duros.

Los sermones se caracterizaban por la utilización de un lenguaje más sencillo, un estilo más directo y por la eliminación de recursos de carácter retórico que habían sido hasta el

---

<sup>45</sup> Véase: Federico Palomo, "Limosnas impresas...", pp. 239-265.

<sup>46</sup> José de Barcia y Zambrana, *Despertador cristiano marial de varios sermones de María Santísima en sus festividades en orden a excitar a los fieles a devoción, amor, imitación de la Reina de los Angeles, y hombres que dedica a la majestad católica del Rey Nuestro Señor Don Carlos II*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1692, fols. 192-193.

<sup>47</sup> BNE, ms. 5838. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Noticias de mis misiones desde el año 1718 hasta el de 1730*, fols. 149v. y 150r.



momento muy frecuentes en las predicaciones de los misioneros. Esta forma de transmitir los discursos morales facilitaba que los oyentes estuviesen en constante tensión, convertía a estos en partícipes de los actos devocionales y garantizaba una recepción más eficiente del mensaje.

Por otra parte, las predicaciones del Padre Calatayud y González Santalla se caracterizaban por la utilización de discursos particularmente duros que buscaban conmocionar a los fieles, como podemos observar en el siguiente fragmento del *Sermón de las blasfemias, juramentos y maldiciones*:

Mirad ahora cuan poco falta a los espíritus malos para que se metan en vuestros cuerpos, pues tienen ya cogidos vuestros corazones y bocas; y así no dudéis, que cuando blasfemáis, juráis en falso o brotáis horribles maldiciones, os mueven los malos espíritus la lengua, y se recogen el corazón. Este vicio infame de blasfemar, jurar y maldecir, es como un monstruo infernal de tres cabezas, cuya enorme gravedad, y malignos efectos me ha parecido ponerlos delante en la función de esta tarde.<sup>48</sup>

También fue común el uso de ejemplos morales, particularmente grotescos, en los que eran frecuentes las descripciones de escenas violentas con presencia de sangre y vísceras. Los discursos de estos predicadores pretendían causar una profunda impresión en los fieles valiéndose de una mentalidad popular ávida de esta clase de historias sensacionalistas. En el *Sermón de las blasfemias, juramentos y maldiciones* Pedro de Calatayud recogió la historia del alcaide de una cárcel que sufrió una horrenda muerte como castigo a su costumbre de injuriar el nombre de Dios. Cuenta el misionero navarro que un loco que estaba en prisión mató al alcaide con una cadena y luego con "más fuerzas de las naturales no tanto su mismo coraje" llevó a este hasta el rollo, lugar que nombraba frecuentemente en sus juramentos y blasfemias. Allí narra Calatayud con un detallismo sádico "cortóle sus partes, le sacó los hígados, y abriéndole la cabeza, le sacó también los sesos, y los puso en la peana del rollo, en donde estaba de centinela hasta que amaneció". Luego apareció por allí una moza con una lumbre, a la que le dijo: "oyes, trae acá esa lumbre para chamuscar este gocho (gochos llaman a los cerdos)" y el loco comenzó a gritar: "¿hay quien quiera carne? Que aquí es el rastro". La historia, como es habitual, en

---

<sup>48</sup> Pedro de Calatayud, *Misiones y sermones...*, t. II, fol. 358. (Sermón decimocuarto. De las blasfemias, juramentos y maldiciones).

este tipo de relatos, concluyó con los detalles sobre el lugar donde ocurrió y la fuente de donde procedía para concederle absoluta veracidad: "El caso se divulgó por la comarca de suerte que yendo de muchos pueblos a oír y ver la tragedia, enmendaron sus lenguas blasfemas y maldicientes. Este caso me envió firmado el cura de Pobladura y Lerenzana Don Antonio García a 8 de marzo de 1739, asegurándome lo oyó con toda individualidad al Corregidor, al Cura y Secretario de la Villa en que pasó, y que fueron testigos oculares".<sup>49</sup>

El Padre Tirso González de Santalla tenía una colección de historias sensacionalistas para utilizar en sus sermones, que debía ir ensamblando en estos en función de sus intereses. Por ejemplo recogió un caso supuestamente ocurrido en la villa de Morón de la Frontera (Sevilla), con motivo de la campaña que promovió el arzobispo Ambrosio Espínola y Guzmán para la búsqueda de escándalos en su territorio de jurisdicción. Cita la historia de un hombre que estaba amancebado desde hacía veinte años, y que al ser molestado por el vicario eclesiástico "empezó (a) echar blasfemias y juramentos por aquella boca, jurando que había de coser a puñaladas al vicario a sangre fría, para que muriese sin confesión". Al día siguiente el blasfemo despertó con un granito en la yema de un dedo, y se le transmitió el veneno al corazón, dice Tirso por haberse encendido la sangre con la cólera, y murió.<sup>50</sup> El uso de estos casos de carácter truculento y morboso obviamente buscaba atraer la atención de los fieles, y al mismo tiempo insuflar la semilla del miedo en estos. Así, se garantizaba que el discurso tridentino fuera atendido.

Las predicaciones acerca de estas historias aterradoras normalmente estaban precedidas por unas lecciones sobre la doctrina del segundo mandamiento. En estas se definían detalladamente los diferentes pecados de la lengua, se indicaba en qué circunstancias se consideraban más o menos graves e incluso se indicaba a los fieles a qué institución debían acudir en función de si su blasfemia era simple o heretical. Por ejemplo, en las confeccionadas y predicadas por el Padre Pedro de Calatayud, se definía el concepto de blasfemia: "Padre, que cosa es pecado de blasfemia? Respondo, que la blasfemia no es otra cosa, que decir palabras de desprecio, ignominia, o maldición contra Dios, o contra

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, fols. 363-364.

<sup>50</sup> Elías Reyer, *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*, Editorial Compostelana, Santiago, 1913, fol. 328. Este tipo de historias buscaban conectar con la mentalidad supersticiosa popular, muy receptiva a casos extraordinarios, escabrosos e inverosímiles. Incluso algunos de estos *exemplas*, tal como ha demostrado Martí Gelabertó Vilagrán se valían de tradiciones populares preexistentes con el objeto de lograr un mayor impacto. Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, "No tomarás el nombre de Dios en vano...", pp. 153-180, y sobre todo las páginas 174-175.

sus santos" y se recogían una serie de reglas para que las personas pudiesen comprender adecuadamente la gravedad de este pecado. La primera regla decía "cuanto más horrible suele ser un delito, tanto menos lugar suele tener en él la inadvertencia y falta de conocimiento". Calatayud señalaba sobre todo la necesidad de valorar la blasfemia como pecado, pese a que en ocasiones, se minusvalorase su importancia como tal. La segunda regla destacaba que no podía imputarse el pecado de blasfemia al que no conocía, es decir al ignorante en temas de fe. La tercera regla indicaba la gravedad de la costumbre o vicio de blasfemar, especialmente cuando la persona no ponía los remedios necesarios para reformar una mala lengua. En cuarto lugar, resaltaba que atribuir a Dios algún mal o mengua se consideraba blasfemia. Por otra parte Calatayud distinguía entre blasfemia simple y heretical; y además ofrecía diversos ejemplos de este pecado, con un claro interés en dar a conocer a los fieles cristianos cuáles de sus palabras eran realmente pecados. Y finalmente concluía sus discursos con las penas en las que incurrían los blasfemos, y a que institución debían acudir en función de la tipología de la blasfemia. Esta doctrina también se ocupaba del resto de pecados de la lengua: maldiciones y juramentos.<sup>51</sup>

De esta forma, se buscaba dar a los parroquianos una formación que les permitiese conocerse a sí mismos. Así podían autojuzgarse y hacer el examen de autoconciencia previo a la realización de una confesión. Todo formaba parte de un engranaje perfecto de control de la sociedad, ya que la autoexaminación, a que obligaba esta forma de proceder, hacía mucho más fácil que se interiorizara la moral cristiana que se trataba de imponer. En definitiva, se pretendía conseguir una correcta aplicación del sacramento de la penitencia y que el fiel estuviera perfectamente preparado antes de comunicarse con el sacerdote en el confesionario.

La labor de los misioneros no terminaba con la implantación del autodisciplinamiento en los fieles cristianos, actuación que no garantizaba evidentemente la reforma de aquellos que no compartían o aceptaban el discurso tridentino. Por este motivo, instauraron diversos instrumentos de participación social que afianzasen que la sociedad en su conjunto se sumaba a la moralidad contrarreformista, y que no había ninguna expresión pública de disidencia. En las misiones fue frecuente la utilización de saetillas y coplas de fácil aprendizaje, que buscaban la eliminación de los cantares deshonestos; y al mismo

---

<sup>51</sup> Véase: Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el Padre Pedro de Calatayud (...) dispuestas para desenredar y dirigir las conciencias (...)*. Tomo II, en Valladolid, en la Oficina de la Congregación de la Buena Muerte, 1753, fols. 1 y 2.

tiempo, dotar a la población de un recurso, que por su facilidad de aprendizaje mnemotécnico, podía ser usado asiduamente y servir de recuerdo de los comportamientos a desterrar.

En el año 1726 los mercedarios del Convento de Nuestra Señora del Pilar, situado en las montañas de Jaca, prepararon unas coplas para cantar en sus misiones contra el vicio de jurar, las maldiciones o las palabras deshonestas. Están recogidas en un pequeño documento que posiblemente usaron los predicadores en actos colectivos de devoción, pero que también debió repartirse entre personas instruidas para que fuesen recitadas en su vida cotidiana. Reproducimos, a título de ejemplo, la estrofa "contra el vicio de jurar":

Pues tanto ofende al Señor,  
quien jurar por valentía,  
gitemos: Ave María,  
al soberbio jurador.  
La costumbre aborrecible de jurar  
en vano tanto, a Dios,  
y a su Nombre Santo,  
es menosprecio insufrible;  
siendo injuria de su honor, es  
infame villanía, Grite, &c.  
Lleno de mil bendiciones  
vivirá siempre aquel hombre,  
que alaba de Dios el nombre,  
y llama en sus aflicciones;  
pero el menospreciador,  
sin consuelo, ni alegría, &c.  
A injuriar el Soberano  
Nombre de tu Dios, jamás  
se ha atrevido Satanás,  
y te atreves tu Cristiano?  
Sin duda, que aún es peor  
que el Demonio tu osadía, &C.  
Si así tratase algún día

un vasallo a su Señor,  
como a tu Criador,  
luego lo castigaría;  
tema de Dios el furor,  
aquel en jurar porfía, &c.  
Es necio, vil, insolente,  
quien se quiere acreditar  
(con ser blasfemo y jurar)  
de esforzado y de valiente;  
todo tu esfuerzo y valor,  
no es más que de lengua impía, &c.  
El jurador que profana  
el nombre de Dios Sagrado,  
deja del autorizado  
el dicho y promesa humana;  
cubrir se puede de horror,  
si no enmienda su falsía, &c.  
Para quien jurar sin velo,  
sin freno, modo, ni talla,  
así afuera, como en casa,  
no ha criado Dios el cielo;  
porque al que injuria su honor,  
le niega su Compañía, &c.  
El que falsamente jura,  
y blasfema desatento,  
en un eterno tormento  
pagará su gran locura;  
para evitar tal dolor,  
y tan necia alevosía &c.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Esta estrofa se incluye en un pequeño documento que tiene por título: *Coplas que acostumbran cantar en sus misiones los Padres Misionistas del Convento de Nuestra Señora del Pilar de las Montañas de Jaca, del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Christianos*, inserto en la obra: *Ave María. Llave del paraíso: La buena confesión, en todas sus circunstancias y un copioso interrogatorio, así para la confesión general, como para la particular, sacado fielmente de las obras del P. Pdo. Fr. Francisco Miguel de Echeverez, misionero apostólico, examinador sinodal del obispado de Jaca, y*

El Padre Pedro de Calatayud ideó la función del segundo mandamiento para combatir los juramentos, en la cual se hacía uso de saetillas que animaban a participar activamente a todo el pueblo en la procesión. Este acto se iniciaba una vez que había finalizado el sermón contra los pecados de la lengua. Era presidido por un misionero que portaba un crucifijo acompañado por dos eclesiásticos, que portaban dos hachas. Se utilizaban también cuatro eclesiásticos o cantores de voz gruesa, dos de ellos acompañaban al citado misionero, y otros dos se instalaban entre la gente. Los cantores entonaban el: "viva Jesús", y el pueblo respondía: "mueran los juramentos"; y otra vez: "viva Jesús", y respondía: "viva Jesús, mueran las maldiciones". Esto se hacía de diez a doce veces, y una vez finalizado, el misionero instaba a la gente a que echasen sus rostros al suelo y besaran la tierra, procedimiento que se repetía en varias ocasiones durante el recorrido, y volvían a decir en cada parada: "viva Jesús". El referido acto solo era realizado por los hombres, al mismo tiempo que otro misionero hacía una función específica para las mujeres. Se acompañaba de dos sacerdotes, que pedían a las mujeres que repitiesen el "viva Jesús", y que posteriormente, echasen sus rostros a la tierra para besarla; hasta que retornaban los hombres, y se concluía con un fuerte acto de contrición, en el que todos decían el "viva Jesús". Finalmente, se colocaba una tarjeta en la puerta de la Iglesia, y en diversos lugares públicos del pueblo, con el siguiente lema: "En casa del que jura, no faltará desventura", con la clara finalidad de recordar a todos los asistentes a este acto colectivo, la gravedad del pecado de blasfemia cada vez que frecuentaban estos espacios públicos, una vez que los misioneros habían abandonado la población.<sup>53</sup> Este tipo de inscripciones también fueron utilizadas por otros predicadores como el Padre Tirso González de Santalla y han sido documentadas en diversos puntos de España, algunas pertenecen al siglo XVI y otras al XVII. Por tanto, podemos concluir que fue un recurso utilizado a lo largo de toda la Edad Moderna.<sup>54</sup>

---

*comendador que fue del convento de Nuestra Señora del Pilar, del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced, Pamplona, por Francisco Picart, 1726, fols. 222-234.*

<sup>53</sup> Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Misiones y sermones. Arte y método con que las establece: las cuales ofrece al público en tres tomos para mayor facilidad y expedición de los ministros evangélicos, párrocos y predicadores en misionar, doctrinar y predicar, y para mayor fruto y bien espiritual de los próximos. Tercera Edición. Tomo I*, Madrid, en la Imprenta de Don Benito Cano, 1716, fol. 207 y ss.

<sup>54</sup> La utilización de este tipo de inscripciones debió ser bastante común entre los misioneros. El Padre Tirso González de Santalla señala que en su misión por Extremadura en los años 1667-1668 mandó que pintasen letreros con la misma inscripción. Así lo hizo en Montijo: "En el Montijo, en las partes más públicas, se pusieron en las paredes, que se blanquearon para este fin, los rótulos contra los juradores, que escribió con un pincel el maestro de la escuela"; Guadalcanal: "En diez o doce partes públicas se blanqueó un pedazo de pared, y en ella un pintor escribió con el pincel estas palabras: «En casa del que jura, no faltará desventura» o en Cazalla: "Grande fue la reformación que hubo en Cazalla, a donde no se oía un juramento. Blanquearon las paredes en las partes públicas de la villa, y en más de doce, personas celosas escribieron

Los misioneros buscaron convertir a los niños en un importante agente de confesionalización, conscientes de que la educación a tan tierna edad podía instaurar los valores cristianos de por vida. Se continuó con la instrucción de la doctrina cristiana, mediante la impartición del catecismo en forma cantada o dialogada, siguiéndose el ejemplo de Juan de Ávila<sup>55</sup>; y se trató de reformar las costumbres de los muchachos mediante la enseñanza de coplillas o saetillas que penalizaban especialmente los pecados de la lengua.<sup>56</sup> Con estos mimbres, se buscaba convertir a los niños en agentes de represión social. De hecho, se les exhortaba que acusasen a todo aquel que blasfemase del nombre de Jesús con la utilización del canto: "viva Jesús, mueran los juramentos". De hecho, Pedro de Calatayud recogió un caso de éxito sucedido en una de sus misiones. Se trata de un grupo de muchachos que se convirtieron en agentes de confesionalización y reprendieron a un soldado:

---

de letra grande la amenaza contra los juradores: «en la casa del que jura, no faltará desventura»". Véase: Elías Reyero, *Misiones...*, pp. 126, 145 y 155.

Este tipo de inscripciones han sido localizadas por Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández a lo largo de diferentes puntos del valle del Ebro (Sala de los Infantes y Treviño-Burgos-; Bernedo, Aibar, San Pedro de Viana –Navarra-, Calahorra –La Rioja-, Vitoria –País Vasco- y Sos del Rey Católico – Zaragoza-). Algunas de ellas han sido datadas en el siglo XVI y otras a finales del XVII, evidencia de su utilización a lo largo de un amplio ámbito cronológico en la Edad Moderna. Algunas de ellas, tienen fechas muy próximas, posiblemente indicio de que fueron realizadas en una misma campaña misionera. Véase: Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Las inscripciones de la fachada sur de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, nº. 1, 1996, pp. 125-134; Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Más paralelos para las inscripciones de la fachada sur de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, nº. 6, 2001, pp. 279-282; Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Nuevos paralelos de las inscripciones de la fachada oriental de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, nº. 9, 2004, pp. 325-334.

<sup>55</sup> La siguiente obra (Anónimo, *Diálogo en verso, por preguntas y respuestas, en que se declaran los más principales misterios de nuestra santa fe. Y mucha variedad de coplas devotas para los niños a diferentes asuntos, y desengaños, para aborrecimiento del pecado, y aprecio de la virtud, y destierro de los malos cantares*, en Madrid, por María de Quiñones, 1657) ofrece una breve exposición de la doctrina cristiana en tan solo cuatro páginas en la forma de preguntas y respuestas. Se disponía de esta forma para ser enseñada en las escuelas por la facilidad de aprendizaje o para celebrar las ceremonias de los doctorandos, actos en los cuales los niños se examinaban unos a otros; y aquellos que superaban la prueba obtenían el título de doctor en doctrina cristiana.

<sup>56</sup> Es por ejemplo el caso de la obra del jesuita Francisco de Soto que publicó un pequeño librito con coplillas para enseñar en las escuelas y que buscaban reformar las costumbres de los niños. Se trataba de pequeñas saetillas con un tono rítmico y que eran fáciles de recordar, escritas con el objetivo de sustituir otros cantares de carácter obsceno (comunes entre la población). A título de ejemplo podemos citar la siguiente estrofa contra los pecados de la lengua:

¿Qué hare para bien vivir?  
Ni jurar, ni maldecir,  
Ni blasfemar, ni mentir,  
Ni a mi próximo injuriar.  
Creer y obrar.

BNE, signatura: VE/1201/22. Francisco de Soto (Compañía de Jesús), *Destierro de los malos cantares que con Nuestro Señor se ofende, y para que entren los niños en las calles, y escuelas, dejando los del mundo por los de Dios*, en Madrid, por María de Quiñones, 1654.

Un soldado raso empezó a echar votos en la taberna y los muchachos cercándole, empezaron a decir: “Viva Jesús, bese la tierra”. Y como se exasperase más y los amenazase, se fueron de tropa a casa del Alcalde Mayor y empezaron a pedir Justicia y satisfacción porque había jurado. El juez por sosegarlos, y dar satisfacción salió de casa e hizo el ademán de quien lo metía preso y lo sacó luego. Pasó el soldado a un lugarcillo llamado Castro, y tornando a echar votos en la taberna, dos muchachos de unos 14 o 18 años: “Viva Jesús, bese la tierra” y pusieron el pie sobre el pescuezo. El soldado quedó horrorizado e intimidado de su mala conciencia.<sup>57</sup>

Este es un aspecto bastante común de las memorias de los misioneros. Generalmente los predicadores resaltaban el éxito de sus campañas misioneras, así como de los instrumentos de adoctrinamiento que utilizaban para la erradicación de los delitos de la lengua con un aire triunfalista. El jesuita Tirso González de Santalla manifestó obtener muy buenos resultados en las misiones que realizó por Andalucía y Extremadura en el siglo XVII. Dijo que consiguió acabar con el vicio de los juramentos entre los soldados acuartelados en la villa de Alcántara (Cáceres), tras su paso por allí en enero de 1666:

No se oían juramentos aquellos días en Alcántara, cuando antes todo era oír blasfemias, cosa que con admiración reparaban los de la villa. En una salida que hicieron a Portugal en aquel tiempo, aunque pasaron de noche una ribera, y cayeron muchos en el agua, y hubieron mucho trabajo, solo se oía decir: ¡Vaya por amor de Dios!, cuando en semejantes casos antes todo eran votos y retos; así lo dijeron los capitanes en la villa. Fuera de lo que se dijo contra los juramentos desde el púlpito, repartimos librillos del P. Eusebio a algunos oficiales como son: sargentos, alféreces y capitanes, para que los hiciesen leer en sus compañías.<sup>58</sup>

En su opinión, también cumplió sus objetivos en la villa extremeña de Montijo en 1688:

---

<sup>57</sup> Pedro de Calatayud, *Noticias de mis misiones...*, fol. 20 v.

<sup>58</sup> Elías Reyero, *Misiones del M.R.P. Tirso...*, pp. 60-61.



Se ha seguido gran reformatión en los juramentos; tanto que una persona admirada, reparó en que no se oía juramento ninguno en toda la villa, por todo aquel tiempo, cuando antes eran frecuentes.<sup>59</sup>

Fruto de la misma campaña misionera, son los excelentes logros que manifestó tener en Fregenal (Badajoz):

En Fregenal quedaron tan desterrados los juramentos, que no se oía ninguno, ni se oyó en mucho tiempo; y pasando yo de Cazalla a Constantina, casi dos meses después, encontré unos pobres de Fregenal, los cuales venían de Andalucía, que, en viéndome, corrieron desalados a besarme la mano, diciéndome que en Fregenal estaban tan desterrados los juramentos, que hasta un boticario, que antes no echaba palabra sin juramento, ahora no tomaba el nombre de Dios en la boca, sino para alabarle.<sup>60</sup>

También exaltó el éxito obtenido en Guadalcanal:

El fruto de esta misión fue copiosísimo. Los juramentos quedaron tan desterrados, que pasando por allí mes y medio después, me dijeron que en todo ese tiempo apenas si se había oído juramento. A un caballero se le escapó uno sin reparo, y todos empezaron a decir: “bese tierra”, “bese tierra”, según lo que en la misión les enseñamos; y porque él se resistía, el vicario de la villa se arrodilló y la besó en nombre suyo, dejándole confuso.<sup>61</sup>

En la villa de Constantina, según el fraile leonés, se obtuvieron resultados parecidos:

Los juramentos se desterraron, como en Guadalcanal y otras partes. Una persona entendida y piadosa llamaba a una calle, la “Calle del Infierno”; porque siempre que pasaba por allí, no oía sino juramentos y maldiciones, y después que entró la misión no oyó maldición y juramento en toda ella.<sup>62</sup>

También relata el misionero jesuita que consiguió acabar con el vicio de los juramentos en la región de Andalucía, en la que estaba particularmente extendido:

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 159.

El vicio de los juramentos, que está en Andalucía muy introducido, se ha remediado mucho en los lugares donde hemos hecho misión. Exhortándose los eclesiásticos y nobles a desterrarle, con el ejemplo de besar la tierra.<sup>63</sup>

Aunque, en ocasiones, los misioneros reconocieron que no contaron en ciertos lugares con la colaboración social necesaria para que sus objetivos misionales se cumplieran. Por ejemplo, Pedro de Calatayud relató que en la ciudad de Murcia le prohibieron salir a cantar con los niños la función de "viva Jesús, mueran los juramentos"; y por tanto, reconoció que no consiguió los resultados deseados en la eliminación de juramentos y blasfemias.<sup>64</sup>

A veces, tampoco podían cumplir sus planes porque se daban unas situaciones desfavorables. Así le ocurrió al misionero navarro durante la misión que realizó en la ciudad de Segovia el 10 de septiembre de 1754. Durante la predicación de un sermón se despeñó un carro calle abajo, lo que provocó un episodio de histeria colectiva entre las personas asistentes a este acto y, por tanto, la interrupción del mismo:

En el ruido, que se oyó (...) de un coche disparado que al parecer bajaba precipitado por la estrecha calle de San Sebastián (que estaba hecha una manta impenetrable de mujeres) hasta la plaza, contestan todos universalmente y haberlo oído varios jesuitas, y de otras religiones de suerte que de improviso no abrieron calles las mujeres (estando la Plazuela, que no cabía en ella un alfiler), retrayéndose por diversas partes el susto, horror, lágrimas, lastimosos gritos y desmayos fueron muchísimos. Los hombres desfavoridos se atropellaban huyendo. Los Padres Predicadores y algunos sacerdotes acudieron a sosegar el gentío, a lo que ayudaba el Señor Obispo dejándose ver desde un balcón. Con el P. Gregorio Lorenzo que esto escribe, bajo el Señor Intendente y logrando los dos, aunque con dificultad ponerse en medio de las mujeres y en distintos sitios, les aseguraron estas, lo que a los otros P.P. es a saber unas que vieron hombres disformes, otras a un hombre con dos caras féminas y negras arrojando fuego y muy sañudo; otras y por delante de ellas habían pasado unos (...), o perros negros tan corriendo, y con tan grande ruido, que parecía semejante al de un coche de seis mulas a todo

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>64</sup> Pedro de Calatayud, *Noticias de mis misiones...*, fol. 123r.

correr por un empedrado, otras que habían oído un ruido como de una llama muy grande.<sup>65</sup>

El predicador jesuita vivió otro episodio similar durante la predicación del sermón de la muerte en el Puerto de Santa María, el 20 de mayo de 1757, hasta el punto de verse obligado a suspender este acto religioso en dos ocasiones:

El día que se predicó el sermón de la muerte repentinamente se alborotó todo el concurso máxime de mujeres, cada cual asustado, unos diciendo habían visto a un perro, otro sin saber qué, y otros al demonio, procurese sosegar más no fue asequible ni se pudo conseguir, y fue menester dejar el sermón hasta el día siguiente que a la misma hora se empezó nuevo alboroto el que se suspendió con brevedad por coger alguna prevención.<sup>66</sup>

Los predicadores eran conscientes de que la influencia que podían ejercer durante el período de tiempo que misionaban en una localidad (normalmente una semana) era muy limitada. De ahí, su interés por influir en las conciencias de la gente por la vía de la espectacularidad y la atemorización. El uso de la pedagogía del miedo garantizaba que al menos las enseñanzas más elementales fueran recordadas, aunque, como hemos visto, en algunas ocasiones, el tono terrorífico de los sermones provocaba episodios de histeria colectiva que arruinaban los actos preparados por los misioneros. En tan corto período de tiempo resultaba imposible realizar un amplio adoctrinamiento. Por este motivo, se decidió convertir a cada uno de los individuos en agentes disciplinadores (a través de las estrategias que ya hemos citado en las páginas anteriores), ya que se aseguraban que la sociedad respetase unas normas básicas pese a que no tenían un conocimiento profundo de la doctrina cristiana. De ahí también la importancia de otros instrumentos que no hemos citados hasta ahora: las cofradías del nombre de Jesús y los pliegos de cordel, en los que se difundían *exemplas* morales. Las primeras fueron difundidas e implantadas por los predicadores en sus campañas misioneras, y se convirtieron en un agente de confesionalización local que debemos tener en cuenta. Los pliegos de cordel, que recogían romances con *exemplas* morales, amplificaron el discurso tridentino, por su

---

<sup>65</sup> BNE, ms. 4503, v. 1. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Noticias de ejercicios espirituales dados en diferentes ciudades españolas entre 1753 y 1765*, sin fechar, fol. 48 v.

<sup>66</sup> *Ibidem*, fol. 105r.

extensión entre la población letrada y a través de la oralidad practicada por parte de los laicos.

## **b) Las cofradías del Nombre de Jesús**

El dominico Diego de Vitoria, quien destacó por ser Predicador General en tiempos del emperador Carlos y que era hermano de fray Francisco de Vitoria, fue el impulsor de la primera Cofradía del Nombre de Dios de los Juramentos (posteriormente se modificó el nombre por el de Cofradía del Nombre de Jesús) en España.<sup>67</sup> Esta se fundó en el convento burgalés de San Pablo en el año 1550. Preparó unas reglas por las que debía regirse (*Regula et ordinationes confraternitatis nominis Dei*)<sup>68</sup>, así como un tratado de los juramentos (*Tractatus quibusnam conditionibus juramentum constare debeat*). El culto de la cofradía fue otorgado de forma privativa a la orden de los dominicos, según recogió el pontífice Pío IV en la bula *Salvatoris et Domini Nostri* del 13 de abril de 1564. Esto fue confirmado por parte del Papa Pío V, que mandó que esta hermandad y la del Rosario estuviesen en los conventos de la Orden de Santo Domingo, y estableció que las nuevas cofradías necesitaban de la aprobación de un Provincial o del Prior de la orden.<sup>69</sup> Pablo V, por la bula *Decet Romanum Pontificem* del 21 de julio de 1571, dispuso que la Cofradía fuese controlada completamente por los dominicos. A partir de este momento, estas congregaciones experimentaron una notable difusión por toda España a través de las misiones de la Orden de los Predicadores, y pese a la concesión de la exclusividad de su fundación a estos, los jesuitas también ayudaron a su expansión.<sup>70</sup>

Las Cofradías del Nombre de Jesús fueron creadas para controlar juramentos, blasfemias y maldiciones a nivel local. De hecho, en el punto segundo de las constituciones

---

<sup>67</sup> Aunque la cofradía del nombre de Jesús alcanza relevancia en el siglo XVI, esta tiene orígenes medievales. Véase: Lucas de Santo Tomás (Orden de Santo Domingo), *Excelencias del Nombre de Jesús, y su cofradía contra juradores, blasfemos y maldicientes*, en Valladolid, por Antonio Rodríguez de Figueroa, 1691, fols. 135-136; José Antonio Casillas García, "La Cofradía del Nombre de Dios de los juramentos. Apuntes sobre esta hermandad de origen burgalés", *B.I.F.G. Burgos*, Año LXXXII, n.º. 226, 2003/1, pp. 123-135 (pp. 124-125).

<sup>68</sup> Hemos recogido las reglas de esta cofradía en el Anexo III de esta tesis doctoral.

<sup>69</sup> Esta información es proporcionada por fray Juan López (Orden de Santo Domingo) en: *Rosario de Nuestra Señora*, en Nápoles, por Juan Domingo Roncajól, 1608, fols. 115-116. También por parte de: Lucas de Santo Tomás, *Excelencias del Nombre de Jesús...* fol. 137. Véase también: José Antonio Casillas García, *La Cofradía del Nombre de Dios...*, pp. 123-136.

<sup>70</sup> Conocemos que Pedro de Fabro, uno de los cofundadores de la Compañía de Jesús, impulsó la fundación de estas cofradías. Véase: Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas...* pp. 148-150.

elaboradas por el fraile dominico Lucas de Santo Tomás se recogía que los cofrades habían de tener particular cuidado en no cometer ninguno de los citados pecados de la lengua:

Todos los cofrades de esta cofradía han de tener particular cuidado de no jurar el admirable Nombre de Dios, ni de Jesucristo, ni de la Virgen su madre, ni de los santos, sin verdad y necesidad, ni han de jurar por la vida, ni por el alma, ni así Dios me salve, ni otros semejantes juramentos, ni han de blasfemar, ni maldecir y así sus palabras han de ser, sí o no, conforme a la doctrina del Evangelio.<sup>71</sup>

En aquellos lugares donde se instituyeron, contaron con la inclusión generalmente de las principales élites del lugar y de los vecinos más piadosos, favorecido por las indulgencias que recibían.<sup>72</sup> Esta participación activa de la población en el programa confesionalizador de la Iglesia católica fortaleció a las parroquias como ejes de la reforma católica, ya que el nuevo proyecto de sociedad ideado en Trento no surgía como una simple imposición de arriba a abajo, sino como un fenómeno en el que era muy importante el apoyo popular.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Lucas de Santo Tomás, *Excelencias del Nombre de Jesús...*, fol. 183.

<sup>72</sup> Este aspecto ha sido reseñado por parte de J.A. Casillas García respecto a la cofradía del nombre de Dios fundada en el convento de San Pablo en Burgos, ya que en un documento firmado por todos los cofrades en 1585 aparecen reflejados los apellidos más ilustres de la ciudad: los Arriaga, Maluenda, Mújica, Salamanca, García de Castro, Matanza y López de Arriaga, entre otros. José Antonio Casillas García, “La Cofradía del Nombre de Dios...”, p. 130.

Según consta en las ordenaciones de la cofradía, sus integrantes recibían cuarenta días de perdón y otros tantos, si confesaban y comulgaban; si recibían la comunión en la festividad de la Circuncisión del Señor en la iglesia o capilla designada por las autoridades de la cofradía, recibían trescientos cuarenta días de indulgencia y si conseguían que los blasfemos trazasen la señal de la cruz en tierra y besarla, o que diesen limosna, les serían concedidos cuarenta días de perdón. Fray Lucas de Santo Tomás, *Excelencias del Nombre de Jesús...*, fol. 181 y ss.

<sup>73</sup> Señala Tomás Mantecón que las cofradías significan desde el punto de vista de sus promotores (principalmente franciscanos y dominicos) el abrazo de una regla, un modo de vida inspirado en la propia disciplina interna de los mendicantes. Las congregaciones de laicos, dice Mantecón, cumplían con el objetivo marcado por Trento, la reforma de las costumbres de los cristianos. Esto suponía asegurar el cumplimiento del ritual católico entre la feligresía: confesión y comunión determinados días del año, práctica de oraciones colectivas, realización de procesiones. Además, hay que tener en cuenta su componente social: la realización de tareas asistenciales a pobres, enfermos y moribundos, el acompañamiento a entierros, la reducción de tensiones sociales... Véase: Tomás Antonio Mantecón Movellán, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990, pp. 37-71.

Jean Delumeau ha señalado que las cofradías fueron un poderoso instrumento para conseguir la integración de los fieles en la vida parroquial. Como destaca el autor francés, las misiones de los predicadores tenían una gran influencia durante su realización, pero fue realmente la parroquia, el principal ámbito de adoctrinamiento, y todo tipo de instituciones permanentes de asociacionismo religioso reforzaron el ámbito parroquial. Jean Delumeau, *El catolicismo...*, p. 237 y ss.

Al igual que otras agrupaciones similares de laicos y religiosos, las Cofradías del Nombre de Jesús buscaban conseguir su objetivo fundacional con un aumento de la devoción popular por el nombre de Jesús. Los cofrades tenían que participar todos los segundos domingos del mes en una procesión dedicada a una imagen del Niño Jesús, a la cual dedicaban himnos en su honor y portaban velas encendidas.<sup>74</sup> Cuando esta terminaba, los miembros de estas congregaciones debían confesar y comulgar. Este mismo día se realizaba una misa en honor de todos los hermanos vivos y muertos. A este acto de devoción con carácter mensual, se sumaba la fiesta principal de la cofradía, celebrada el día de Año Nuevo.<sup>75</sup> En esta ceremonia también se sacaba en procesión la imagen del niño Jesús; y se concluía con una misa, en la que se hacía la lectura de un sermón. Además, se creó una oración devota al nombre de Jesús, con la finalidad de ser recitada de forma diaria por los miembros de la Hermandad.<sup>76</sup>

Las obligaciones de los cofrades se completaban con una participación activa en el programa confesionalizador de la Iglesia Católica. Estos tenían el deber de realizar una labor de vigilancia sobre todos los miembros de su entorno que cometiesen pecados de la lengua, y especialmente, entre los miembros de su casa, a los que debían reprender y castigar. La pertenencia a la cofradía también obligaba a una labor de auto-represión, mediante la auto-imposición de penas pecuniarias o de carácter disciplinario, en caso de injuriar el nombre de Jesús.

En las constituciones recogidas por fray Diego de Ojea y fray Lucas de Santo Tomás se establecía que aquellos hermanos que jurasen o maldijesen debían dar un ochavo de

---

<sup>74</sup> En la procesión se cantaba el himno *Jesu nostra Redemptio* y el *Psalmo Laudate pueri Domini* repitiendo muchas veces el verso *Sit Nomen Domini benedictum*. Se remataba la procesión con el verso *Dominus Dominus noster*, respondiendo el coro *Quan admirabile est Nomen tuum in universa terra*. El preste decía la oración de la dominica infraoctava *Nativitatis Domini*, que empieza *Omnipotens sempiterne Deus, dirigat actus nostros*. Fray Lucas de Santo Tomás, *Excelencias del Nombre de Jesús...*, fol. 185.

<sup>75</sup> Se pueden consultar las constituciones de esta cofradía en: Fray Diego de Ojea (Orden de Santo Domingo), *Breve instrucción de la devoción, cofradía e indulgencias y milagros del Rosario de nuestra Señora. Y otra de la Cofradía de los Juramentos, con algunos castigos milagrosos que Dios ha hecho en juradores, blasfemos y maldicientes. Y de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Con las Bulas de todas ellas*, Impreso en Madrid, en casa de la viuda de Querino Gerardo, 1589, fol. 103 r y ss. Fray Lucas de Santo Tomás, *Excelencias del Nombre de Jesús...*, fol. 181 y ss.

<sup>76</sup> Esta oración es recogida por fray Ojea y se compone de la siguiente manera: “Bendito sea el nombre de nuestro Dios y señor Jesucristo y de su gloriosa madre Santa María Virgen para siempre jamás. Amén. Dios nuestro, vos que hicisteis que el nombre de vuestro unigénito hijo nuestro Señor Jesucristo fuese a los fieles cristianos sumamente dulce, y con entrañas de amor querido, y que para los demonios fuese temeroso, y terrible, concedednos piadosamente, que todos los que en la tierra reverenciamos devotamente este nombre de Jesús, recibamos en esta presente vida dulce y santo consuelo, y en la venidera, en los cielos, el gozo y alegría de la bien aventuranza. Amén”. Fray Diego de Ojea, *Breve instrucción...*, fol. 109 v.

limosna a la cofradía o rezar un Ave María o Padre Nuestro. Si blasfemaban tenían que pagar medio real de pena y confesar su culpa lo antes posible.<sup>77</sup> Los estatutos de las cofradías de Alcáñiz y Ainzón implantaron normas mucho más restrictivas. Además de penas pecuniarias, sumaban castigos de carácter disciplinario. Los que juraban el nombre de Dios, y no podían satisfacer el pago de un dinero, tenían que hacer la señal de la cruz con su boca, herir su pecho tres veces y decir un Padre Nuestro. Si blasfemaban tenían que herir su pecho, pedir perdón a Dios y pagar medio real si tenían más de mil ducados de hacienda o seis dineros si tenían menos. Quienes no podían sufragar la pena pecuniaria podían hacer una cruz en el suelo, besarla tres veces y decir las mismas veces el Padre Nuestro. Posteriormente, el confesor podía conmutar el pecado por ayunos u otras devociones. Como observamos, las reglas de estas cofradías recogían remedios usados comúnmente por los misioneros para atajar el vicio de los juramentos, indicio de que debieron ser fundadas en alguna correría misionera.<sup>78</sup>

La difusión de estas congregaciones de laicos fue notablemente amplia, se extendieron sobre todo en el último cuarto del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII tanto por las principales ciudades españolas, como por pequeñas poblaciones. En Barcelona fue fundada en 1561.<sup>79</sup> En 1567 ya sabemos de su existencia en el Nuevo Mundo, concretamente en la ciudad de México.<sup>80</sup> En 1569 se había establecido en Carmona (Sevilla)<sup>81</sup>. En 1572 el Arzobispo de Sevilla Cristóbal de Rojas manda instituir la en la capital hispalense y en las principales ciudades de la diócesis.<sup>82</sup> El obispo de Gerona publicó un documento (*Summari de les indulgencies que guanyen los confreres del Santissim Nom de Jesus, tenint la bulla de la Santa Cruzada, ultimament publicada, y ara de nou concedidas, y confirmadas per lo Sant Pare Clement Octau, els 30 de setembre 1594*), en el que ponía de relieve la importancia de la cofradía en su ofensiva espiritual

---

<sup>77</sup> Lucas de Santo Tomás, *Excepciones del Nombre de Jesús...*, fol. 183; Fray Diego de Ojea, *Breve instrucción...*, fol. 104.

<sup>78</sup> ADZ, *Registro de Actos Comunes (RACO)*, 1573-1576, año 1576, fols. 175r.-177v. ADZ, *RACO*, 1577-1585, año 1578, fols. 228r.-232v.

<sup>79</sup> Sobre la cofradía de Barcelona: Joan Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Editorial Balme, Barcelona, 1970, pp. 73-74.

<sup>80</sup> Las constituciones de esta cofradía aparecen recogidas en: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Parte Primera. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, Librería de Andrade y Morales, Sucesores, México, 1886, pp. 154-155

<sup>81</sup> El 20 de febrero de 1569 se concedió una capilla a la hermandad del Dulce Nombre en el monasterio de Santa Ana de la Orden de los dominicos. Archivo de Protocolos de Carmona, *Escribanía de Pedro de Hoyo* (1569), fols. 69-76. Citado en: Esteban Mira Caballos y Fernando de la Villa Nogales, *Carmona en la Edad Moderna: Religiosidad y arte, población y emigración a América*, Muñoz Moya editor, Sevilla, 1999.

<sup>82</sup> Michael Boeglin, "Disciplina religiosa y asentamiento de la doctrina: el delito de proposiciones ante la Inquisición de Sevilla", *Historia, Instituciones, Documentos*, n.º. 30, 2003, pp. 121-144 (p. 141).

contra juramentos, blasfemias y maldiciones.<sup>83</sup> En otros episcopados se fueron implantando en las siguientes fechas: Murcia (1576), Mallorca (1581), Málaga (1590), Badajoz (1603), León (1611), Cádiz (1630).<sup>84</sup>

Estas cofradías no solo se documentan en grandes ciudades, sino que se propagaron en pequeños pueblos, indicio de su amplia expansión. En Aragón conocemos del establecimiento de sendas cofradías en Alcáñiz (instituida en el convento de Santa Lucía el 12 de junio de 1575)<sup>85</sup> y en Ainzón (fundada el 29 de julio de 1577)<sup>86</sup>, que posiblemente fueron el fruto de una misma campaña de evangelización misionera dada la cercanía temporal de su fundación. De hecho, como ya vimos en el apartado 6.a), la lucha contra juramentos y blasfemias fue una prioridad de los misioneros, y por ello, fueron unos ardientes defensores de la fundación de estas asociaciones de laicos.<sup>87</sup> El Padre Pedro de León instituyó una cofradía contra los juramentos en la Cárcel Real de Sevilla, con el objeto de acabar con las grandes blasfemias de los presos.<sup>88</sup> El también jesuita Tirso González de Santalla, en una de sus correrías misioneras por tierras extremeñas, estimuló a los clérigos de las villas de Talavera y Cazalla a que fundasen sendas hermandades en

---

<sup>83</sup> Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, "Blasfemia y expiación pública...", pp. 39-63.

<sup>84</sup> Sobre la cofradía de Murcia: Vicente Montajo Montajo, "Culto y práctica social: la cofradía del Nombre de Jesús de Murcia", *Murgetana*, n.º. 119, 2008, pp. 55-70 (p. 59). De la cofradía de Palma de Mallorca se ocupa: Gabriel Llompert, "Devoción e iconografía popular del nombre de Jesús en la isla de Mallorca", *Mayurqa*, n.º. 7, 1972, pp. 53-64 (pp. 53-54). La valenciana es citada por Julio Caro Baroja, que nos revela que fue fundada por fray Diego de Vitoria "contra las blasfemias y demasiados juramentos, que en España se usaban". Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, p. 75

<sup>85</sup> ADZ, *RACO*, 1573-1576, año 1576, fols. 175r.-177v.

<sup>86</sup> ADZ, *RACO*, 1577-1585, año 1578, fols. 228r.-232v.

<sup>87</sup> Fray Diego de Ojea en su instrucción conjunta de las constituciones de las cofradías del Rosario y del Nombre de Jesús recoge un apéndice o anexo con una colección de *exemplas* morales, con castigos horribles ocurridos a personas que se atrevían a cometer pecados de la lengua, seguramente compuestos como un instrumento para ser utilizado por los misioneros en sus campañas de erradicación de juramentos y de promoción de la devoción al Nombre de Jesús. Fray Diego de Ojea, *Breve instrucción de la devoción...*, fol. 110r. y ss. Analizamos esta documentación con más detalle en el apartado dedicado al estudio de los pliegos de cordel y los *exemplas* morales. Además recogemos algunos de estos *exemplas* en el Anexo IV de esta tesis doctoral.

<sup>88</sup> Así relata Pedro de León la creación de la Cofradía en la Cárcel Real de Sevilla y los beneficios que trajo en la erradicación de blasfemias y juramentos: "Procuré con muchas veras extirpar el abuso notable de jurar y blasfemar, predicándoles de los males y daños que han venido al mundo por este vicio. Y para más obligarlos, hice una cofradía o congregación del nombre de Jesús contra los juramentos, en la cual se asentaron todos los que actualmente estaban presos entonces, y se iban asentando los que de nuevo entraban y estaban algún tiempo presos; y se avisaban unos a otros cuando se oían jurar, que era una de las reglas de la cofradía, y aprovechaba mucho este cuidado". Pedro de León, *Grandeza y miseria de Andalucía...*, pp. 202-203.



el año 1668.<sup>89</sup> También conocemos de su existencia en el lejano pueblo canario de Villa de Valverde del Hierro<sup>90</sup>. O en el pueblo manchego de Honrubia, cercano a Cuenca<sup>91</sup>.

La amplia propagación de estas cofradías debió convertirlas en un importante instrumento en el programa de disciplinamiento social de la Iglesia católica y posiblemente se consiguió gracias a ellas que importantes sectores de la población se transformasen en agentes confesionalizadores, tanto por el auto-disciplinamiento que se realizaban a sí mismos, como por la vigilancia activa que debieron ejercer sobre otras personas.

### **c) Modelos ejemplares y literatura de cordel**

Las pequeñas historias moralizantes o *exemplas* fueron un importante recurso de la política de adoctrinamiento tridentina. Estas se difundieron a través de diversos medios y contaron seguramente con gran acogida entre el vulgo, sediento de sucesos obscenos y escabrosos. Estos relatos de carácter moralizante se publicaron en las denominadas relaciones de sucesos, impresas en un formato de difusión popular conocido como pliegos de cordel. Se trataba de un pequeño cuaderno compuesto de unas pocas hojas, y que como su propio nombre indica estaba unido a través de un pequeño cordel.<sup>92</sup> Eran vendidos por

---

<sup>89</sup> La cofradía de Talavera se pudo establecer tras algunas resistencias iniciales de los clérigos del lugar: "Queda fundada congregación con la advocación del nombre de Jesús, como en Talavera. El día que nos juntamos para asentarla, los clérigos, según me contaron después, se reían de que allí se había de entablar tal cosa; y en la junta hicieron alguna resistencia, pero el Señor lo venció todo, y quedó entablada y se nombraron todos los oficios, y se trasladaron las constituciones, y se publicó una y muchas veces en el púlpito, y de los seglares hay personas aun de más celo, que la adelantarán"; mientras que en Cazalla, contó con el apoyo del sacerdote Juan de Larios y de un devoto caballero: "Fundóse la congregación con título del nombre de Jesús; nombrando por rector a un sacerdote muy santo, llamado Juan de Larios; y por prefecto a un caballero piadoso y muy entendido, que ha sido congregante en la congregación de los caballeros de Sevilla, y en la de Madrid, y es muy celoso del aumento de estas obras. (...). Entablóse excelentemente la congregación, y en la primera disciplina que se hizo, se llenó la iglesia. (...) Habiéndose hecho la primera junta para erigir la congregación, el día siguiente se hizo otra para determinar algunas cosas, y se inscribieron en el libro de la congregación más de cien congregantes de la gente más granada de la villa, acudiendo a competencia a ser recibidos, y dando todos de antemano la limosna que se señaló para los gastos comunes, que fue de seis reales". Elías Reyero, *Misiones...*, pp. 125 y 155.

<sup>90</sup> Dacio Victoriano Darías y Padrón, *Noticias generales históricas sobre la isla del Hierro*, Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1980 (1º ed. 1929).

<sup>91</sup> Sara Nalle, *God in La Mancha: religious reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1992, p. 159 y ss.

<sup>92</sup> Joaquín Marco recoge la siguiente definición de Antonio Rodríguez Moñino de este tipo de literatura: "El pliego suelto nace con la imprenta. Don Antonio Rodríguez Moñino, quien mejor conocía la importancia del tema y quien ha estudiado sus orígenes, nos da una definición del pliego suelto que es posible aceptar en principio: «por pliego suelto se entiende, en general, un cuaderno de pocas hojas destinado a propagar textos literarios e históricos entre la gran masa lectora, principalmente popular. Su extensión varía según la de la obra que contienen, y así, aunque en principio sirvió como norma atenerse a lo que era en verdad un pliego, es decir, una hoja de papel en su tamaño natural, doblada dos veces para

buhoneros, trovadores o por ciegos, de ahí también el nombre de coplas de ciego, ya que en ocasiones podía presentarse en forma poética y ser divulgados de forma oral.<sup>93</sup> Esta literatura fue menospreciada tradicionalmente por los grandes eruditos hispanos por la pobreza literaria de su contenido, sin embargo el perspicaz Julio Caro Baroja en su pionero *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969) sí que resaltó la importancia que debió tener esta producción literaria en la época moderna. Como ya reseñó el antropólogo vasco y toda una pléyade de investigadores que posteriormente la estudiaron en profundidad<sup>94</sup> la importancia de esta literatura radicaba en la importante difusión que tuvo (se ha llegado a afirmar que es el germen de la actual "cultura de masas" y que guarda muchas más concomitancias con la prensa de cualquier quiosco actual de lo que pensamos) y en su situación entre las tradiciones orales y escritas.<sup>95</sup> Desgraciadamente la inmensa mayoría de este tipo de producciones literarias debió perderse por la baja calidad del papel utilizado, por el escaso interés –como ya hemos dicho– que suscitó entre los eruditos y por su modo de difusión. Sin embargo, podemos ser conscientes de su importancia, si tenemos en cuenta las cifras de producción que nos proporciona la filóloga María Cruz García de Enterría. Esta ha calculado que el número total de ejemplares

---

formar ocho páginas, poco a poco se ha ido extendiendo el concepto y se considera como pliego suelto el cuaderno de hasta 32 planas y aún más». Joaquín Marco, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación a los pliegos de cordel*, Taurus, Madrid, 1977, p. 33.

<sup>93</sup> Véase: Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1969, pp. 41-70.

<sup>94</sup> La literatura de cordel ha sido investigada por importantes especialistas del campo de la cultura popular, la etnología, la filología y la antropología. Véase: María Cruz García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Taurus, Madrid, 1973; Augustin Redondo, "Las relaciones de sucesos en prosa (siglos XVI y XVII)", *Anthropos: Boletín de información y documentación*, n.º. 166-167, 1995, pp. 51-59; María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Augustin Redondo (eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750). Actas del Primer Coloquio internacional (Alcalá de Henares, 8, 9, 10 de Junio)*, Publications de la Sorbonne-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, París-Alcalá de Henares, 1996; Henry Ettinghausen, *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Puvill Libros, Barcelona, 1995; Henry Ettinghausen, "Hacia una tipología de la prensa española del siglo XVII: de «hard news» a «soft porn»", *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, volumen I, Toulouse-Pamplona, 1996; Nieves Pena Sueiro, "Estado de la cuestión de las Relaciones de sucesos", *Pliegos de bibliofilia*, n.º. 13, 2001, pp. 43-66; Patrick Bégrand (ed. lit.), *Las relaciones de sucesos, relatos fácticos, oficiales y extraordinarios*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Université de Franche-Comté, Besançon, 2006; Patrick Bégrand (ed.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009.

<sup>95</sup> El antropólogo y filólogo Luis G. Díaz Viana, experto en el campo de la cultura popular y la etnología, ha expresado bien el importante papel que tenía esta literatura como medio de difusión cultural. Véase: Luis N. Díaz Viana, "Se venden palabras: los pliegos de cordel como medio de transmisión cultural", en Luis N. Díaz Viana (coord.), *Palabras para el pueblo. Aproximación general a la Literatura de Cordel*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000, vol. I, pp. 13-38.

impresos podría llegar a unos 2.250.000 en el siglo XVI y a unos 3 o 4 millones en el siglo XVII.<sup>96</sup>

Los pliegos de cordel estaban destinados teóricamente a informar sobre diversos sucesos (son el símil de la prensa actual), pero realmente fueron utilizados por los poderes civiles y religiosos como un extraordinario instrumento de adoctrinamiento y de difusión de los valores contrarreformistas. Los tipos de historias que se divulgaban (sucesos naturales como los terremotos provocados por la ira de Dios o casos maravillosos/inverosímiles de pecadores) reflejan la intencionalidad de conectar con la "mentalidad mágica" de la población de época moderna y aumentar el potencial de influencia de estos casos.<sup>97</sup> Esta idea es defendida por el investigador Augustin Redondo, que ha estudiado ampliamente esta literatura:

La relación de casos prodigiosos maneja efectivamente una pedagogía del miedo para exaltar los valores contrarreformistas y fortalecer tanto la monarquía como la Iglesia. Se trata de una "cultura dirigida" pero en realidad los que escribían estos textos habían realizado una simbiosis entre su primitiva visión del mundo y la que correspondía a la ideología oficial. Verdad es que estos casos, más tremendos unos que otros, no podrían haberse utilizado si no hubieran estado en consonancia con las mentalidades mágicas ampliamente dominantes en el Siglo de Oro.<sup>98</sup>

Tampoco debemos olvidar la producción de relaciones de autos de fe o de reos procesados por la Inquisición, otro dispositivo utilizado en la transmisión de los valores contrarreformistas.<sup>99</sup> Por otra parte, la forma de dar a conocer estas historias (utilización

---

<sup>96</sup> Véase: María Cruz García de Enterría, "Lectura y rasgos de un público", *Edad de Oro*, n.º. 12, 1993, pp. 119-130 (pp. 123-124).

<sup>97</sup> Este tipo de historias han sido estudiadas por Julio Caro Baroja en: *Ensayo sobre la literatura de cordel...*, pp. 122-123.

<sup>98</sup> Augustin Redondo, "Los prodigios en las relaciones de sucesos de los siglos XVI y XVII", en María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Augustin Redondo (eds.), *Las relaciones de sucesos en España...*, pp. 286-297 (p. 297).

<sup>99</sup> Este tipo de relaciones han sido estudiados por Jaime Contreras y Kenneth Brown. El primero ha advertido que había dos tipos de documentos: las relaciones de autos de fe (producidas principalmente en el siglo XVII, y que buscaba resaltar la majestad de los poderes institucionales en una época de fuerte difusión del discurso contrarreformista) y las relaciones de reos (producidas principalmente en el siglo XVIII, en un momento histórico en el que habían dejado de celebrarse los grandes autos de fe y se habían sustituido por los autillos; por lo tanto, este tipo de documentos servían para recordar la presencia de la Inquisición, de los delitos que eran perseguidos y de sus métodos). En definitiva eran productos literarios que servían para dar publicidad a la actividad del Santo Oficio, un método muy efectivo para difundir el mensaje contrarreformista. Kenneth Brown, quien también ha detectado que esta literatura se utilizó como

de un lenguaje sencillo, las continuas referencias al lector u oyente y la insistencia en la veracidad del caso) reflejan el deseo de inculcar los mensajes contenidos en esta fuente.<sup>100</sup>

El análisis de la siguiente relación de suceso nos ayudará a comprender los caracteres de esta clase de documentos. Se trata de la historia de un hombre que estuvo durmiendo quince meses como castigo por sus blasfemias y despertó gracias a la intercesión de la Virgen de Covadonga. El comienzo de la narración refleja el deseo del autor de conferirle veracidad:

Habrá como quince meses,  
si es que mal no me acuerdo;  
ha sido el año pasado,  
que fue mil y setecientos,  
y veinte y tres, en el día,  
nueve del mes de Febrero,  
Martes de Carnestolendas,  
por la noche, caso es vero.

En la relación se cuenta el caso de Alonso Manzanillo, quien:

con grande divertimiento,  
junto con otros vecinos,  
que acordaron, y dijeron,  
se fuesen a recoger;

---

medio de difusión del mensaje contrarreformista, ha valorado otro aspecto característico de la misma: su articulación en romances, reflejo de la voluntad de difusión con el que fueron creados. Véase: Jaime Contreras, "Fiesta y auto de fe: un espacio sagrado y profano", en María Cruz García de Enterría et al., *Las relaciones de sucesos...*, pp. 79-90; Kenneth Brown, "Tres relaciones poéticas o métricas de autos de fe impresos en el siglo XVII y un ejemplo de una subversión del género en forma manuscrita", en Pedro Manuel Cátedra García (dir.), *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2006, pp. 193-206.

<sup>100</sup> Estos aspectos han sido estudiados por Marta Galiñanes. En su investigación ha resaltado que el mensaje en este tipo de relatos "tiene que ser fácil de descodificar, lo que hará que estos textos presenten una estructura sintáctica muy sencilla, basada en coordinaciones y yuxtaposiciones. Por la misma razón, los recursos estilísticos que predominan no son las complicadas figuras de pensamiento, sino las más sencillas figuras de repetición, de amplificación, de posición y de apelación, necesarias para grabar en el lector los distintos mensajes". Por otra parte, ha señalado que estas obras buscaban captar la atención del oyente-lector "incluso de la manera más directa, como, por ejemplo, con las repetidas llamadas al lector que sirven para espolear su atención. Los recursos lingüísticos más usados para esto son la apelación directa con el «tú», acompañando este, a veces, por un vocativo, «y tú, Cristiano, que escuchas»". Véase: Marta Galiñanes Gallén, "Atrocidades, maldades, enemigos sangrientos y zahúrdas de Plutón: estrategias retóricas para la representación de la alteridad", en Patrick Bégrand (ed.), *Representaciones de la alteridad...*, pp. 103-112.

a que respondió soberbio,  
el ya referido Alonso,  
alborotado, y blasfemo,  
con poco temor de Dios,  
yo recogerme no quiero;  
pues por tarde que me acueste,  
he de despertar primero,  
que el mismo Dios, y tres veces  
repitió lo que refiero;  
la mujer y los vecinos  
por esto le reprendieron.  
Se fue en efecto a acostar,  
y por permisión del cielo  
así que se entró en la cama,  
se quedó luego durmiendo.

Este soñó que había muerto y que dos fieros demonios atormentaban su cuerpo con grandes hachas de fuego:

uno me abrazó la lengua,  
otro me atravesó el pecho:  
uno, y otro con frecuencia  
me quemaron todo el Cuerpo,  
diciendo que aquel castigo,  
merecía por blasfemo,  
y por ser irreverente,  
a mi redentor eterno,  
y gastar burlas con él.

Después se apareció la Virgen y su hijo como juez supremo, quien llegó a afirmar que tenía justos motivos para castigarlo por ser un blasfemo. El hombre consiguió salvarse gracias a la intercesión de la Virgen, que destacó las buenas acciones de Alonso como eximente de sus pecados:

entre tantos desaciertos,  
como ha tenido, también  
ha sido mi humilde siervo,  
rezándome cada día  
una Salve muy atento,  
y a vuestra Pasión Sagrada  
también os rezaba un Credo.  
Y por esta buena obra,  
es justo reciba el premio.<sup>101</sup>

Si bien la relación de sucesos referida refleja una clara finalidad pedagógica por poner en valor las buenas acciones como eximente de los pecados cometidos; otros relatos moralizantes recogidos en los pliegos de cordel tenían el propósito de atemorizar y aterrar a sus lectores y oyentes.<sup>102</sup> Esto es ilustrado perfectamente por María Sánchez Pérez en el análisis que realiza de la historia de un blasfemo que incurre progresivamente en pecados cada vez más graves hasta que recibe un castigo infernal.<sup>103</sup> Se trata del caso de un joven que tenía por costumbre maltratar a sus padres y proferir blasfemias asiduamente, a pesar del amor que recibía de sus progenitores. La historia se desencadena cuando el mancebo pierde trescientos ducados en una partida de naipes. Esto ocasionó que llegase iracundo a casa y fruto de la discusión con sus padres acabó asesinando a ambos. Después huyó a Génova y se casó con una noble rica. Allí continuó con el vicio del juego y su suegro trató de reformarlo. Para ello, lo embarcó con unos mercaderes que se dirigían a Tetuán, situación que provocó que el muchacho se convirtiera al Islam y se casase con una joven mora. Poco tiempo después este mozo asesinó a un mercader

---

<sup>101</sup> *Relación, y curioso romance, en que se refiere un asombroso milagro, que obró Dios N.S. por la intercesión de su Amantísima Madre la Virgen de Covadonga, con un hombre devoto suyo el cual estuvo durmiendo 15 meses, en castigo de una blasfemia: Sucedió el día 1 de mayo de este presente año de 1724*, en Barcelona, por Francisco Guasch, impresor, año de 1724.

<sup>102</sup> Como destaca Patrick Bégrand las dos tipologías principales en las relaciones de sucesos milagrosos son por una parte, historias de pecadores que sufren castigos horripilantes como castigo a su mal acción; o por otra, textos hagiográficos, en los que el santo se convierte en paradigma de la misericordia, por absolver al pecador de los castigos que merecía. Véase: Patrick Bégrand, “Heterodoxia y alteridad en las relaciones de tema milagroso y hagiográfico, siglos XVI-XVII”, en Patrick Bégrand (ed.), *Representaciones de la alteridad...*, pp. 139-158 (p. 143).

<sup>103</sup> La relación de suceso utilizada por María Sánchez Pérez en su artículo es la siguiente: *Caso admirable y espantoso, ahora nuevamente sucedido en este año de mil y quinientos ochenta y siete, que trata cómo un mal hijo fue desobediente a sus padres y de la maldición que su madre le echó, y cómo se tornó moro. Y el riguroso castigo que Dios hizo sobre él, con otras cosas de grande admiración y ejemplo para que los padres castiguen a sus hijos*, compuesto por Benito Carrasco, natural de Fuente Vejuna, impresa con licencia en casa de Hubert Gotard, año de 1588.

cristiano debido a que había perdido gran parte de su dinero en una partida de naipes con este. En respuesta al martirio que sufrió el comerciante bajaron del monte ciertos monstruos y dragones que, convertidos en serpientes, perros, leones, etc., devoraron al renegado. A diferencia de la anterior relación que termina con un final feliz, esta concluye con un horrible castigo para advertir de los peligros en que se incurre por cometer el pecado de blasfemia: de unas simples palabras de desprecio a Dios se puede pasar a cometer gravísimos pecados, por los cuales se puede recibir un castigo ejemplar. El autor de la relación buscaba claramente reflejar la antítesis de los valores contrarreformistas; de hecho el protagonista de la historia resume en su persona a las distintas "figuras del otro": blasfemo, jugador, bígamo, asesino, etc., es decir al ideal del "anticristiano", con el objeto de exponer a los posibles lectores u oyentes, cuáles eran las conductas más reprobables y los peligros en que incurrían por seguirlas.<sup>104</sup>

El mismo fin moralizador persigue una relación sobre el caso de una mujer maldiciente analizada por el británico Henry Ettinghausen.<sup>105</sup> Como ocurre en la mayoría de estos relatos, el autor comienza pregonando tanto el valor moralizante como la veracidad del mismo "con el favor de María, quiero contar un suceso, para que escarmiento sea por ser caso verdadero". Es la historia de Ana Flores, mujer de mala lengua que tuvo una hija que murió al poco tiempo de nacer. En torno a la misma fecha, su madre tuvo dos hijos y requirió a su hija que alimentase a uno de ellos. A tal demanda respondió con altivez: "primero diera mi pecho al demonio, que criar a hermano mío, ni deudo". El fin de la narración es simple. Las palabras de Ana se terminaron haciendo realidad y una terrible maldición se cernió sobre ella. Una feroz culebra (representación del demonio) se agarró del pecho izquierdo de la mujer, y pese a las rogativas de los religiosos no consiguieron despegarla. El vicario del lugar mandó que le cortasen un pecho, pero la culebra se asió del otro y no encontraron manera de sacarla. La historia finaliza denotando el afán moralizador del relato: "Toda mujer ojo alerta, dejen vicio tan perverso". Esta pequeña fábula buscaba alertar a los cristianos de los graves peligros de no controlar la lengua a

---

<sup>104</sup> María Sánchez Pérez, "La escalada del crimen en la mentalidad del siglo XVI en una relación de sucesos de 1588", *Nueva revista de filología hispánica*, 2011, t. 59, n.º. 1, pp. 173-195.

<sup>105</sup> BNE, V.E. 124/41. *Breve relación, que declara y da cuenta de un caso maravilloso, sucedió (sic) en la ciudad de Alcaraz, tierra de la Mancha con una mujer maldiciente, que habiendo parido ofreció muy de veras al maligno su pecho. Refierese como se le apareció una espantosa culebra, agarrándosele del pecho izquierdo; declaranse las diligencias que hicieron, y circunstancias que pasaron para quitar aquella fiera, y no pudieron lograr su intento, lamentable suceso, con que causó notable admiración, sucedió Martes postrero de Marzo de este año de 1671.* Se reproduce una copia en la siguiente publicación: Henry Ettinghausen, *Noticias del siglo XVII...*

través de un mito popular muy extendido: la creencia de que las serpientes se sentían atraídas por la leche materna.<sup>106</sup>

Los dos tipos de historias que solían incluir los pliegos de cordel son un reflejo de la misma estrategia que seguían los misioneros en sus predicaciones: la instrumentalización del miedo mediante la exposición de los graves castigos que esperaban en el infierno a los pecadores y la exposición del mensaje salvífico que aguardaba a quienes se reformasen y respetasen los mandatos religiosos. Las narraciones de sucesos terroríficos, apocalípticos y repulsivos buscaban llamar poderosamente la atención de los fieles mediante el uso del terror y hacerlos conscientes de las graves consecuencias que tenían las prácticas heterodoxas; mientras que las historias de pecadores arrepentidos y salvados del infierno por Jesús o la Virgen María querían proyectar que Dios era misericordioso y que aquellos que modificarán sus comportamientos inmorales y reclamarán el favor de Cristo o de María por medio de actos devocionales podían alcanzar la deseada salvación. De hecho, misioneros y religiosos realizaron recopilaciones de esta clase de casos para utilizar en sus sermones, por el potencial de impacto que tenían sobre la conciencia de los fieles.<sup>107</sup>. Podemos citar la *Selva de curiosos y recreación de virtuosos* de Antonio Muñatones de Lara, de 1597, colección de pequeñas fábulas extraordinarias, en la que se recogen algunos sucesos con finalidad moralizante. Por ejemplo, se cita el caso de dos jugadores que fruto de la rabia por la mala suerte en el juego se encaminaron hasta una iglesia y tiraron una piedra a una imagen de Jesucristo. En ambas historias, se relata que la figura de Cristo comenzó a sangrar, y desde ese momento, la herida continuó abierta (es evidente, la vinculación que se busca con posibles milagros). Mientras que los

---

<sup>106</sup> Observamos que este relato juega con los mitos "populares". Es bien conocida la creencia de que las serpientes se sienten atraídas por la leche materna y que son capaces de mamar sigilosamente del pecho de las mujeres, al mismo tiempo que contentan al niño metiéndole el rabo en la boca a modo de pezón (la antigüedad de esta tradición se comprueba por ejemplo en el capitel románico de la iglesia burgalesa de San Nicolás situada en la villa de Teza de Losa, en el que aparece tallada la figura de una mujer que tiene asidas una serpiente en cada uno de sus pechos). Véase: Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y César Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos: el cielo, la tierra, el fuego, el agua, los animales*, Rubio Marcos, Burgos, 2007, pp. 280-281; Margarita Paz Torres, "De mujeres y bichas: la culebra lactante en algunas narraciones orales del sur de España", en Claudia Carranza Vera, Arturo Gutiérrez del Ángel y Héctor Medina Miranda (eds.), *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, Fundación Joaquín Díaz, Valladolid, 2017, pp. 152-172.

<sup>107</sup> Véase: Pedro M. Cátedra, *Invención, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2002, p. 225 y ss.



pecadores sufrieron sendos castigos: uno de ellos cayó en el infierno tras abrirse una profunda grieta en el suelo<sup>108</sup>, y otro fue engullido por un pilar de la Iglesia.<sup>109</sup>

Con la misma finalidad fray Diego Ojea publicó una obra en 1589 que incluía los estatutos de la Cofradía del Rosario y de la Cofradía de los Juramentos, así como un anexo con una recopilación de castigos contra juradores, blasfemos y maldicientes (algunas de estas historias han sido recogidas en el anexo IV de esta tesis doctoral).<sup>110</sup> Este libro se editó con tamaño de breviario, de fácil uso, indicio de su función utilitaria. Seguramente estaba ideado para facilitar la implantación de la Cofradía de los Juramentos por parte de los misioneros (generalmente dominicos) en los distintos pueblos donde misionaban, pues con la exposición de estos castigos ejemplares buscarían impulsar la devoción de los fieles. En cuanto a esta colección de historias aterradoras, recopila un total de cincuenta y nueve *exempla* que pueden, a su vez, incluir dentro de cada uno de ellos dos o tres o hasta cuatro narraciones breves. La mayoría siguen la estructura común en esta clase de relatos: autoridad, situación, intervención milagrosa, castigo, moraleja.<sup>111</sup> Todos hacen

---

<sup>108</sup> Recogemos a continuación su historia: “Un jugador, habiendo perdido todo su dinero, comenzó a jugar la espada, y se la ganaron; luego la capa, también la perdió, perdió el jubón, el capello, los calzones, las calcetas y zapatos, y luego jugó la camisa. Y jugaba con otros bellacos, malos cristianos, los cuales le quitaron todo cuanto tenía y después burlaban de él viéndole desnudo. Este malaventurado se vio tan desesperado que se entró en el monasterio de San Agustín, donde en una capilla de Nuestra Señora entró con una piedra en la mano de guijarro, y volviéndose contra la imagen, que era hecha de bulto, le tiró la piedra, y la Virgen, que tenía el Niño Jesús en un brazo le volvió al otro milagrosamente. Y en el lugar donde dio la piedra comenzó a salir sangre viva, y el malvado pecador, estando así desnudo, un fraile que estaba en el coro vio como la tierra se abrió y le tragó dentro, el cual fraile fue y dio cuenta al prior del monasterio y fueron a ver el milagro y se ha divulgado por toda Italia, para espanto de los males y ejemplo de los buenos. Recogiose la sangre santísima y se tiene por reliquia en el monasterio, y ha quedado la boca delante del altar abierta donde fue profundado”. Antonio Muñatones de Lara, *Libro llamado Selva de curiosos y recreación de virtuosos*, 1597. Citado en: José Fradejas Lebrero, *Más de mil y un cuentos del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2008, p. 588.

<sup>109</sup> Recogemos la historia del otro jugador: “El otro caso fue, que estando jugando a la pelota, que ellos llaman a la valla, junto a la iglesia de la bienaventurada Santa Julia, uno perdió todo lo que tenía y con ira rabiosa tomó otra piedra y fuese dentro de la iglesia en medio de ella está un crucifijo de bulto, devotísimo. Y este bellaco le tiró la piedra y le dio en la cara, debajo del ojo y salió luego gran sangre caliente que ahumaba como si saliera de un cuerpo humano, y si bien Cristo fue servido de sufrir tal injuria y afrenta, para mayor milagro no por eso quiso dejar de darle el castigo de tal atrevimiento porque se abrió un pilar de la iglesia y metió dentro este pecador y se tornó a cerrar. Cayó la sangre sobre la fuente o pila hecha de mármol, donde está el agua bendita, y así es visto el milagro de todos, y está fresca siempre la herida y la sangre, y la piedra propia, manchada de la sangre está colgada del pie del Santo Crucifijo para mayor admiración, y están todos dos milagros escritos en carta pecuniaria, para ser leídos y vistos de todos cuantos entraran en la Iglesia”. *Ibidem*.

<sup>110</sup> Véase: Fray Diego de Ojea, *Breve instrucción de la devoción...*, fol. 110 y ss.

<sup>111</sup> Se puede consultar un análisis de la obra de fray Diego de Ojea en: Michèle Guillemont, "Verbo humano y castigos divinos en algunos exempla del siglo XVI: ¿una «oralidad» acorde con la ética contemporánea de la palabra?", en Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso (coords.), *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Juan de la Cuesta, Nueva York, vol. II, 2004, pp. 281-290.

referencia a escarmientos sufridos por personas que han cometido pecados de la lengua.<sup>112</sup> Por ejemplo se cita el caso de un niño que juraba y blasfemaba con tan solo cinco años de edad debido a que su padre no lo castigaba. La historia estaba redactada con clara finalidad moralizante hacia los progenitores, que corrían el riesgo de perder a sus hijos si no les inculcaban los valores cristianos. De hecho en este caso el niño murió en el regazo de sus padres porque los demonios se llevaron su alma.<sup>113</sup>

Otras fábulas buscaban atemorizar a los jugadores que tenían por costumbre blasfemar. Diego de Ojea recoge relatos claramente escatológicos, en los que la presencia de la sangre y las vísceras era común. Cita este fraile dominico el caso de un tahúr aficionado a las cartas, que injuriaba a menudo el nombre de Dios cuando perdía una mano. En castigo a su mala lengua recibió un rayo del cielo "sintiéndolo solamente él en las espaldas con tan grande furia, que entendiendo que alguno de los que estaban mirando el juego lo había herido con algún puñal". El hombre cayó en el suelo y dio profundos gritos de dolor, momento en el que el diablo se llevó su ánima "con asombro y espanto de todos los blasfemos y juradores". Luego el resto de jugadores desnudaron al hombre y vieron una gran herida, en la que se veían "las entrañas, el corazón y todo lo demás de dentro de su cuerpo".<sup>114</sup>

Algunos *exempla* mostraban los peligros que se cernían sobre los fieles si provocaban la ira de Dios. Cita el caso de un grupo de personas afectadas por la enfermedad de la lepra, que pidieron misericordia a San Auxencio y este les respondió:

Esta lepra hermanos, os ha venido en vuestros cuerpos, por la costumbre y uso que habéis tenido de jurar, y os importa, que dende adelante dejéis de incitar de esta manera la ira de Dios. Pero con todo esto confiad en la

---

<sup>112</sup> Los tipos de pecados tratados en estos *exempla* son los siguientes (recogemos entre paréntesis con qué regularidad aparecen en el tratado de Ojea): jurar (3), jurar falso (20), tener la intención de jurar falso (2), quebrantar un juramento (7), exigir un juramento de quien no lo podrá respetar (1), dar ocasión de jurar (2), jurar y blasfemar (4), blasfemar (7), maldecir (17). Véase: Fray Diego de Ojea, *Breve instrucción de la devoción...*, fol. 110 y ss.

<sup>113</sup> Reproducimos a continuación la historia de este niño: "Guárdame padre, guárdame padre, defiéndeme padre, y juntamente con estas voces escondía el rostro en los pechos del padre. Porque huyes hijo mío el rostro, dime que es lo que vees? Respondiéndole el niño. Porque veo a los demonios que viene en figura de hombres negros a llevarme. Y en diciendo esto comenzó este niño a jurar y blasfemar de Dios. Y jurando y blasfemando se le salió el alma del cuerpo". *Ibidem*, fol. 110r.

<sup>114</sup> Véase: *Ibidem*, fols. 112r.-113r.

misericordia de Dios. Y vosotros los que aquí estáis presentes rogadle que se apiade de estos hombres, y que los cure.<sup>115</sup>

Otras narraciones revelaban los peligros de maldecir y encomendarse al diablo, como la supuestamente ocurrida en la villa de Merchera, en Cataluña.<sup>116</sup> Se cuenta que los diablos se llevaron a la hija de Pedro de Tabla porque "un día enojado su padre, la maldijo, diciendo, llevente los diablos, porque no has de hacer sino llorar". La maldición, citada por este hombre, se cumplió porque los diablos aparecieron ante el padre y raptaron a la hija, que fue recluida en una casa que tenían los demonios en un monte cercano, donde fue sometida a duros trabajos. Cuando el padre tuvo noticia de que estaba allí, conjuró a los demonios y pudo traerla de vuelta a casa. Se describe que "la niña estaba ya alta de cuerpo, pero flaca, negra, los ojos vueltos, hedionda, y hecha un retrato de fealdad, tanto que su vista amedrentaba a los que la veían". Este relato posiblemente estaba haciendo uso de una superstición popular. Debemos recordar que lugares naturales, como los montes que se citan en esta historia, solían tener una significación religiosa en la vieja mentalidad popular pagana.<sup>117</sup>

Este tipo de historias fueron frecuentemente utilizados en los sermones contra las blasfemias, juramentos y maldiciones que predicaban los religiosos en festividades religiosas y en misiones. Así lo hizo el franciscano José de Nieves Avendaño en su "Discurso moral sobre el Segundo Mandamiento de la Ley de Dios" (1714). Recogió en su sermón algunos de los *exemplas* presentes en las ya citadas recopilaciones, como el caso de un jurador que vio caer una saeta ensangrentada fruto de las blasfemias dirigidas contra Dios; la aparición de un niño ensangrentado en manos de una mujer a causa de los continuos juramentos proferidos por un hombre, que resultaron ser la Virgen María y su hijo o la desaparición de una niña, por utilizar su padre la maldición "lléveme los demonios la hija".<sup>118</sup>

Los tratados contra el juego también reunieron esta clase de fábulas morales, claramente por el interés en amedrentar a los tahúres, considerados unos terribles blasfemos. El

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, fols. 133v.-134r.

<sup>116</sup> *Ibidem*, fols. 155v-158v.

<sup>117</sup> Martí Gelabertó ha reseñado que en la Edad Media había parajes naturales que tenían una significación religiosa. Véase: Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, p. 229.

<sup>118</sup> José de Nieves Avendaño (Orden de San Francisco), *Pláticas doctrinales y discursos morales sobre todo el texto de la doctrina cristiana. Catecismo manual concionatorio de señores curas y padres de almas*, en Madrid, por la viuda de Juan García Infanzón, 1714, fols. 45-52.

religioso de la Compañía de Jesús Pedro de Guzmán, autor de una obra condenatoria de la ociosidad, recogió por ejemplo el caso de un jugador, que enojado por su mala fortuna en los juegos de apuestas, tiró una piedra a un Cristo, y como consecuencia un carnicero que se encontraba allí lo mató, por haber oído unas voces que se lo ordenaban.<sup>119</sup>

Las historias que hemos recogido formaban parte de una pedagogía del horror, que pretendía corregir los desvíos ideológicos y los comportamentales heterodoxos de los fieles por la vía del miedo al castigo. María Cruz García de Enterría considera que la utilización de estos relatos como arma de adoctrinamiento obedecía al interés de conectar con la antigua idea de la venganza de los dioses (presente en una religiosidad popular que conserva reminiscencias paganas). Era una práctica común de los ministros de la Contrarreforma que buscaban así atraer al pueblo y que no era exclusivo de los sectores católicos. La profesora australiana Alexandra Walsham ha documentado el uso de cuentos por parte de los calvinistas que contenían relatos muy similares a las que hemos citado anteriormente:

Post-Reformation anthologies of providences grew in the same way as their Catholic precursors, by being constantly augmented by topical examples. Many of these came from blackletter broadside ballads and pamphlets which functioned as forerunners of the newspaper, and from the popular chronicles and plays which were parasitic upon them.<sup>120</sup>

No obstante, debemos plantearnos hasta qué punto fueron realmente las historias escabrosas y obscenas útiles en la implantación del programa de disciplinamiento contrarreformista. Es obvio que debieron causar impacto en sus lectores y oyentes, pero no siempre se usaron para aquello que fueron concebidas. En la conciencia de algunos fieles debieron dejar una profunda huella y posiblemente sirvieron para reformar costumbres inmorales; pero otros sujetos más decreídos pudieron reinterpretar el mensaje transmitido en ellas. Además hay que preguntarse acerca de las formas de transmisión y el potencial pedagógico de estos cuentos moralizantes.

---

<sup>119</sup> Pedro de Guzmán (Orden de los jesuitas), *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad en ocho discursos*, en Madrid, en la Imprenta Real, 1614, fol. 382.

<sup>120</sup> Véase: Alexandra Walsham, "Reformed folklore? Cautionary tales and oral tradition in early modern England", en Adam Fox y Daniel Wolf (eds.), *The spoken Word. Oral culture in Britain, 1500-1850*, Manchester University Press, Manchester, 2002, pp. 173-195 (p. 181).

En primer lugar, habría que evaluar el tono y la forma en que se transmitieron estos romances. Las personas no siempre adoptaban el mensaje religioso tal como era transmitido, era frecuente una adaptación a sus concepciones previas y el desarrollo de reelaboraciones propias. Los ciegos que se encargaban de recitar estas historias moralizantes o coplillas devotas podían transformarlas en versiones desvergonzadas e irreligiosas. Es el caso del invidente Francisco Alfantega, natural del lugar de Castelflorite (Huesca), que se ganaba la vida rezando oraciones y pidiendo limosna, que fue procesado en el año 1637 por proferir toda clase de juramentos y blasfemias, incluso en el interior de una iglesia.<sup>121</sup> De hecho, la historiadora María José Collantes de Terán de la Hera ha documentado diversos tipos de composiciones de literatura popular heterodoxa que fue censurada por el Tribunal del Santo Oficio, algunas de ellas transmitidas de forma oral por invidentes.<sup>122</sup> También ocurrió que ciertos cuentecillos concebidos inicialmente con una finalidad moralizante podían mudar en relatos irreverentes y blasfemos. En la tradición oral española y europea se documentan multitud de fábulas que describen las andanzas de Jesucristo y San Pedro por el mundo (hemos recogido algunos ejemplos en el anexo V de esta tesis doctoral).<sup>123</sup> En estas historias normalmente estos dos personajes sagrados son tratados de forma irrespetuosa y suelen terminar con la imposición de un castigo ejemplar por parte de Cristo en reacción a esa conducta inapropiada.<sup>124</sup> En cambio, en los archivos de la Inquisición, hemos documentado versiones heterodoxas de este cuentecillo que revelan cómo fue reinterpretado por el pueblo. A título de ejemplo, citamos el relatado en el año 1582 por el pastor Francisco Martín, natural de Ronda (Málaga):

¡Está quedo, Pedro! No seas tú como San Pedro, que estaba haciendo tal cosa a una tabernera (diciéndolo por palabras claras, sucias y deshonestas), y

---

<sup>121</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 296r.

<sup>122</sup> María José Collantes de Terán de la Hera, “Romances y coplas divertidas ante la Inquisición”, *Revista de la Inquisición*, n.º. 11, 2005, pp. 203-221.

<sup>123</sup> Reinhold Köhler e Hyppolite Delehayé han señalado que algunos de estos cuentos procedían de leyendas atribuidas a héroes de la Antigüedad. Reinhold Köhler cita un cuento en que Jesús, acompañado de San Pedro, se niega a ayudar a un campesino al que se le ha atascado el carro y ora, y en cambio ayuda a otro que reniega mientras hace esfuerzos por sacar su carro del atolladero. Este relato se ha relacionado con las historias de Hércules. Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, Berlín, Weimar, 1898, vol. II, pp. 102-104; Hyppolite Delehayé, *Les Légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruselas, 2000, nota 8.

<sup>124</sup> Se citan diferentes variantes de estos cuentos en las siguientes obras (hemos recogido estas fábulas en el Anexo V de esta tesis doctoral): Juan José Prat Ferrer, *Historia del cuento tradicional*, Fundación Joaquín Díaz, Urueña, 2013, pp. 113 y 114; Julio Camarena y Máxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Tomo III. Cuentos religiosos*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2003, pp. 66-67; Máxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura...* pp. 186-187; Fernán Caballero, *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1878, p. 102.

estando haciendo esto pasó por allí Cristo y dijo: ¿Qué haces Pedro? Y que San Pedro había respondido: ¡Multiplico el mundo! Y que Cristo dijo: ¡Pues haz y ven presto!<sup>125</sup>

En segundo lugar, hay que preguntarse si estas historias cumplieron una función pedagógica en la población. Los ilustrados españoles del siglo XVIII alertaron de que realmente fueron un espejo negativo en el cual fijarse. Refiere el filólogo Joaquín Marco que "Menéndez Valdés y Jovellanos se lamentan de la influencia que ejercen los denominados romanceros de ciegos sobre la juventud. Algunos de ellos -relatos de vida de los fascinerosos, bandidos arrepentidos, crímenes pasionales, etc.- sirven incluso de texto de lectura en las escuelas. Por ello influye negativamente en la juventud arrastrándola a la violencia y el delito".<sup>126</sup> Meléndez Valdés expresa sus preocupaciones al respecto de la siguiente manera: "todos por desgracia hemos leído, todos gustado de estas vulgaridades; porque el torrente de error arrastra sin arbitrio desde la educación más descuidada a la más vigilada y racional. Todos los niños decoramos y nos embebecimos sin saberlo en tan criminales delirios". Y se lamentó de los graves efectos negativos de carácter psicológico y moral que causaron estas producciones literarias: "y apenas habrá uno que si llamando a examen sus pensamientos y afecciones analiza bien su corazón y el orden gradual de sus ideas, no deba atribuirles algún defecto moral, algún error mental".<sup>127</sup>

#### **d) La confesión y los pecados de la lengua**

El sacramento de la penitencia ha sido uno de los instrumentos más poderosos de dominación y de control de la sociedad instituidos por la Iglesia Católica. Los confesores se constituyeron en jueces y médicos de las conciencias de los penitentes. Debemos valorar, por tanto, como esta labor afectó al control sobre los pecados de la lengua. En el

---

<sup>125</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 79 (1582).

<sup>126</sup> Cfr. Prólogo de Joaquín Marco al libro: Ramón-Terenci Moix, *Los "comics". Arte para el consumo y formas pop*, Llibres de Sinera, Barcelona, 1968, p. VIII.

<sup>127</sup> Juan Meléndez Valdés, *Discurso sobre la necesidad de prohibir la impresión y venta de las jácaras y romances vulgares por dañosos a las costumbres públicas, y de sustituirles otras canciones verdaderamente nacionales, que unan la enseñanza y el recreo: pronunciando en la Sala primera de Alcaldes de Corte, con motivo de verse un expediente sobre ciertas coplas mandadas recoger de orden superior, y remitidas a dicho tribunal para las averiguaciones y providencias convenientes*, Imprenta Nacional, Madrid, 1821, pp. 167-187.

IV Concilio de Letrán (1215) Inocencio III instauró bajo grave pena la obligatoriedad de la confesión auricular, dando inicio al arma de dominio psicológico más importante de la Iglesia Católica.<sup>128</sup> El Concilio de Trento terminó por afianzar este sacramento, sobre todo para marcar las diferencias con los protestantes. La confesión anual de todos los pecados mortales adquirió un carácter obligatorio, mientras que los pecados veniales que no excluyen de la gracia de Dios podían ser callados sin falta y expiados por diversos medios, aunque era recomendable su confesión.<sup>129</sup>

Esta nueva relevancia que adquirió el sacramento de la penitencia debe ponerse en relación con la notable labor pastoral que inició la Iglesia Católica a finales del siglo XV y que se agudizó tras la celebración del Concilio de Trento. La confesión era un instrumento de control y persuasión que se sumaba a las campañas de los misioneros y predicadores y a la labor coercitiva de los inquisidores. La enorme trascendencia que adquirió este sacramento en la Edad Moderna se comprende si lo contextualizamos en el deseo que expresó la Iglesia Católica de separar lo sacro y lo profano y de elevar el nivel doctrinal de los fieles mediante importantes campañas de adoctrinamiento. La formación de los cristianos facilitaba que realizaran una introspección personal acerca de los pecados cometidos.<sup>130</sup> La confesión se instituía en el instrumento necesario para vigilar, monitorizar e incentivar estos procesos desde el tribunal de la conciencia; mientras que la Inquisición se encargaba de reprimir los casos más destacados de rebeldía o de resistencia a las normas religiosas y dar un ejemplo mediante la aplicación de castigos ejemplares.

---

<sup>128</sup> La Iglesia primitiva practicaba la penitencia pública desde el siglo IV, pero esta tenía lugar tan solo ante el obispo y solo para lograr el perdón de pecados graves como el homicidio, el adulterio o la apostasía. Era un acto que no tenía nada que ver con el modelo de penitencia implantado en Letrán. Era un acto realizado como una segunda tabla de salvación, realizado tan solo una vez en la vida, tras la práctica del sacramento del bautismo. La confesión individual o privada se generó por parte de San Patricio y los monjes irlandeses que seguían el método utilizado por los pueblos germánicos para castigar las infracciones de la sociedad. Estas nuevas formas penitenciales se transmitieron por las comunidades monásticas desde Irlanda e Islas Británicas al continente europeo y fue acogida por los reformadores carolingios, que aprobaron el doble estatuto de la penitencia (pública y privada). El IV Concilio de Letrán terminó por poner fin al carácter difuso de esta práctica y estableció su obligatoriedad anual. Véase: Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, pp. 15-24; José Rodríguez Molina, "La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico", *Gazeta de Antropología*, nº. 24, 2008, pp. 1-6; John Bossy, "The social history of confession, in the Age of the Reformation", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. XXV, 1975, pp. 21-38.

<sup>129</sup> Véase: Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 15-24.

<sup>130</sup> Esta es la perspectiva que han adoptados importantes estudios sobre el sacramento de la confesión realizados en Italia: Wietse de Boer, *The conquest of the soul...* y en España: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.

Como bien expuso el historiador italiano Adriano Prosperi, se produjo una simbiosis entre estas dos instituciones a lo largo de la Edad Moderna. La Inquisición acabó adoptando el lenguaje de la persuasión frente al de la coerción. Esto debe entenderse dentro de la evolución de los intereses procesales del Santo Oficio. Recordemos que los inquisidores inicialmente persiguieron las grandes herejías, pero luego volvieron sus miradas hacia la moralidad "popular". Por ejemplo, delitos del habla como las blasfemias o las proposiciones que reflejaban el desconocimiento sobre los misterios de la doctrina cristiana no siempre se penaban con castigos pecuniarios o físicos, en ocasiones se optaba por la reclusión de los fieles en monasterios para su formación religiosa. Por otra parte, el sacramento de la confesión fue aumentando progresivamente su importancia como instrumento de control social. Incluso llega a sostener Prosperi que se produjo un cambio de papeles entre inquisidores y confesores, ya que estos últimos adquirieron métodos propios del Santo Oficio, como el interrogatorio sobre los penitentes. Mientras que los inquisidores cuando dejaron de perseguir grandes herejías, adoptaron un tono pastoral, que no buscaba tanto castigar al fiel, sino formarlo. Mientras que la confesión, ante las críticas de laxismo que sufrieron los casuistas, adquirió un carácter más riguroso.<sup>131</sup>

La práctica de la confesión con asiduidad por parte de la población fue progresiva por diversas razones. En primer lugar, el Concilio de Trento tan solo establecía su prescripción anual obligatoria. Por tanto, la efectividad de este sacramento, sobre todo en los inicios de la Edad Moderna, debe ponerse en duda. Los párrocos difícilmente podían atender a la avalancha de fieles en Pascuas de forma correcta. Por otra parte, los confesores carecían en muchas ocasiones de la formación adecuada para administrar el sacramento de la penitencia correctamente. Estos problemas se agravaban aún más en el ámbito rural, que contaba con un clero peor formado y con una menor densidad de religiosos. Las órdenes religiosas, en cambio, incentivaron la práctica de la confesión con mayor frecuencia, sobre todo en el contexto de las misiones interiores; pero su influencia debió ser limitada, ya que su estancia en un pueblo no solían ser superior a la semana. En cualquier caso, la mejora progresiva de la formación del clero a lo largo de la Edad Moderna facilitó la implantación de este sacramento, aunque fue un proceso lento, y en el que se aprecian diferencias notables entre el ámbito urbano y el rural.

---

<sup>131</sup> Véase: Adriano Prosperi, "El inquisidor como confesor...", pp. 61-85; Adriano Prosperi, "Notas sobre Inquisición...", pp. 31-37.



Por otra parte, el éxito del sacramento de la penitencia residía en la implantación de "una cultura del pecado" en las campañas de adoctrinamiento que desplegaba la Iglesia Católica. Como destaca Antonio González Polvillo se introdujo un nuevo lenguaje dogmático que se apropió de la subjetividad, de la intimidad y de la conciencia de los sujetos, y que en opinión de este historiador se apoderó de la libertad de los individuos al imponerse una nueva racionalidad.<sup>132</sup> En este contexto, la confesión se instituía, en palabras de González Polvillo, "en un conócete a ti mismo" bajo unas reglas prefijadas de antemano. Las campañas de predicación dirigidas por las órdenes religiosas precisamente inoculaban en las conciencias de los penitentes la dosis de miedo y de culpa necesarias para generar la reflexión personal que llevará al penitente de forma periódica al habitáculo del confesor.<sup>133</sup> La confesión, por tanto, se constituía en la contraparte a la pedagogía del miedo por la condición salvífica del mensaje de este sacramento mediante la concesión de la absolución. Al mismo tiempo, por la labor pedagógica que ejercía el confesor, se convertía en un mecanismo de renovación y control de la fe, así como de edificación y moldeamiento de los fieles.<sup>134</sup>

En la consecución del objetivo de control y moldeamiento de las conciencias de los fieles jugó un importante papel la implantación del confesionario como espacio físico por parte de Carlos Borromeo, que sin duda debió dotar al sacramento de una mayor solemnidad.<sup>135</sup> No obstante, su implantación no debió de ser inmediata, porque en Zaragoza en 1697 aún se quejaban del mantenimiento de antiguas prácticas ya desterradas por la Iglesia Católica que reducían la nueva solemnidad que había recibido el sacramento:

El detestable abuso de confesar en casas particulares, y en lugares retirados, y ocultos fuera de las Iglesias, ha producido tan graves inconvenientes, que para evitarlos, y restablecer la reverencia debida al Santo Sacramento de la Penitencia, S.S.A. mandamos a los Curas y demás Confesores, pena de Excomuni3n mayor, que a ninguna persona confiesen sacramentalmente en casa alguna particular, habiendo de comulgar en ella, excepto a los enfermos, y a los Sacerdotes, a los cuales por la frecuente necesidad de su Sagrado

---

<sup>132</sup> Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, pp. 35-40.

<sup>133</sup> *Ib3dem*, pp. 51-63.

<sup>134</sup> Véase: Francisco Luis Rico Callado, "La práctica de la confesión en la España Moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas", *Studia historica. Historia Moderna*, n.º. 34, 2012, pp. 305-332 (pp. 311-317).

<sup>135</sup> Véase: John Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, n.º. 47, 1970, pp. 51-70 (p. 63).

Ministerio, los podrán confesar en sus casas, y a todos los demás en las iglesias, y asientos solamente destinados para oír confesiones, los cuales han de estar en partes públicas, y claras de las mismas iglesias, portándose los confesores con la autoridad, gravedad y decencia, que pide tan supremo ministerio.<sup>136</sup>

Tampoco debemos olvidar el carácter de herramienta de política pública del sacramento de la penitencia mediante la institución de las cédulas de confesión, documento con el que se controlaba que todo fiel cumpliera con este precepto de la Iglesia. Este certificado era requerido de forma habitual por las autoridades civiles y religiosas, especialmente a las personas externas a una comunidad, como los vagabundos o extranjeros, para cerciorarse de que eran buenos cristianos y de que no mantenían comportamientos heterodoxos. Además era solicitado por los inquisidores cuando iniciaban un proceso como primer paso en el análisis de la vida y costumbres de un reo juzgado por actos y conductas contrarias al dogma católico.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> ADZ, *Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza hechas por el excelentísimo Señor Don Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, arzobispo de Zaragoza, de el consejo de su majestad y presidente que fue de Castilla y virrey y capitán general del Reino de Aragón. En la Sínodo que se celebró en su santa iglesia metropolitana el día 20 de Octubre del año 1697*, Por Pascual Bueno, impresor de su excelencia y del Reino de Aragón, Zaragoza, 1698, fol. 89.

<sup>137</sup> El estudio de la profesora Adelina Sarrión sobre el proceso inquisitorial al barbero francés Beltrán Campana refleja muy bien el uso de la cédula confesional. A este pobre hombre nada más llegar a la villa toledana de Torrijos le preguntaron si había cumplido con la comunión pascual y se le demandó que presentase la cédula de confesión. Por no disponer de este documento, las autoridades civiles de la localidad le denunciaron ante la Inquisición, que finalmente le procesó por luteranismo, entre otros delitos. Por tanto, en este caso, observamos un ejemplo práctico de la utilización política de este documento. Véase: Adelina Sarrión, *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2016.

Aunque no siempre la Iglesia consiguió llevar a cabo sus objetivos a buen puerto y hubo quienes supieron sortear los mecanismos de dominación, tal como revela este testimonio de Joseph Townsend, ya en el siglo XVIII: "Es bien sabido que todos tienen obligación de confesarse antes de recibir la Eucaristía, y que han de hacerlo al menos una vez al año. Pueden elegir libremente a su confesor y a su sacerdote, el cual antes de abandonar el altar les da un certificado de que han estado allí, que deben entregar al cura de sus parroquias so pena de excomunión. Pero cuando una mujer casada se presenta año tras año a su confesor para acusarse de haber vivido y continuar en adulterio, ¿cómo puede darle la absolución o calcular la penitencia que ha de imponerle? El sacerdote ha de mandarle alguna penitencia y estar seguro de su dolor de contrición y de sus propósitos para comulgar y librarse así de la excomunión. Sin embargo, lo generalizado que está este tipo de pecado conduce a pensar que existe alguna forma de escapar de la dureza de la ley, y de hecho nada hay más fácil. La penitencia no presenta problemas, pues quienes la imponen suelen tener compasión por las debilidades humanas, y en muchos casos es ridícula. El asunto de la absolución es más delicado, pues requiere demostrar no solo dolor de contrición sino también propósito de enmienda ante la abstención, al menos por una temporada, del pecado objeto de confesión. La primera absolución se puede obtener fácilmente, pero cuando año tras año se repiten los mismos pecados, el fiel debe cambiar de confesor para conseguirla, lo que no solo resulta vergonzoso, sino también a veces ineficaz. En este caso surgen dos posibles soluciones: buscar un sacerdote sin escrúpulos que a cambio de alguna gratificación facilite el certificado o lo que es muy frecuente en Madrid, recurrir a las prostitutas, que confiesan y comulgan en muchas iglesias para regalar a sus amigos o vender los numerosos billetes que

Al mismo tiempo que este sacramento era dignificado e incentivado por parte de la Iglesia católica se produjo una importante modernización de la Teología Moral auspiciada por la Escuela de Salamanca y por autores jesuitas especialmente. Se configuró como una nueva disciplina independiente de la teología dogmática, como consecuencia de la adaptación que experimentó al nuevo contexto económico y social que surgió con el desarrollo del capitalismo. Fruto de esta nueva realidad se desarrolla el casuismo, la adaptación de la moral a las diferentes situaciones que afrontaban los sujetos en la vida cotidiana: distinción del pecado mortal o venial en función de las circunstancias que lo agravaban o lo hacían más leve, etc.<sup>138</sup> Esto motivó una importante producción editorial de *Manuales de confesores* y de *Sumas de casos de conciencias* para dotar a los sacerdotes de los instrumentos necesarios para dispensar este sacramento de forma correcta y proporcionarles una excelente formación en moral católica. Durante los siglos XVI y XVII estos manuales dejaron de ordenarse en torno a las virtudes, tal como se había realizado hasta el momento por influencia de Tomas de Aquino, y se organizaron en función de los pecados cometidos por cada grupo social, por la voluntad existente de adaptación a las circunstancias particulares de cada caso de conciencia.<sup>139</sup> En el siglo XVIII, época en la que el casuismo se encontraba en descrédito, sufrieron una modificación y adquirieron un carácter más didáctico: se organizaron en torno a preguntas y respuestas planteadas en base a los 10 mandamientos.<sup>140</sup> En cualquier caso, estos productos editoriales fueron unos auténticos best-sellers en su tiempo, indicio más que evidente de la importancia que adquirió el sacramento de la confesión y, al mismo tiempo, del interés que tenían los religiosos por hilar fino en temas de moral, en una época notablemente compleja para los contemporáneos por la adaptación al nuevo contexto socio-económico que surgió a causa del desarrollo del sistema capitalista y también por el programa de disciplinamiento que desplegó la Iglesia católica. Antonio González Polvillo calcula que los manuales de confesores y las sumas de casos de conciencia

---

recogen". Joseph Townsend, *Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Turner, Madrid, 1988, p. 12.

<sup>138</sup> Teófanos Egidio, "Los casos de conciencia y la conciencia de los casos", en Manuel Peña Díaz (ed.), *Las Españas que no pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (ss. XVI-XX)*, Universidad de Huelva, Huelva, 2007, pp. 93-113 (pp. 94-95).

<sup>139</sup> Esta visión organicista de la sociedad que exponen los tratados de moral ha sido rentabilizada de forma excelente por María Ruiz Ortiz para realizar una investigación sobre los pecados que tenían lugar en la vida cotidiana de los andaluces en la Edad Moderna. Véase: María Ruiz Ortiz, *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*, Ediciones Rubeo, Jaén, 2013.

<sup>140</sup> Para una primera introducción a este tipo de documentación, es imprescindible la consulta de estos artículos del profesor gaditano Arturo Morgado García: "Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores", *Trocadero*, n.º. 8-9, 1996-1997, pp. 119-148; "Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII", *Cuadernos dieciochescos*, n.º. 5, 2004, pp. 123-145.

alcanzaron los dos mil ejemplares, mientras que las sumas de Teología Moral y otras obras de carácter práctico ascienden a las mil. Por otra parte, el número de ediciones de los principales tratados de moral de la época fue francamente elevado. *El Manual de confesores* de Martín Azpilcueta alcanzó las 266 ediciones, la *Suma* de Francisco de Toledo, 174; el *Promptuario de Teología moral* de Francisco Lárraga, 130; el *Modus confitendi* de Andrés Escobar, 113. Estas cifras son un claro indicio de la importancia que tuvo la literatura penitencial, tanto en la formación de los sacerdotes como de los fieles en la moral católica.<sup>141</sup>

### ***El acto de la confesión***

El sacramento de la penitencia se aplicaba anualmente por Pascua, aunque los fieles podían acudir a sus confesores con regularidad si lo consideraban necesario para expiarse de sus culpas. También tenían la posibilidad de realizar una confesión general, es decir una revisión de los pecados que habían cometido a lo largo de su vida. El franciscano Manuel Rodríguez opinaba en 1595 que era conveniente su práctica en personas de elevada conciencia moral, discretas y religiosas, preocupadas de su vida espiritual, ya que en personas escrupulosas podía causar inquietud.<sup>142</sup> En cambio, el jesuita Francisco de Soto consideraba en 1647 que esta debían hacerla “dos suerte de personas, unas que han callado pecado, o pecados advertidamente con malicia o vergüenza, o que estuvieren algún tiempo, o muchos años en estado de pecado mortal, sin querer salir de él, confesando, y comulgando con la conciencia dañada (...)”; y por otra parte, aquellos que ya habían confesado sus pecados, pero tenían deseo de volver a hacerlo.<sup>143</sup>

El franciscano Francisco Echarri en el siglo XVIII nos ofrece una de las descripciones más detalladas del acto de la confesión. Este opinaba que una vez que el penitente se había signado, se le debía dejar hablar con libertad, "aunque sea en su modo rústico",

---

<sup>141</sup> Se puede consultar un análisis muy detallado sobre la producción de literatura penitencial en: Antonio González Polvillo, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2009.

<sup>142</sup> Manuel Rodríguez, *Summa de casos de conciencia, con advertencias muy provechosas para Confesores*, Salamanca, Juan Fernández, 1597, p. 159. Citado en: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 243.

<sup>143</sup> Francisco de Soto (Compañía de Jesús), *Para examinar la conciencia de los pecados de toda la vida, útil y provechosa para seculares, y eclesiásticos: con un acto de contrición*, en Madrid, por Gregorio Rodríguez, 1647, s.f.

porque consideraba muy importante no interrumpirle inicialmente para que contase todos sus pecados, incluso aunque refiriese alguna atrocidad. La estrategia consistía en favorecer que el confesado se explayase y evitar que callara algo ante una reprimenda inicial del confesor. Consideraba Echarri que solo cuando el penitente se detenía, el sacerdote podía comenzar a inquirirle. En primer lugar, se debía preguntar cuánto tiempo hacía que no se había confesado y si había cumplido con la penitencia que le puso el confesor. En esta primera fase Echarri abogaba por no reprender al penitente, aunque hubiese actuado de modo reprobable.<sup>144</sup> Se trataba de aplicar la estrategia de "lo dulce y lo faceto" a la que alude el historiador Antonio González Polvillo.<sup>145</sup> El confesor debía disponer de unas dotes psicológicas que facilitasen la comunicación con el confesado. Siempre se le debía recibir con alegría y se debía tratar a la persona con cariño, es decir no de un modo riguroso, para generar una esfera de confianza que facilitase la exposición de los pecados.<sup>146</sup>

Seguidamente había que preguntar al penitente si había hecho examen de conciencia, un aspecto que era considerado de gran importancia por la mayoría de los moralistas de la época. No obstante, algunos como el misionero franciscano José Gavarrí señalaba a finales del siglo XVII la dificultad que tenían los rústicos para llevarlo a cabo por su escasa formación religiosa, tal como había podido comprobar en sus andanzas misionales, y por ello abogaba por proceder a realizar directamente un interrogatorio dirigido.<sup>147</sup> José Faustino Cliquet se inclinaba en el siglo XVIII por una posición más rigorista y se negaba a confesar a quien no hubiese realizado el examen por malicia o "ignorancia vencible".<sup>148</sup> En 1623 el predicador Alonso de Vascones incluso defendía negar la absolución a aquellos que acudían a confesar simplemente por costumbre, como por ejemplo los muchachos o las doncellas que venían sin preparación, ni examen, ni contrición ni

---

<sup>144</sup> Francisco Echarri (Orden de San Francisco), *Directorio moral que comprende en breve y claro estilo todas las materias de la Teología Moral, y novísimos decretos de los sumos pontífices, que han condenado diversas proposiciones*, en Pamplona, por Alfonso Burguete, 1733, fol. 151 y ss.

<sup>145</sup> En el *Diccionario de Autoridades* (1732), el término faceto se describe de la siguiente manera: "discreto y chistoso en el hablar e inventar cuentos graciosos. Es voz de poco uso". Consultado en: <http://buscon.rae.es/>. El *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece una definición similar: "que quiere ser chistoso, pero no tiene gracia". Consultado en: <https://dle.rae.es/>

<sup>146</sup> Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 261 y ss.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>148</sup> José Faustino Cliquet, *La flor del moral*, vol. I, Madrid, por D. Manuel de Sancha, 1781, p. 193. Citado en: Francisco Luis Rico Callado, "La práctica de la confesión...", p. 331.

atracción.<sup>149</sup> Podemos comprobar el interés que pusieron los religiosos de la época en difundir la realización del examen de conciencia a través de una breve instrucción de 16 páginas que publicó el misionero jesuita Francisco de Soto en 1647, que evidentemente buscaba ya no solo instruir a los sacerdotes, sino a los propios fieles en el modo de realizar esta importante parte de la confesión. Decía Soto que para llevar a cabo este examen era necesario en primer lugar retirarse durante algún tiempo suplicando a Dios que le alumbrase y le trajese a la memoria: los pecados cometidos, su número, las circunstancias en que tuvieron lugar y las culpas. Seguidamente el penitente debía hacerse a sí mismo una serie de preguntas organizadas en torno a los diez mandamientos. Una vez realizado este autocuestionario, tenía que preguntarse por las obligaciones propias de su estado y oficio para comprobar si había actuado de forma inmoral en su vida cotidiana. Una vez finalizado el examen debía dolerse de los pecados cometidos y adquirir propósito firme de no volver a cometerlos.<sup>150</sup>

En 1733 Francisco Echarri abogaba por ser especialmente cuidadoso con aquellos penitentes que pertenecían a grupos sociales que se presumía ignoraban la doctrina cristiana (pastores, rústicos, soldados, y toda gente vulgar). En estos casos aconsejaba que se preguntase en el interrogatorio si sabían los dogmas básicos de la religión católica; y en el caso que los ignorasen, pedía que fuesen instruidos por el confesor. Reseñaba Echarri que si el sacerdote no conocía al penitente, debía informarse acerca de su estado para ser consciente de los posibles pecados que pudiese cometer. Tras este examen de carácter general se inclinaba por continuar examinando al confesado de un modo más particular. Se debía llevar a cabo un interrogatorio en base a los diez mandamientos, similar al efectuado a sí mismo por el penitente durante el examen de conciencia. De esta forma, se buscaba suplir la falta de un buen examen de conciencia y también evitar que las personas pudiesen callar pecados por vergüenza. Esta era una transgresión bien conocida por los confesores-misioneros, como el franciscano José Gavarri. Este contabilizó que más de 5000 personas le habían ocultado pecados por vergüenza.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Alonso de Vascones (Orden de San Francisco), *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes. Primera, Segunda y Tercera Parte, y Pictima del alma, y arte de ayudar a bien morir*, en Valencia, por Juan Crisóstomo Gárriz, 1623, Parte I, fol. 175.

<sup>150</sup> Véase: Francisco de Soto (Compañía de Jesús), *Para examinar la conciencia de los pecados...*, s.f.

<sup>151</sup> José Gavarri, *Noticias singularísimas que sacó a la luz*, Imprenta Real, Granada, 1676, fol. 18 v. Citado en: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 340.

Normalmente en las obras dedicadas a la instrucción de los confesores, los pecados de la lengua se organizaban en torno al primer y el segundo mandamiento. Las preguntas sobre las blasfemias en ambos, mientras que maldiciones y juramentos en torno al segundo. Aunque en muchos manuales de confesores y sumas de casos de conciencia no solo se recogían las preguntas que podían hacer los sacerdotes, sino también las posibles respuestas de los penitentes y la interpretación de la gravedad de dichos pecados, e incluso consejos para ahondar en las conciencias de los penitentes.<sup>152</sup>

Francisco Echarri señaló que antes de finalizar una confesión, el párroco debía hacer reflexión de si el penitente olvidó contar alguna cosa. En esta fase final abogaba este fraile franciscano porque el confesor abandonase el tono suave que había aplicado durante el interrogatorio y reprendiese de forma eficaz al penitente, con el objeto de que este mostrase arrepentimiento y dolor.<sup>153</sup> El confesor podía valerse de diferentes medios para llevar al penitente hasta la atrición y la contrición. El religioso vasco Cristóbal de Rojas y Sandoval aconsejaba que los sacerdotes y misioneros dispusiesen de una colección de *exemplas* sobre los castigos que podía recibir un pecador para referirlos en el momento de la confesión.<sup>154</sup> Bartolomé de Medina pensaba que en este momento el confesor debía mostrar su capacidad de persuasión. En primer lugar debía exponer los logros en negativo de la actitud transgresora del penitente. Y si de este modo no conseguía sus objetivos, el fraile dominico llamaba a utilizar el recurso de la imagen. Consistía en pedir al pecador que pusiese los ojos en la figura de Cristo, en la que podía comprobar los daños que traía consigo el pecado. Finalmente, ya en el siglo XVIII, Echarri pedía que antes de practicar la absolución, se aplicase una penitencia adaptada al caso particular del penitente y de los pecados cometidos.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Véase a modo de ejemplo: Fray Juan de Pedraza (Orden de Santo Domingo), *Suma de casos de conciencia*, en Toledo, en casa de Miguel Ferrer, 1568, fol. 6r. y ss.

<sup>153</sup> Cristóbal de Rojas y Sandoval, *Advertencias que el ilustrísimo señor don... obispo de Córdoba dio a los Vicarios, Rectores y clérigos de su obispado en el sínodo [sic] que celebró este año de 1566 años*, impreso en Córdoba, por Juan Bautista Escudero, 1566, fol. 25 v. Citado en: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 286.

<sup>154</sup> Bartolomé de Medina (Orden de Santo Domingo), *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia*, Pedro Puig, Juan Escarrilla, Zaragoza, 1587, fol. 297v. Citado en: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 290.

<sup>155</sup> Véase: Francisco Echarri, *Directorio moral...*, fol. 151 y ss.

## *El casuismo y los sistemas morales*

Hasta finales del siglo XV la moral había estado unida a la teología dogmática, pero las nuevas realidades históricas conllevaron que esta quedase relegada a los dominios de la fe y el creer, mientras que la teología moral situaba el interés en el obrar, la moral, la conciencia y sus tranquilidades. En definitiva los religiosos trataron de adaptarse a una realidad social y económica más compleja como consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo y el importante desarrollo del capitalismo comercial. Fue necesario resolver la licitud de los actos morales, de los casos de conciencia. Los tratados morales comenzaron a organizarse en torno al pecado, a su existencia, a su gravedad o levedad en la transgresión de los mandamientos, en los pecados que había que evitar o que había que confesar.

Esta complejización que se produjo en torno a las acciones morales desembocó en el desarrollo del casuismo. Ya no bastaba con el recurso al Evangelio y a los Padres de la Iglesia, sino que era necesario recurrir a autoridades recientes para determinar la licitud de un caso moral. Los casos de conciencia revelaron que en la moral no todo era certero, había dudas, zonas sujetas a interpretación ¿Esta acción constituye pecado? ¿En qué circunstancias sería pecado? ¿Es pecado mortal o venial? ¿Cómo mido la gravedad de mi acción? Esta incertidumbre hacía necesaria la formación de las conciencias. De aquí surgieron los sistemas morales. A su vez esto se relaciona con los viejos debates teológicos sobre la relación entre la gracia y la libertad humana.<sup>156</sup>

Fray Bartolomé de Medina, dominico de la Escuela de Salamanca, está considerado el sistematizador de uno de los sistemas morales más exitosos de la Edad Moderna, al menos en los dos siglos iniciales, el probabilismo. Pese a que se ha atribuido su creación a Medina, Jean Delumeau ha puesto de manifiesto que en la Edad Media se encuentran los antecedentes de esta corriente moral. Juan Gerson admitía que la certeza moral no era la de las matemáticas y recomendaba zanjar las dudas siguiendo el ejemplo de las gentes de bien y las opiniones de los sabios. A principios del siglo XV el dominico bávaro Jean Nider pensaba que no siempre era necesario seguir una opinión más segura, sino que bastaba con que fuera segura, porque esto presuponia que otra opinión es segura. En 1449 Antonio de Florencia manifestaba en su Suma que no siempre es necesario para la

---

<sup>156</sup> Teófanos Egido, “Los casos de conciencia...”, p. 94.



salvación elegir una vía más segura cuando se puede utilizar otra. La Escuela de Salamanca, formada por autores como Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto, permaneció fiel al tuciorismo medieval, pero sus reflexiones reconocían la complejidad de las determinaciones morales. Por ejemplo, Melchor Cano enseñaba que donde hay entre doctores diversidad de opiniones probables, todas y cada una son seguras.<sup>157</sup> Los historiadores Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau sitúan los orígenes remotos del probabilismo en la *Ethica seu liber dictus scito te ipsum*, terminada hacia 1140, de Pedro Abelardo, en la que restó importancia al precepto mismo (lo establecido por la ley), para centrarse principalmente en la intención como fuente primaria de la moralidad. Este acuñó el concepto de "actos indiferentes", es decir que no son ni buenos ni malos en sí mismos, sino por su intención, puesto que no es bueno o malo el hacerlos, sino el modo cómo se hacen, es decir hacerlos bien o mal. Aquí residía según estos autores el origen del proceso histórico que desembocó en el surgimiento del probabilismo en la segunda mitad del siglo XVI.<sup>158</sup> El antropólogo Julio Caro Baroja va más allá y considera que las dos tendencias en el ámbito de la moral: rigorismo y laxismo, son prácticamente inherentes al ser humano y se han repetido a lo largo de la Historia. En su obra *Las formas complejas de la vida religiosa* busca el origen del probabilismo en la filosofía clásica.<sup>159</sup>

Sea cual sea el origen, los planteamientos de Bartolomé de Medina tuvieron una gran acogida. El dominico se preguntó en su *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* (Salamanca, 1577) si "hay obligación de seguir la opinión más probable dejando la solamente probable, es decir, si basta con seguir solo la probable". Y se contestó: "si hay opinión probable, es lícito seguirla, aunque la contraria sea más probable".<sup>160</sup> Esta afirmación de Medina fue sumamente exitosa. Desde entonces proliferaron las Sumas de casos de conciencia que trataban las más pintorescas situaciones y la valoración de múltiples circunstancias. El ejemplo más paradigmático y, a la vez, el que recibió más críticas fueron las *Resoluciones morales* de Antonio de Diana que acumulan más de 20.000 casos de conciencia.

---

<sup>157</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 117-122.

<sup>158</sup> Josep-Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina, vol. II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2005, pp. 187-188

<sup>159</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 535 y ss.

<sup>160</sup> Teófanos Egido, "Los casos de conciencia...", p. 100.

El probabilismo se terminó de conformar en la obra del jesuita Francisco Suárez. En época medieval había dominado el tuciorismo, es decir ante una situación dudosa, había que decidirse por la opinión más severa; o en todo caso el probabiorismo, que preconizaba, ante la falta de total certeza, seguir la opinión más probable. En cambio los directores de conciencia desde la segunda mitad del siglo XVI fueron conscientes que resultaba un yugo intolerable implantar "lo más seguro", allí donde había duda. Escribía Suárez a finales del siglo XVI: "es soberanamente duro, que el hombre esté siempre obligado a lo más seguro, puesto que entonces debería ayunar o restituir siempre, cada vez que dude de si está obligado a ello". Si los expertos en moral no admitían la complejidad de la vida cotidiana conducían inexorablemente a las conciencias hacia el escrúpulo. Fernando de Castro Palao expresaba lo siguiente a principios del siglo XVII: "si estáis obligado a seguir la opinión que os parece más probable sin poder remitiros a la opinión probable de los otros, estáis entregados a mil escrúpulos, obligado en todo momento a cambiar vuestra conducta, puesto que es unas veces una opinión y otras la contraria la que parece ser más probable".<sup>161</sup>

El surgimiento y posterior éxito del probabilismo no fue casual, debemos contextualizarlo en una Europa en la que triunfa el capitalismo como consecuencia del ascenso de la burguesía, el desarrollo del comercio y el descubrimiento del Nuevo Mundo. En estas circunstancias, cuando los clérigos bajaron al pueblo impulsados por las nuevas exigencias pastorales emanadas de las Reformas y del Concilio de Trento, se encontraron con una realidad compleja y comprendieron que no iban a conseguir la formación religiosa de la gente común por el camino del rigor. El probabilismo tuvo la virtud de evidenciar que el hombre moral muy pocas veces estaba en posesión de discernir si actuaba correctamente, e incluso los propios especialistas tenían problemas. De ahí que se tuviera en cuenta que la ciencia moral estaba hecha para la acción y sometida a las condiciones cambiantes de la vida.<sup>162</sup> Como ha señalado Julio Caro Baroja la teoría probabilista tuvo la virtud de reconocer que el mundo de los penitentes reflejaba una selva de conductas: "se trataba de personas con vicios y virtudes mezclados, unas arrepentidas, otras dubitativas, otras medio simuladas, otras habituadas a situaciones particulares". De ahí se explica que los tratados de moral recogieran multitud de casos según oficios,

---

<sup>161</sup> Francisco Suárez, *Opera*, Ed. Vives, París, 1856, t. IV, p. 451; Fernando de Castro Palao, *Opus morale*, Venecia, 1702, p. 5. Véase: Jean Delumeau, *La confesión...*, p. 117-122.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p.122.

caracteres, temperamentos. Mostraban un “mundo de oscurísimas realidades psicológicas y, de otro, a la enorme variedad de modos de comportarse los hombres”.<sup>163</sup>

El problema que encontró el catolicismo en el probabilismo fue su desviación laxista, es decir la implantación de una moral laxa, que tendía hacia una excesiva benignidad, en opinión de las voces más rigoristas. La fecha clave, en opinión de Jean Delumeau, para la defenestración del probabilismo fue el año 1656. El capítulo general de los dominicos prohibió a los religiosos de la orden difundir en el futuro “opiniones ruines, nuevas y poco seguras” y aceptar las “paradojas” y “monstruosidades” defendidas por ciertos autores “modernos”. Aunque realmente fue el científico francés Blas Pascal, vinculado al círculo jansenista de Port Royal, con la publicación de sus *Provinciales* quien dañó de muerte a este sistema moral.<sup>164</sup> El carácter irónico e ingenioso de sus escritos ayudó enormemente a la difusión de los postulados rigoristas en el ámbito de la moral.<sup>165</sup> Importantes instituciones como las Universidades de París y Lovaina o las Asambleas galicanas del clero condenaron las posiciones probabilistas. No obstante, el verdadero reflejo del éxito del rigorismo fue la publicación de los decretos condenatorios de las proposiciones laxistas de los papas Alejandro VII (14 de septiembre de 1665 y 2 de octubre de 1666) e Inocencio XI (2 de marzo de 1679).

Sin embargo, las críticas hacia el rigorismo no tardaron en aparecer. Cuando los religiosos se enfrentaban a la compleja realidad del conjunto de los fieles católicos, evidenciaban que la estrategia de optar por la opinión más segura en las acciones morales no era la más idónea. El papa Alejandro VIII condenó en 1690 alguna de las posiciones más rigoristas. Se opuso al criterio de los jansenistas que consideraban que “una ignorancia invencible del derecho natural no excusa un pecado formal, en el estado de naturaleza caída, a quien obra según ella”. Por tanto, este reconocía el derecho al error. También denunció una sentencia surgida en el seno de Lovaina: “No está permitido seguir la opinión incluso más

---

<sup>163</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 542-544.

<sup>164</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 123-129. Véase también: Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, p. 571 y ss.

<sup>165</sup> Los autores más rigoristas rechazaban las probabilidades en las acciones morales y pensaban que solo existía un único modo correcto de actuar. Se oponían beligerantemente a la libertad de conciencia propuesta por los moralistas más benignos. Las *Provinciales* de Pascal relacionaron la laxitud moral con los jesuitas, aunque realmente no puede asimilarse el probabilismo únicamente con esta orden. Los jesuitas fueron presentados como unos modernistas revolucionarios y, por otro lado, como unos corruptores de la moral, que querían obtener el dominio sobre los pueblos y las naciones, a través de los grandes de la tierra, a los que facilitaban una vida muelle y anticristiana. Esta visión estereotipada es la que acabó imponiéndose y explica el descrédito que alcanzó el probabilismo, y al mismo tiempo, la Compañía de Jesús. Véase: Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, p. 537.

probable entre las probables”. El papa reconoció un cierto uso de la probabilidad, decía que podía seguirse la opinión más probable entre todas las probables (probabiliorismo).<sup>166</sup>

Alfonso de Ligorio, a mediados del siglo XVIII, también criticó las posiciones más rigoristas: desculpabilizó la ignorancia invencible y optó por posiciones más benignas en la práctica de la confesión. Ligorio reconoció que no siempre se podía alejar a un penitente de las ocasiones “necesarias” incluidas en el tejido de la vida cotidiana, que podían conducirle al pecado y optaba por otros remedios: el recurso a los sacramentos, la plegaria o una actitud vigilante. Abogó por la cautela en la aplicación de la dilación de la absolución, ya que opinaba que no siempre la certeza moral era indispensable; y por otra parte, admitió la aplicación de una “absolución bajo condición”, en caso de peligro de muerte o si temía que el penitente no volvería a confesarse y se corrompería de sus pecados. En cuanto al debate sobre la opinión probable, defendió que respecto a una decisión moral dos opiniones contrarias pueden ser “igualmente probables” (equiprobabilismo).<sup>167</sup>

Pese a las voces críticas hacia las posiciones rigoristas, esta forma de interpretar las acciones morales resultó triunfante. Los tratados de autores laxistas fueron prohibidos e importantes manuales de confesores como el *Promptuario de la Teología Moral* de Francisco Lárraga o *La flor del moral* de Faustino Clíquet fueron reformados para adaptarse a los decretos papales de Alejandro VII e Inocencio XI. *La Teología cristiana dogmático-moral* de Daniel Concina, consejero de Benedicto XIV y destacado rigorista, ocupó a partir de este momento un lugar muy destacado en las bibliotecas de la época. Incluso la Compañía de Jesús, que se asoció con el probabilismo y las posiciones más benignas en temas de moral, experimentó un giro hacia posiciones más rigoristas de la mano de Tirso González de Santalla, que ocupó el cargo de prepósito general entre 1687 y 1705.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 123-129.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 131-144.

<sup>168</sup> Tirso González de Santalla siguió inicialmente los postulados del probabilismo, corriente predominante entre los miembros de su orden. Pero, tras su experiencia como misionero rural, declinó seguir esta corriente teológica porque no obtenía los resultados deseados con los penitentes. Durante 1670-1672 compuso la obra *Fundamentum Theologiae Moralis*, un tratado en el que criticaba el probabilismo. Desde entonces promovió el probabiliorismo dentro de la Compañía de Jesús, con el objetivo de expandir las nuevas ideas que compartía y salvaguardar el prestigio de la Compañía, en un ambiente muy crítico con el probabilismo. Véase: Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González de Santalla (1687-1705)*, Ashgate, Farnham, 2012, p. 106 y ss.

El conocimiento de los distintos sistemas morales (tuciorismo absoluto, tuciorismo mitigado, probabiliorismo, equiprobabilismo, probabilismo, laxismo) resulta de notable importancia para conocer el modo de actuación de los confesores respecto al disciplinamiento sobre los pecados de la lengua. Diversas cuestiones como el aplazamiento de la absolución, la evaluación de la gravedad de los pecados, la estimación de las ocasiones y de las circunstancias que conducían al pecado eran valoradas por los teólogos de distinto modo, en función de la posición ideológica con la que se identificasen. No obstante, como destaca el siempre perspicaz Julio Caro Baroja, la vinculación de los teólogos con algunas de estas posiciones ideológicas no siempre fue clara y realmente había materias en las que uno tenido por laxo, resultaba riguroso y viceversa. El aspecto más evidente cuando estudiamos los tratados morales es que los teólogos con el paso del tiempo manejaron cada vez mayor cantidad de opiniones, y que en ciertos casos, sus obras llegaron a un grado de barroquismo extravagante, como consecuencia de la recogida de los razonamientos de un variado conjunto de compañeros. En definitiva queremos reflejar que la realidad teológica de la época era mucho más compleja, pese a que puede establecerse una cronología general de su evolución, desde el desarrollo de posiciones benignas a finales del XVI y principios del XVII, a la gestación de posiciones más rigoristas desde la segunda mitad del XVII.<sup>169</sup>

### ***La gravedad de los pecados de la lengua: ¿mortal o venial?***

Tanto confesores como penitentes debían conocer la gravedad de los pecados por varias razones. Los fieles debían tener esta información para saber a qué jurisdicción debían declararlos. Recordemos, que si eran pecados veniales, no tenían obligación de confesarlos, aunque era recomendable comunicarlos a su sacerdote. Los confesores debían reconocer la gravedad del pecado en función de la tipología o las circunstancias que lo rodeaban para establecer una penitencia adecuada, o en caso de que otra

---

<sup>169</sup> Caro Baroja refleja perfectamente este complejo mundo de la Teología Moral a través de la opinión proferida por el famoso predicador cordobés fray Alonso de Cabrera, nacido en 1549 y muerto en 1598, en el sermón segundo de la Purificación de Nuestra Señora: “Hay unos hombres que andan regateando con Dios, y preguntan: ¿Es esto pecado o no? Porque si es pecado, no lo haré, y si no lo es, harélo. Otros menos escrupulosos que han hecho ensanchar la conciencia, preguntan si hay opiniones; porque, señor, habiéndolas, no es pecado seguir una opinión probable, aunque deje la más segura...”. A fines del siglo XVI ya estaba planteada la lucha que iba a durar hasta el siglo XIX; y por tanto, el desarrollo de los distintos sistemas morales no fue evolucionista, sino que la realidad teológica era mucho más compleja. Véase: Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, p. 547.

jurisdicción fuese la competente, dirigir al fiel hasta esta. No obstante, en el caso concreto de los pecados de la lengua no había un consenso claro entre los teólogos: el mismo pecado, en prácticamente idénticas circunstancias, era considerado unas veces mortal, y otras venial; por tanto, no había una frontera clara en cuanto a la clasificación de su gravedad. Ya en el siglo XIV, el teólogo francés Juan Gerson aconsejaba que no se calificara de forma ligera una acción como pecado mortal, ya que “a menudo las opiniones de los doctores no solo son diferentes sino contrarias [...]. Hay tantas opiniones como cabezas”.<sup>170</sup> El llamado *Doctor christianissimus* reflejaba las diferencias existentes entre las posiciones más rigoristas y las más benignas; y que en temas de moral no había consenso.

Los pecados de la lengua han sido considerados tradicionalmente dentro del cristianismo de una extrema gravedad, especialmente cuando se injuriaba el nombre de Dios. El Levítico se expresaba de la siguiente manera: “Y el que blasfemare en nombre de Jehová, ha de ser muerto; toda la congregación le apedreará; así el extranjero como el natural, si blasfemase, que muera”.<sup>171</sup> Por lo general, los teólogos del siglo XVI, alejados de las diatribas casuistas que se desarrollaron más tarde, estimaban este pecado de una extrema gravedad. Domingo de Soto, teólogo de la orden de los dominicos y vinculado a la Escuela de Salamanca, en su *Tratado de como se ha de evitar el abuso de los juramentos* (1551) se quejaba amargamente de que la blasfemia no se consideraba un delito grave porque no se castigaba con la pena de muerte, tal como se hacía con otros delitos como el homicidio y otros pecados. Pero este pensaba que era una “impiedad nefandísima” porque las blasfemias contradecían “a la confesión de nuestra fe” y afirmaba su posición recogiendo las penas que se fijaron en el Levítico para los blasfemos.<sup>172</sup> En esta misma idea incidía Esbarroya en 1550 quien decía que “la blasfemia es pecado mortal por sustancia: porque cualquier persona en cualquier tiempo que diga una blasfemia será pecado mortal, teniendo la persona uso de razón y deliberación”. El religioso dominico no entraba a valorar las circunstancias en las que se producían las blasfemias para aquilatar la gravedad del pecado. Este solo concebía que el acto no se cometía de forma voluntaria cuando el individuo no poseía un juicio sano.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, p. 97.

<sup>171</sup> *Levítico*, XXIV, 14-16.

<sup>172</sup> Domingo de Soto (Orden de los dominicos), *Tratado...*, fol. 80.

<sup>173</sup> Agustín de Esbarroya (Orden de los dominicos), *Libro intitulado purificador de la conciencia*, Sevilla, por Juan Canalla, 1550, p. 249.

Otros autores del siglo XVI que han sido relacionados con posiciones más benevolentes como Francisco Ortiz Lucio o Manuel Rodríguez también señalaron la notable gravedad de este tipo de pecados. Dice Ortiz Lucio que la “blasfemia es grande mal por ser manifiestamente contra Dios, y la divina Escritura” y que todo blasfemo debía ser reprendido y no ser absuelto en el foro de la conciencia sin imponerle antes una gravísima penitencia porque por tal pecado Dios los mandaba apedrear. No obstante, reconocía que debía valorarse la calidad de la persona que la dijese, el lugar y ante quien para estimar la penitencia a establecer.<sup>174</sup> Manuel Rodríguez en su *Suma de casos de conciencia* destacó que las maldiciones aunque fuesen dichas con enojo y por costumbre se debían considerar como pecado mortal.

En cambio Martín de Azpilcueta, aunque reconoció la gravedad del pecado de blasfemia, sí que entró a valorar las circunstancias en qué se producía para medir la calidad de este. Pensaba que en el supuesto de que las blasfemias se dijese con ímpetu de ira y pasión, sin considerar lo que se decía, ni lo que significaban las palabras, en este caso eran tan solo pecado venial.<sup>175</sup> Respecto al juramento, Bartolomé de Medina, a quien se atribuye la invención del probabilismo, tuvo en cuenta diversas circunstancias para determinar su gravedad. Este estimaba que era lícito cuando se juraba con verdad, justicia y necesidad. En caso de que el juramento se hiciese sin necesidad, tenía en cuenta distintos escenarios. En primer lugar, creía que la costumbre de jurar no era pecado, porque era simplemente un mal hábito. En segundo lugar decía que aquel que tenía costumbre de jurar, pero tenía por cierto que no diría mentiría, solo pecaba venialmente. En tercer lugar, opinaba que el que juraba sin mirar si decía verdad o mentira, pecaba mortalmente por el peligro a que se exponía a jurar mentira. Por otra parte, consideraba que no era pecado mortal cuando no había plena deliberación en el juramento llevado a cabo.<sup>176</sup>

A lo largo del siglo XVII el número de autores que escribían sobre temas de moral aumentó de forma importante, y es cosa común que se vayan recogiendo las opiniones de

---

<sup>174</sup> Francisco Ortiz Lucio (Orden de San Francisco), *Summa de summas, de avisos y amonestaciones generales para todos los estados y recopilación de advertencias y resoluciones de casos de conciencia, con los sermones de Miserere y de penitencia. Y toda es utilísima para predicadores y confesores, así por tener lugares y exposiciones singulares de escritura, como por ser un claro y compendioso epílogo de todas las summas que en estos tiempos están más recibidas*, impreso en Alcalá de Henares, en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1595, fol. 82v.

<sup>175</sup> Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, impreso en Valladolid, en casa de Antonio Suche, 1570, fol. 116.

<sup>176</sup> Bartolomé de Medina, *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, en Salamanca, por los herederos de Mathias Gast, 1579, fol. 82v.

aquellos que les precedieron. Esto conllevó que se tuviesen en cuenta un mayor número de circunstancias en la valoración de la gravedad de los pecados de la lengua. Como bien ha notado Jean Delumeau la cuestión de juzgar las circunstancias para aquilatar la gravedad de los pecados de la lengua era un tema que dividía a los teólogos. El Concilio de Trento en la sesión XVI (capítulo V) recogía que, si el confesor no conocía las circunstancias del pecado, no estaba en condiciones de medir su gravedad ni de aplicar la pena proporcionada. En cambio Santo Tomás de Aquino indicaba que las circunstancias que no cambiaban la especie del pecado no era necesario confesarlas:

Algunos dicen que hay que confesar necesariamente todas las circunstancias que agravan notablemente la malicia del pecado, si uno se acuerda de ellas. Otros dicen, por el contrario, que no hay obligación de hacerlo, a menos que tales circunstancias cambien la especie del pecado. Esto es lo más probable.<sup>177</sup>

Los autores casuistas tuvieron en cuenta la opinión recogida en el Concilio de Trento y entraron a valorar las más variadas circunstancias que modificaban la gravedad de los pecados. Sobre todo prestaron atención a las circunstancias atenuantes, que reducían su gravedad, aspecto que sería objeto de controversia entre las mentes más rigoristas. En cambio no era necesario prestar atención a las circunstancias agravantes, en caso de que no cambiasen la especie del pecado.<sup>178</sup>

Por otra parte, el casuismo se asienta plenamente, y por ello se empieza a recoger un creciente número de casos, ya sea en función de oficios, estados, temperamentos, etc. que permiten evaluar las complejas acciones morales del mundo de fieles cristianos. Francisco de Toledo manifestó que el pecado de blasfemia era pecado mortal tan solo cuando se realizaba con advertencia y deliberación; mientras que si se hacía sin advertencia, por ejemplo con ira o con otra pasión, sin ser consciente de las palabras que decía, en tal caso, era pecado venial. No obstante, pone una salvedad, si la persona tenía por costumbre blasfemar de forma inadvertida, pero no intentaba enmendarse, era pecado mortal. Por otra parte, Francisco de Toledo tenía en cuenta la intencionalidad en el uso de las blasfemias o las maldiciones dirigidas contra criaturas racionales o irracionales para dirimir si tal pecado era mortal o venial. Las maldiciones contra criaturas racionales eran pecado mortal si realmente se deseaba que sucediese un mal sobre la persona injuriada.

---

<sup>177</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 89-95

<sup>178</sup> Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 120 y ss.



Las maldiciones dirigidas contra las criaturas irracionales (por ejemplo, maldecir el pan, el vino, los libros, las viñas y otras cosas) eran pecado mortal en determinadas circunstancias: cuando se estimaban como criaturas de Dios; y por otra parte, cuando se consideraban parte de alguna criatura racional, como por ejemplo, una maldición contra unas viñas, realizada con el deseo de dañar a su dueño.<sup>179</sup> El franciscano Enrique de Villalobos compartía la opinión de Francisco de Toledo y juzgaba que la blasfemia era pecado venial cuando se pronunciaba de forma inadvertida, pero también estimaba que era venial por parvedad de materia. Este recogía que ciertos autores consideraban a este pecado gravísimo por la grave ofensa que se hacía a Dios, pero Villalobos expresó que estaban equivocados porque todos los pecados eran ofensas contra Dios, y algunos podían ser veniales, simplemente por el hecho de que eran leves ofensas.<sup>180</sup>

El predicador franciscano José Gavarri, que a buen seguro tenía un conocimiento profundo de los fieles por su actividad misionera y era plenamente consciente de que en la mayoría de las ocasiones los pecados de la lengua nacían de forma inadvertida, decía sobre las blasfemias que:

casi siempre las dicen en cólera, y sin reparar en lo que dicen, y en el primer movimiento, y sin plena advertencia de la voluntad, y dichas en esta forma no son pecados mortales, por no ser voluntarios directe, ni indirecte. Y lo mismo se ha de decir de los juramentos con mentira.<sup>181</sup>

Gavarri entendía que los juramentos o votos que eran dichos por cólera eran pecados veniales graves, aunque aconsejaba que siempre fueran confesados, pese a que no existía obligación, porque a menudo los fieles no sabían discernir si eran mortales o veniales, y era una forma de instruirlos en esta materia. Una opinión similar compartía Martín de Torrecilla que reconocía que en la mayoría de casos los pecados de la lengua no revestían especial gravedad:

---

<sup>179</sup> Francisco de Toledo (Orden de los jesuitas), *Instrucción de sacerdotes y sumas de casos de conciencia*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1613, fol. 170r. y ss.

<sup>180</sup> Enrique de Villalobos (Orden de San Francisco), *Suma de la Teología moral y canónica. Segunda parte*, en Barcelona, por Sebastián de Cornellas, 1637, fol. 18.

<sup>181</sup> José de Gavarri (orden de San Francisco), *Interrogatorio en forma de diálogo (...) de las preguntas necesarias que deben hacer los PP. Confesores con las personas que oyen de confesión las cuales hasta hoy no se han impreso con este método y claridad*, Impreso en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1676, fol. 41r.-v.

De donde es que no siempre es pecado mortal la maldición en las mujeres, que maldicen a sus hijos, o a sus criadas, o en los rústicos y arrieros que se maldicen a sí mismos, o a los juramentos, o a otros, sino que antes es lo más frecuente ser solamente venial, porque frecuentemente echan esas maldiciones llevados de la ira o por depravada costumbre pero no con ánimo de que comprendan.<sup>182</sup>

El clérigo Antonio Diana, denostado por las voces más rigoristas, era uno de los autores que valoraba un mayor número de circunstancias para determinar la calidad del pecado de blasfemia. En primer lugar, señaló que las blasfemias no eran todas de una misma especie y que los fieles debían confesarlas todas para precisar la clase de impropio. Distinguía, por una parte, las blasfemias imprecativas, de las heréticas. Y por otra parte, diferenciaba las blasfemias en función del personaje sagrado al que se dirigían: Dios, los Santos o la Virgen. En el primer caso decía que se traspasaba la religión, en el segundo la dulia; y en el tercero la hiperdulia. Por tanto, consideraba que los fieles debían explicar en la confesión contra quién dirigieron sus impropios, porque las blasfemias contra la Virgen o contra Dios eran más graves que contra los santos. Hay que destacar que Antonio Diana, siguiendo la opinión de Villalobos, relativizó la gravedad del pecado de blasfemia: “es solo pecado venial acomodar a cosas ridículas, las palabras de las Sagradas Escrituras, sin la reverencia que se les debe”. Por otra parte, el moralista italiano recogió la opinión generalizada de que las blasfemias dichas de forma no deliberada o inadvertidamente eran pecado venial. Además defendió que aquellas blasfemias dichas de forma inadvertida y nacidas de la mala costumbre eran tan solo pecado venial, siempre y cuando el penitente ponía empeño en acabar con ellas, porque no eran voluntarias. También consideraba este teólogo que una persona que decía una blasfemia en estado de embriaguez no cometía pecado porque había realizado ese acto sin hacer uso de la razón.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Martín de Torrecilla (Orden de los capuchinos), *Suma de todas las materias morales*, Madrid, por Antonio Román, a costa de los herederos de Gabriel de León, 1691, fol. 693.

<sup>183</sup> Véase: Antonio Diana, *Suma diana recopilado en romance todos los once tomos del R.P.D. Antonino Diana, clérigo regular, examinador de obispos y consultor del Santo Oficio*, en Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel de León, Mercader de Libros, y Diputado de los Hospitales Reales de esta Corte, 1657, fols. 73-74. Véase también la consideración de Diana sobre las acciones malas cometidas por una persona en estado de embriaguez (fol. 217). Este considera que todo acto cometido en este estado no era pecado, porque no tenía carácter voluntario y eran realmente efecto del pecado pasado de emborracharse.

Los manuales de teología moral del siglo XVIII mostraban un evidente aumento del rigor respecto a la evaluación de la gravedad de los pecados de la lengua. Recordemos que el catolicismo sufrió un giro conservador como consecuencia de las críticas hacia las desviaciones laxistas del probabilismo y que los principales manuales de confesores de la época se adaptaron a los decretos condenatorios de Alejandro VII e Inocencio XI.

Francisco Echarri siguió teniendo en cuenta las circunstancias que rodeaban la producción de las blasfemias para dirimir la calidad de este pecado, aunque estimaba que eran de una notable gravedad. Indicó que si se decían sin consideración o advertencia, no se calificaban como pecado mortal, porque no tenían carácter voluntario. En el caso de que se dijese de forma consciente, pero sin expresar realmente una falta de entendimiento de la doctrina cristiana, opinaba que eran un pecado mortal gravísimo. Mientras que si las blasfemias se pronunciaban con “error del entendimiento, y asintiendo voluntariamente a él” eran herejía.<sup>184</sup>

El dominico Francisco Lárraga no admitía ningún atenuante posible para reducir la gravedad de la blasfemia. Este consideraba que siempre que se hiciese con advertencia era un pecado mortal, que no admitía parvedad de materia, porque independientemente de cómo fuese la blasfemia, siempre se hacía una grave injuria a Dios. Además se mostraba severo con aquellos que blasfemaban por costumbre y negaba que los confesores pudiesen dar la absolución en estos casos.<sup>185</sup> Respecto a las maldiciones indicó que debía valorarse la intencionalidad que expresaban, es decir si se deseaba algún mal grave o hacia quién iban dirigidas y también si se realizaron de forma consciente. También señaló la necesidad de valorar la vida del sujeto. No obstante, consideraba que era un pecado de gran gravedad y aconsejaba a los confesores que negasen la absolución a quienes tenían costumbre de maldecir.<sup>186</sup> La costumbre de jurar también fue considerada por Lárraga un pecado mortal debido a que se hacía grave irreverencia a Dios. No obstante, reconoció que debían valorarse las circunstancias para determinar si realmente la persona estaba cometiendo un pecado. Si los juramentos se decían de forma invocativa, es decir con intención de traer a Dios por testigo, eran juramentos y por tanto, pecaban mortalmente quienes tienen la costumbre de jurar de forma frecuente, porque estaban

---

<sup>184</sup> Francisco Echarri (Orden de San Francisco), *Directorio moral...*, fols. 297-298.

<sup>185</sup> Francisco Lárraga (Orden de los dominicos), *Promptuario de la Teología moral*, en Madrid, en la imprenta de D. Manuel Martín, 1780, fol. 471.

<sup>186</sup> *Ibidem*, fol. 473.

expuestos tanto a jurar con mentira como con verdad. Quienes juraban de modo enunciativo, es decir sin ánimo de jurar realmente, no cometían pecado mortal, pero si hacían uso del juramento con impaciencia o furor, en este caso pecaban mortalmente por cegarse de la pasión de la ira.<sup>187</sup> En opinión de este religioso la falta de control sobre las emociones no era una excusa plausible y conminaba a los fieles a que se autocontrolarán.

Marcos Lozano, autor del *Adicionario al Promptuario de Lárraga*, siguió las opiniones del dominico y además añadió en su obra que las blasfemias cometidas en acto de embriaguez eran pecado mortal (a diferencia de lo que defendiera Antonio Diana) porque la persona conocía que esta ocasión le exponía al pecado.<sup>188</sup>

José Faustino Clíquet compartía las tesis de Lárraga acerca de las blasfemias. Este estimaba que era un pecado de extrema gravedad, que no admitía parvedad de materia. Se hizo eco del Concilio Lateranense, que fijó penas muy severas para los blasfemos. Además, consideraba que quienes blasfemaban por costumbre no merecían recibir la absolución hasta que corrigiesen su comportamiento. Las maldiciones también eran pecado mortal, en opinión de Clíquet, aunque juzgaba necesario valorar hacia quién se dirigían y el grado del mal que se deseaba para medir su gravedad. De hecho opinaba que podían ser pecado venial si solo se deseaba un mal leve o eran realizadas de forma inadvertida. Respecto a las maldiciones dichas con cólera, planteó la necesidad de evaluar el carácter de la persona. Si la persona era timorata y no tenía por costumbre maldecir, pero por un arrebató de ira, decía una maldición, esta no tenía mala intención; y, por tanto, no había cometido pecado mortal. Pero si la persona era inconsiderada y tenía por costumbre maldecir, es decir las pronunciaba de forma deliberada; en ese caso, incurría en un grave pecado.

El dominico italiano Daniel Concina, famoso por ser uno de los críticos más destacados del probabilismo, presentó en su obra *Teología cristiana dogmático-moral*, un claro resumen de las posiciones rigoristas que dominaban en el catolicismo como consecuencia del descrédito que sufrieron las opiniones más benignas acerca de las acciones morales. De hecho, evidenciamos que su obra se construyó sobre la crítica a las posiciones laxistas.

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, fol. 447.

<sup>188</sup> Marcos Lozano, *Adicionario al Promptuario de Teología moral del Rmo. Padre Maestro Fr. Francisco Lárraga, de el orden de predicadores, muy útil y provechoso para todos los Confesores, y demás estudiosos, y para los que de confesores se han de exponer*, en Madrid, en la imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, 1737, fols. 173-175.

Dedicó un capítulo a recoger las proposiciones laxas en materia de blasfemia y juramento, a las que evidentemente no se adscribía. Se trata de una serie de opiniones que reducían la importancia de estos pecados en función de diversas circunstancias. Por ejemplo Tomás Tamburini consideraba que las palabras pronunciadas contra Dios en la embriaguez o de forma inadvertida no eran blasfemia. Leandro del Santísimo Sacramento opinaba que las blasfemias cometidas por hábito y costumbre no podían considerarse pecado mortal. Concina también recogió diversas proposiciones de autores que valoraban la intencionalidad para dirimir la gravedad del juramento, reflejo de que se oponía a esta clase de disquisiciones casuistas. Por ejemplo cita al Padre Tomás Tamburini y al Padre Feliz Potestas, que restaban importancia de esta forma a los juramentos:

Juro por Dios, sino quiero invocar a Dios por estas palabras como testigo de mi dicho, es cierto que no lo invocaré, sino es muy materialmente, como un papagayo, que enseñado por su maestro pronunciará las mismas palabras. A la verdad, en Sicilia los hombres plebeyos a cada palabra juran par Dio. ¿Y quién dirá, que estos plebeyos verdaderamente juran, cuando tal vez, ni aun ellos saben qué significa aquel par Dio? Ello parece que por su noción significa por Dios. Finalmente, si es lo tercero, ciertamente no será juramento, porque no invoca a Dios. Porque como abstraiga de la invocación, claramente se ve que no lo invoca.<sup>189</sup>

Daniel Concina rechazó todas estas disquisiciones laxistas y presentó unas opiniones rigoristas acerca del pecado de blasfemia. Afirmó que la blasfemia era el más grave de todos los pecados porque tenía adjunto error de entendimiento y odio de Dios, y también porque se oponía a la fe y la caridad. Además criticó duramente las opiniones introducidas en excusa de aquellos que blasfemaban por costumbre, ya que en estos casos la repetición confirmaba la voluntariedad del pecado. Asimismo Concina resaltó la necesidad de explicar si las blasfemias eran dirigidas contra Dios, los Santos o la Virgen, ya que su gravedad era diferente en función de a quién se dirigían, opinión que compartían tanto autores laxistas como rigoristas, aunque algunos moralistas considerados laxistas no veían necesario que los fieles confesasen a qué ser sagrado habían injuriado.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Daniel Concina (Orden de los dominicos), *Theología christiana dogmático-moral*, tomo I, en Madrid, en la Oficina de Antonio Fernández, 1780, fol. 214.

<sup>190</sup> *Ibidem*, fol. 216.

## *Estrategias de actuación de los confesores*

Desde Santo Tomás de Aquino hasta San Alfonso de Ligorio, las obras morales aconsejaron que los confesores mantuvieran una actitud benevolente hacia los fieles. En una primera instancia el trato con el penitente debía ser agradable, dulce, afectuoso, empático, con el objeto de lograr una conversación sincera con este y evitar que se asustase a la hora de descubrir sus pecados.<sup>191</sup> Se pedía al confesor que ejerciese las labores de padre, médico y juez con el confesado y que contase con unas especiales habilidades psicológicas, que se mostrase cercano al mismo tiempo que examinaba sus faltas y curaba su alma. Esta estrategia general que mandaban seguir los manuales de confesores se acoplaba perfectamente con la pedagogía del miedo expresada en las predicaciones periódicas de los sacerdotes, en los sermones de los misioneros y en los edictos inquisitoriales. La confesión otorgaba el alivio necesario a los cristianos, que tras recibir la absolución, tenían la seguridad de alcanzar la salvación.<sup>192</sup>

Dentro de esta estrategia general, los manuales de confesores recogieron un conjunto de prácticas que los feligreses debían aprender para controlar su lenguaje y adecuarlo a los valores católicos. Diversos autores coincidían en señalar que la forma más eficaz para poner remedio a la costumbre de jurar era lograr el autocontrol del habla. Esta era la medida propuesta por Domingo de Soto, quien destacaba la necesidad de poner atención a la lengua durante varios días:

Y el jurar, ni es placer de la carne, ni avaricia de los ojos, ni ambición de la vida: sino que está apegado en la sobre haz de la lengua. Y por eso, poniendo

---

<sup>191</sup> En las siguientes palabras recogidas por Jaime Corella en el Prefacio de su obra *Práctica del confesionario* (1685) observamos perfectamente el modo de actuar que debían seguir los confesores: "el confesor no debe acoger al penitente con dureza, ni mostrarle un rostro apenado ni hablarle con palabras rigurosas. Dado que el pecador suele estar paralizado por la vergüenza, es preciso que el confesor lo anime como un padre y le sostenga como un pastor. Si el confesor añade el temor y a las reticencias que el penitente arrastra consigo la aspereza de las palabras, la dureza de las actitudes, la rigidez del comportamiento y sí, contra el consejo del Espíritu Santo, aflige el corazón del pobre pecador, evidentemente así lo desanimará a confesar su falta. Ha de ser el confesor afable y benévolo, pronto y caritativo para alzar de su miseria al que ha caído. Debe estar preparado, como lo estuvo el divino Pastor con la oveja descarriada, a cargar sobre sus hombros el peso de las almas. Debe ayudar al penitente mediante sus preguntas a expresar del mejor modo posible sus faltas. Debe aplicarle el dulce remedio de una tierna exhortación. Debe consolarlo si lo ve abrumado bajo el peso de enfermedades muy enormes, no asustarse y así no le asustará. Debe prometerle, por el contrario, la segura esperanza contenida en el inmenso tesoro de la infinita bondad de nuestro misericordioso Señor". Jaime de Corella (Orden de los Capuchinos), *Práctica del confesionario y explicación de las 65 proposiciones condenadas por la santidad Inocencio XI*, Barcelona, en casa de Rafael Figueroa, 1689, Lamentación contra la omisión y poco celo de algunos confesores, s.n. Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 25-36.

<sup>192</sup> Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 37-44.

algún cuidado, como saliva lo podéis escupir de la boca. Lo cual muestra la experiencia en todos aquellos, que de veras proponen dejar esta costumbre. Porque para dejarla, ni es menester trabajo, ni gasto de dinero, ni pérdida de honra, o de las otras cosas en que consiste nuestro contentamiento: sino solamente tener atención por unos pocos días.<sup>193</sup>

Blas de San Rafael también consideraba que la forma de controlar la lengua era poner atención al habla, aunque resaltaba que para conseguir este objetivo podía ser sumamente útil pensar en Dios:

Luego que empieces a sentir los primeros golpes de la injuria, o de otra cosa que te de pena, está advertido de hacerte fuerza para elevar la mente a Dios, considerando su inefable bondad, y el amor que te tiene, con el cual te envía o permite aquella adversidad, porque sufriendola por su majestad, te acercas más a él...<sup>194</sup>

Esta misma estrategia fue implantada por Federico Borromeo cuando ejerció como arzobispo en Milán. A diferencia de su pariente Carlos Borromeo, que utilizó medidas de coerción pública; Federico, imbuido de los valores humanistas, apostaba por sumar a la autoridad del confesor, el autoexamen, el autoconocimiento y el autocontrol personal. Consistía en palabras del arzobispo de Milán en un disciplinamiento militar del alma, es decir el gobierno de las pasiones y los afectos. Este fue el método que propuso para controlar la blasfemia, lenguaje de carácter indecente, en su opinión.<sup>195</sup>

La segunda fórmula que presentaron los teólogos fue el disciplinamiento horizontal: consistía en hacer partícipe a la propia comunidad, y particularmente a la familia del proceso de confesionalización. El esposo tenía las mayores responsabilidades debido a que ejercía un poder casi ilimitado como curador de los miembros de su familia. Su obligación era gobernar su casa con moderación, prudencia y con respeto, pero con firmeza, recurriendo a los castigos físicos si era necesario. La Iglesia post-tridentina legitimaba su labor. También se reconocía esta función en las ordenanzas municipales y Autos de Buen Gobierno, donde incluso se fijaban multas a los padres si los hijos mayores

---

<sup>193</sup> Domingo de Soto, *Tratado...*, fols. 198-200.

<sup>194</sup> Blas de San Rafael (Orden de San Francisco), *Conquista y pelea espiritual del alma con sus desordenadas pasiones*, Sevilla, Andrés Grande, 1636, fol. 22.

<sup>195</sup> Wietse de Boer, *The conquest of the soul...*, pp. 127-150.

de siete años se descomedían en palabras obscenas y heterodoxas, porque se pensaba que eran los responsables de la educación de los hijos. La función de un buen progenitor era encauzar las conductas de sus retoños, transmitirles un modo de vista casto, y en definitiva ser un espejo de buenas costumbres.<sup>196</sup> Domingo de Soto manifestó que los padres debían controlar a sus primogénitos y no permitir que jurasen, pese a que era considerado un signo de entrada en la edad adulta:

Tras esto (que es el segundo vínculo natural) los padres luego que los hijos comenzaren a hablar, les deben teñir como en lana, de esta religión: al revés de cómo algunos lo acostumbran, que en llegando sus hijos a edad, para que parezcan ser ya hombres, les permiten los juramentos.<sup>197</sup>

No obstante opinaba Soto que la principal fuerza disciplinadora en el ámbito familiar era la mujer debido a que carecía del vicio de jurar:

La mujer a su marido (porque este es el primer nudo de la naturaleza) cuando le viere jurar se le acuerde. Porque la mujer (según está dicho) de tal manera ha de ignorar este vicio, que no ha de tener necesidad que nadie se lo acuerde.<sup>198</sup>

Aunque consideraba este fraile dominico que en realidad todos los miembros de la familia debían ser partícipes de este proceso de disciplinamiento, ejerciendo control unos sobre otros: “Y es, pues, el primer remedio, que en cada familia de las puertas a dentro, unos tengan cuidado de otros, y se amonesten”.<sup>199</sup>

Por otra parte, Domingo de Soto extendía la responsabilidad de la educación moral de los criados a los señores de la casa.<sup>200</sup> El dominico aconsejaba las siguientes medidas para imponer la disciplina:

---

<sup>196</sup> Sobre el disciplinamiento horizontal y la corrección fraternal, resulta fundamental la consulta de: Tomas Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social...*, pp. 47-54; John Bossy, “The Counter-Reformation...”, pp. 51-70; Jack Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 166-175 y 249-263.

<sup>197</sup> Domingo de Soto, *Tratado...*, fol. 201.

<sup>198</sup> *Ibidem*, fol. 201.

<sup>199</sup> *Ibidem*, fol. 200.

<sup>200</sup> Sobre la responsabilidad moral de los señores en la formación moral de sus criados, véase: Jean Luis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 183-189.



Que cualquier señor de casa que se sintiere a sí mismo, o a cualquier de sus hijos o criados presos en este vicio, y que siendo amonestados no se corrigen, les quite la comida, el cual daño les será ganancia para su corrección. Esto dice él: empero a quien pareciere duro, quítenle el vino, o si es muchacho castíguenle.<sup>201</sup>

Soto fue mucho más allá e incluso incentivó a los señores que instalasen la autodisciplina sobre sus criados: “el señor de la casa tenga en esto cuidado de sus criados, amonestándolos que unos tengan cuenta con los otros, por manera, que en toda la casa no haya sonido de juramento”<sup>202</sup>; y reclamaba a los amos que enseñasen a sus sirvientes a autoimponerse una amonestación, si injuriaban el nombre de Dios: “y por tanto, aunque no pueda compeler sus criados, débeles persuadir que ellos mismos, de su propia voluntad, se impongan estas penas livianas, que son a sus ánimas saludables, y a Dios por ende gratísimas”.<sup>203</sup>

La red de disciplinamiento debía extenderse al conjunto de la comunidad. Los maestros también tenían la obligación de castigar toda clase de juramentos<sup>204</sup> e incidir en la enseñanza del segundo mandamiento: “conviene a saber, que entre los diez mandamientos encarguen principalmente el segundo: explicando cuan fácilmente, y con cuanto peligro se pega esta pestilencia”.<sup>205</sup>

Daniel Concina, más de cien años después, seguía valorando la importancia del autocontrol y del disciplinamiento horizontal, aunque advertía que en “muchas ocasiones se omite la corrección con el pretexto de prudencia carnal, y bajo el colorido de respetos humanos”.<sup>206</sup> La confesionalización desde abajo propuesta por Soto fue una de las

---

<sup>201</sup> Domingo de Soto, *Tratado...*, fol. 202.

<sup>202</sup> *Ibidem*, fol. 201.

<sup>203</sup> *Ibidem*, fol. 202.

<sup>204</sup> “Primeramente, que en sus escuelas no se oiga juramentos, por liviano que sea, sin castigo, e juntamente entre otras buenas costumbres los instrúan, que como a ponzoña, así por toda la vida aborrezcan los juramentos”. *Ibidem*, fol. 203.

<sup>205</sup> *Ibidem*, fol. 203. Esta serie de medidas apuntadas tenían, según Domingo de Soto, un carácter preservativo. Las autoridades religiosas y políticas tenían la obligación de vigilar, castigar y dirigir sus discursos contra esta práctica. Los sacerdotes debían llevar a cabo una continua labor de vigilancia sobre sus fieles. Los jueces seculares tenían que controlar este vicio con la aplicación de las leyes. Y los predicadores jugaban, en opinión de este fraile dominico, el papel principal: “pero sobre todo habían de perseverar, e instar los predicadores, como ministros del Evangelio, hasta desterrar esta fiera (...) que nunca cesen de vocear contra este bramante león, que con este aullido de juramentos anda rodeado el ható de Jesucristo”. Domingo de Soto, *Tratado...*, fols. 204-205.

<sup>206</sup> Daniel Concina, *Teología moral...*, fol. 217.

herramientas más poderosas para controlar los pecados de la lengua, ya que se hacía partícipe a la propia sociedad de los procesos de disciplinamiento; aunque como destacaba Concina había quienes no participaban de ello, lo que sin duda explica la pervivencia de las palabras descomedidas contra Dios a lo largo de la Edad Moderna, pese a los esfuerzos puestos por la Iglesia y por una parte de la sociedad en su erradicación.

Esta corrección fraterna que defendía Soto como uno de los principales medios para poner remedio a la tan extendida costumbre de jurar entre la población de la Edad Moderna debía tener un carácter secreto. Así lo aconsejaba Bartolomé de Medina. Debía producirse tan solo entre corrector y corregido. Aunque destacaba el fraile dominico que en caso de que el pecador no la admitiese se debía realizar ante uno o dos testigos que supiesen guardar el secreto y con la advertencia al penitente de que si no corregía su pecado se daría cuenta al prelado o al juez. En caso de que el pecado fuera competencia de la Inquisición, no era suficiente con el principio de la corrección fraterna y se debía denunciar ante los ministros del Santo Oficio.<sup>207</sup> Los confesores otorgaron un papel esencial a los propios individuos en el control de los pecados de la lengua y pusieron todo su empeño en la creación de una sociedad vigilante que corrigiese por sí misma a los deslenguados o que diese cuenta de las blasfemias a las autoridades. Para ello se tomaron medidas disciplinarias. El franciscano Enrique de Villalobos recogía en 1637 que quienes oían una blasfemia tenían la obligación de denunciar dentro de tres días; y en caso contrario, incurrían en las mismas penas del blasfemo, según recogía una constitución de Julio III. No obstante, opinaba Villalobos que esto solo era necesario si la blasfemia era pública o no se esperaba corrección del delincuente; en caso contrario, bastaba con la corrección fraterna.<sup>208</sup> Manuel Rodríguez juzgaba que debía negarse la absolución a los fieles que informaban en la confesión de haber oído blasfemar a otra persona hasta que se diera conocimiento a las autoridades competentes:

Deben más notar los confesores, que si alguno se viniere a confesar, y dijere que sabe que uno ha blasfemado, y que han sacado cartas de descomunión, que cualquiera que supiere de algún blasfemo lo diga, no le obligue a

---

<sup>207</sup> Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 133 y ss.

<sup>208</sup> Enrique de Villalobos, *Suma de la Teología moral...*, fol. 18. Juan Machado de Chaves también recogió esta opinión, aunque también resaltó que otros autores no estaban de acuerdo con ella, porque el Concilio Lateranense y la Constitución de Julio III ya no estaba en uso. Véase: Juan Machado Chaves, *Perfecto confesor y cura de almas*, en Barcelona, por Pedro Lacaballería, 1641, fol. 262.

denunciar del, antes que preceda la corrección fraterna, según el tenor del Evangelio. Lo cual han de guardar cuando algún penitente les dijere, que sabe fulano haber dicho una herejía, porque sin que preceda la tal corrección le han de obligar a ir luego a los señores inquisidores a denunciar de él, y no le pueden absolver sin que primero se haga la dicha denunciación, pudiéndose luego cómodamente hacer, porque no lo pudiendo poner en ejecución, basta que lo prometa, dándole orden el confesor como se ha de hacer. Esto es común de todos los teólogos y canonistas, lo cual se ha de entender conforme lo que digo abajo, hablando de la corrección fraterna.<sup>209</sup>

El confesionario se configuraba, a ojos de estos moralistas, como una pieza fundamental para incentivar los mecanismos de autocontrol dentro de la propia sociedad, y jugaba también un papel muy importante como órgano colaborador de la Inquisición. Inoculaba la cultura del pecado en los fieles e incentivaba la colaboración de la sociedad en los procesos de confesionalización.

La cultura del pecado no solo se implantaba por la vía de la coerción (ya sea en el ámbito familiar, en el confesionario o en el jurisdiccional), sino que también incidían los manuales de confesores en la necesidad de llevar a cabo una importante labor persuasiva y pedagógica desde el confesionario. Las maldiciones, las blasfemias o los continuos votos en nombre de Dios eran expresiones del habla muy enraizadas y que los fieles usaban seguramente sin prestar demasiada atención. De ahí que diversos moralistas de la época incidiesen en la necesidad de resaltar la gravedad de este pecado para que los penitentes comprendiesen la grave ofensa que hacían a Dios con sus palabras. Esta es la estrategia de actuación que defendió Bartolomé de Medina:

El confesor cuanto a lo primero, les ha de encarecer y exagerar el pecado grande que cometen en jurar por costumbre, y de la muchedumbre grande de pecados que sobre si acumulan cada día y hora.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Manuel Rodríguez (Orden de San Francisco), *Obras morales en romance*, Tomo I, en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, 1621, fol. 105r.

<sup>210</sup> Esta es la misma estrategia de actuación defendida por Manuel Rodríguez para controlar las maldiciones: “Porque según la verdad, virtualmente la tienen en su mala costumbre, nunca emendada, y así a estas mujeres les deben dar muy buenas penitencias, y reprenderlas por las maldiciones que echan a los hijos que salieron de sus entrañas. Noten más que han de aconsejar a los penitentes que no tomen el diablo en la boca, sino es para escupirlo, y no como algunos hacen que en lugar de saludarle, diciendo: Dios os guarde, Dios os ayude, dicen valgate el diablo, ya ca estas. Reprehendan pues esto los confesores mucho, para que las

Esta importante labor pedagógica era el medio idóneo, según Bartolomé de Medina, para conseguir que los penitentes reformasen su habla:

Pues si el penitente conoce la gravedad de este delito, y ve cuantos pecados de estos ha cometido, que no tienen número por la mala costumbre que tiene de jurar a cada palabra, razón es que busque remedio y medicina para tanto mal, y daño de su alma.<sup>211</sup>

La instrucción educativa de los fieles se combinaba con la amenaza de negar o dilatar la absolución al penitente hasta que enmendase su comportamiento. Se pretendía que el pecador cambiase de vida antes de morir sin haber sido perdonado; ya que, en ese caso, tenía como destino final, el infierno.<sup>212</sup> Fue una estrategia potenciada por Carlos Borromeo, conocido por su carácter rigorista, pero que fue aplicada con mayor o menor dureza en función de si el confesor se identificaba con los postulados más severos o los más benignos. No obstante, otros autores como Azpilcueta y Cayetano iban más allá, y en caso de personas sin propósito de enmienda, ni de arrepentimiento, apostaban por la excomunión.<sup>213</sup> En cambio, probabilistas como el jesuita Francisco de Rávago reclamaron que la dilación de la absolución se utilizase con prudencia e incluso aconsejaba absolver al penitente dos o tres veces antes de imponer unas condiciones más duras.<sup>214</sup> Mientras que moralistas más rigurosos que no valoraban las disquisiciones casuistas como Enrique de Villalobos se remitían simplemente a lo dispuesto en el Concilio Lateranense: negar la absolución a quien tiene costumbre de blasfemar, y ha hecho propósito de enmienda, pero no ha llegado a reformarse.<sup>215</sup>

---

palabras del Cristiano sean de hombre Cristiano hijo de Cristo, el cual echándole maldiciones no maldecía”. Manuel Rodríguez, *Suma de casos...*, fol. 592.

<sup>211</sup> Bartolomé de Medina, *Breve instrucción...*, fols. 83-84.

<sup>212</sup> El franciscano Juan de Dueñas advertía que no se debía ser ligero a la hora de absolver, ya que podía traer malas consecuencias: “Porque cuando ven que así ligera y fácilmente son absueltos, muy de ligero tornan a las culpas y pecados antepasados”. Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 228.

<sup>213</sup> Véase: Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros...*, p. 278. Véase también: Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 71-80. John Bossy, “The Counter-Reformation...”, pp. 51-70 (p. 64). Wietse de Boer, que ha estudiado en profundidad la figura de Carlos Borromeo y su actuación en Milán, ha cuestionado la eficacia de la práctica de la dilación de la absolución, porque señala que no podía ser pospuesta indefinidamente; y por tanto, esto suponía una cortapisa al poder de la Iglesia. Véase: Wietse de Boer, *The conquest of the soul...* p. 329.

<sup>214</sup> Francisco Luis Rico Callado, “La polémica sobre el probabilismo y los desencuentros sobre su uso en la Compañía de Jesús a través del estudio de dos autores: Pedro de Calatayud (1689-1773) y Jerónimo Dutari (1671-1717)”, *Cuadernos dieciochistas*, n.º. 17, 2016, pp. 297-328 (p. 303).

<sup>215</sup> Enrique de Villalobos, *Suma de Teología moral...*, fol. 18.

Por otra parte, los autores identificados con el casuismo reconocían la validez de la dilación para atajar la costumbre de jurar y blasfemar, aunque indicaban que en ciertas situaciones sí se podía conceder la absolución. Bartolomé de Medina pensaba que se debían aconsejar diversos remedios a aquellos que tenían costumbre de jurar, y habían hecho propósito de enmienda, sin éxito. Aunque señalaba que:

si dos o tres veces ha confesado este pecado, y muestra gran dolor de él y está aparejado para poner cualquier remedio, mi parecer es que debe ser absuelto, porque este pecado está más en la lengua que en el corazón, y así fácilmente se remedia si hay mediana atención.<sup>216</sup>

Manuel Rodríguez, también autor vinculado con posiciones probabilistas, recogió algunos casos en los que podía obviarse la práctica de dilatar la absolución: “empero si teniendo esta costumbre anda siempre sobre aviso, por no jurar mentira, porque sabe ser pecado mortal, aunque no se haya emendado de ella no se le debe por ello negar la absolución, pues ya evita el mortal peligro, por el cual se le niega la absolución, así lo tiene fray Luis López diciendo ser este parecer del padre fray Juan de la Peña, su maestro”.<sup>217</sup> En el siglo XVIII se abandonaron estas disquisiciones casuistas y se recuperó plenamente la práctica de la dilación de la absolución, tal como la concibió Carlos Borromeo. Se negaría la absolución a todo aquel que no mostrase un propósito firme de no volver a pecar.<sup>218</sup>

En el período que transcurría entre la negación de la absolución y la próxima confesión, los confesores aconsejaban a los penitentes la realización de una serie de actos piadosos, con el objeto de lograr su reforma. Bartolomé de Medina alentaba a sus penitentes que durante varios días se encomendasen a Dios y al mismo tiempo se aplicasen varios remedios: “que cuando jurare de una limosna, haga una cruz en el corazón, sea cofrade de los juramentos, y con propósito de hacer lo que allí se le manda, o traer alguna señal

---

<sup>216</sup> Bartolomé de Medina, *Breve instrucción...*, fols. 83-84.

<sup>217</sup> Manuel Rodríguez, *Suma de casos...*, fol. 532.

<sup>218</sup> Sobre la divergencia de opiniones existentes acerca de la forma de manejar la “dilación de la absolución”, se pueden consultar diversos artículos de Francisco Luis Rico Callado, en los cuales refleja esta realidad, en relación con los misioneros, especialmente los jesuitas: Francisco L. Rico Callado, “La práctica de la confesión...”, pp. 319-322; Francisco L. Rico Callado, “La polémica sobre el probabilismo...” pp. 311-313 y pp. 318-321; Francisco L. Rico Callado, “El problema de la absolución en la España de los siglos XVII-XVIII. El caso de los jesuitas” en José Martínez Millán et al. (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, vol. II, pp. 1149-1171 (pp. 1555 y 1161).

exterior para memoria de esto”.<sup>219</sup> Vicente Ferrer apostaba por medios más duros tales como “decir infaliblemente una Ave María, o morderse la lengua, o besar tierra (si se pudiere) o darse un pellizco cada vez que arrebatados, prorrumpieren en sus actos”. Además aconsejaba que “los que tienen vicio de echar votos y juros, sin afirmar, ni negar, diciendo voto a Dios, juro a Cristo, por Dios (como hacen los carreteros, y gentes del campo) son muy reprehensibles, pues aunque dichas palabras no son perjuros, ni blasfemias, disponen a perjurar y blasfemar”.<sup>220</sup>

Algunos moralistas de la época iban mucho más allá y no se contentaban con aconsejar diversos remedios de índole personal a los penitentes para acabar con las desviaciones de la lengua y persuadían a estos de las ocasiones en que podían incurrir en tales pecados. Blas de San Rafael lo expresó perfectamente: “El modo de prevenirlas es, que mirando tu estado, y condición considera también las personas, y lugares, donde, y con quien tratares, y de aquí podrás fácilmente conjeturar lo que te podría suceder (...)”.<sup>221</sup> Esta prevención fue adoptada principalmente por los autores rigoristas en el siglo XVIII, quienes confiaban en menor medida en las capacidades de los fieles para vencer las ocasiones próximas al pecado, y apostaban por reducir la libertad de los posibles pecadores si de esta forma se conseguían unas formas de comportamiento acordes a la moral católica.<sup>222</sup> El dominico Vicente Ferrer, claramente identificado con la línea rigorista, detallaba en su *Suma moral* las ocasiones de las que debían huir aquellos que buscaban atajar el vicio de blasfemar:

Los remedios específicos para evitar las blasfemias, y desarraigar su costumbre son refrenar la ira, evitar contiendas, huir de la casa del juego como del infierno, y si se jugare en casas decentes, sea el juego moderado, y de leve interés; considerar la enormidad de este crimen, propio de la protervia infernal

---

<sup>219</sup> Bartolomé de Medina, *Breve instrucción...*, fol. 83-84. Esta misma opinión es recogida por Manuel Rodríguez, que copia a Bartolomé de Medina: Manuel Rodríguez, *Suma de casos...*, fol. 532.

<sup>220</sup> Vicente Ferrer (Orden de Santo Domingo), *Suma moral para examen de curas y confesores en que a la luz del sol de las escuelas de Santo Tomás se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad, y rigor, y se manifiesta el apreciable medio, y camino real de la verdad. Segunda Edición*, en Venecia, por Joseph Thomas Lucas, impresor del Ilustrísimo Obispo por Inquisidor General, en la Plaza de la Olivera, 1754, fol. 335.

<sup>221</sup> Blas de San Rafael, *Conquista y pelea espiritual...*, fol. 22.

<sup>222</sup> Una introducción al debate sobre este tema en: Jean Delumeau, *La confesión...*, pp. 81-95 y Francisco L. Rico Callado, “La polémica sobre el probabilismo...”, pp. 301-321. Aunque hemos reseñado que los moralistas rigoristas del siglo XVIII pusieron su empeño no solo en controlar el pecado, sino también las ocasiones en las que podía producirse. Carlos Borromeo ya destacó en el siglo XVI la necesidad de evitar las situaciones que llevaban al pecado. Véase: Wietse de Boer, *The conquest of the soul...*, p. 67 y ss.

de condenados conformándose en cualquier adversidad con la voluntad de Dios. Detestar muchas veces de todo corazón todos los modos, y fórmulas de blasfemar. Darse a la contemplación de lo eterno. Y todo cristiano debe no solo evitar este enorme delito sino abominarle del todo, corrigiendo a los blasfemos cuando, y cuanto puedan.<sup>223</sup>

Si se concedía la absolución al pecador, se debía aplicar a este una penitencia acorde a la gravedad de la transgresión cometida. Por ende, como los moralistas atribuyeron una mayor o menor gravedad al pecado en función de su propio posicionamiento ideológico, las penitencias divergieron en función del autor que consultemos. Por ejemplo el Doctor Navarro argumentaba que la absolución solo podía darse a los blasfemos imponiendo una rigurosa penitencia. Mientras que Armila y Azor consideraban que bastaba que el confesor reflejase la gravedad y malicia del pecado de blasfemias y absolver al penitente con una saludable penitencia.<sup>224</sup> Antonio Diana reconoció que los blasfemos habían sido corregidos tradicionalmente con graves castigos, aunque señaló que si una persona “con gran cólera, u otra vehemente pasión dos o tres veces blasfemara, y sosegada la pasión diera muestras de dolor, debiera ser castigado con penitencias saludables, atendiendo al lugar, persona y la blasfemia”.<sup>225</sup>

En definitiva, hemos podido observar que la actuación de los confesores estuvo orientada por el posicionamiento ideológico al que se adscribieron. Los más rigoristas confiaban en menor medida en la capacidad de los fieles para alcanzar unos comportamientos acordes a la moral católica y optaban normalmente por medidas severas. En cambio, los moralistas más benignos mostraban una mayor confianza en las personas y consideraban que la vía del rigor no siempre era la más idónea porque se podía alejar a los fieles de la Iglesia y se prefería, por tanto, el camino de la persuasión, el tacto y la comprensión hacia las más variadas situaciones de la vida cotidiana.

### ***A modo de conclusión***

La labor de párrocos y misioneros fue fundamental en el disciplinamiento del lenguaje blasfemo. Antes del Concilio de Trento ya se llevaron a cabo algunas iniciativas tendentes

---

<sup>223</sup> Vicente Ferrer, *Suma moral...*, fols. 412-413.

<sup>224</sup> Juan Machado Chaves, *Perfecto confesor...*, fols. 264-265.

<sup>225</sup> Antonio Diana, *Suma diana...*, fol. 430.

a la reforma de las costumbres heterodoxas de la población, sobre todo la publicación de catecismos orientados a la formación del pueblo, la creación de escuelas de doctrinos, la publicación de obras que enseñaban cómo desterrar los juramentos del habla cotidiana o la realización de las primeras misiones, aunque circunscritas principalmente al ámbito urbano. Después de la celebración del Concilio de Trento, el programa de confesionalización de la población tendrá un carácter mucho más homogéneo y centralizado debido a su enérgica promoción por parte del Estado y la Iglesia.

Los predicadores van a llevar a cabo misiones de interior en el ámbito rural con el propósito de difundir la pastoral tridentina e inocular una cultura del pecado en los fieles. Los misioneros pretendían que los cristianos de la época fuesen conscientes de sus conductas heterodoxas y del peligro que corrían, sino reformaban sus costumbres, entre ellas su mala lengua. De esta manera, los preparaban para su visita al confesionario, donde conseguían el alivio necesario, si se arrepentían de sus pecados. Además, los predicadores de las órdenes religiosas implicaron a las comunidades en la vigilancia y erradicación de los pecados de la lengua. Enseñaron diversas técnicas para el autocontrol, promovieron el disciplinamiento horizontal y difundieron las Cofradías del Nombre de Jesús. También tuvo una notable relevancia la literatura de cordel (por su carácter popular), en la que se difundieron historias moralizantes, orientadas a causar impacto en las conciencias de los fieles.

El instrumento de adoctrinamiento más poderoso fue realmente la confesión. Paulatinamente fue imponiéndose su práctica frecuente de la mano de los párrocos locales y se configuró en una poderosa herramienta de dominación y control, por su capacidad de gobierno sobre las conciencias. Este dispositivo se adaptó a las corrientes morales dominantes en cada etapa histórica. Evolucionó del casuismo al laxismo, para finalmente imponerse una corriente más rigorista. Aunque sobre todo hay que destacar la relación personal que se entabló entre sacerdotes y fieles. Desde la cercanía del confesionario, los párrocos (además de inspeccionar y reformar las conciencias de sus parroquianos) enseñaban a sus vecinos técnicas de autocontrol, fórmulas para prevenir las ocasiones que llevaban a blasfemar y promovían el disciplinamiento horizontal, configurándose en una potente herramienta para el disciplinamiento de la lengua. Valoraremos la influencia real de todos estos instrumentos de adoctrinamiento en las reflexiones finales de este bloque.



## REFLEXIONES FINALES BLOQUE II

La blasfemia, en su condición de delito *mixtifori*, fue juzgada por diversas jurisdicciones. Es necesario valorar, por ello, cuál fue el nivel represivo de las distintas instituciones jurídicas del Antiguo Régimen. La mayoría de los archivos reales han perdido gran parte de su documentación a consecuencia de los avatares de la Historia, por tanto no podemos realmente plantear un estado de la cuestión en profundidad. No obstante, podemos llegar a unas mínimas conclusiones a partir de ciertos indicios. En primer lugar, hay que tener en cuenta que las condenas que establecían las leyes de la Corona de Castilla, de la Corona de Aragón y del Reino de Navarra eran muy similares. Estaban graduadas en función de la gravedad del delito y del nivel de reincidencia, se fijaban desde multas pecuniarias a castigos físicos ejemplarizantes como enclavar la lengua o penas más duras como el destierro, el envío a galeras o a los presidios de la monarquía para cumplir trabajos forzados. Eran unas sanciones severas, pero parece que no se llevaron a la práctica con asiduidad. El número de causas por blasfemia atendidas por la Chancillería de Valladolid fue muy reducido, en comparación al resto de delitos juzgados. Respecto a los otros archivos reales no podemos aportar datos porque no han conservado la mayoría de los pleitos. La misma conclusión podemos ofrecer respecto a las justicias locales. Sus ordenamientos jurídicos persiguieron las prácticas transgresoras del habla, pero la mayoría de los archivos locales han perdido la documentación judicial. No obstante, algunos investigadores como Martí Gelabertó, en base a ciertos indicios, han concluido que las autoridades locales carecían de tiempo para atender al elevado número de malhablados y posiblemente optaron por mostrarse tolerantes hacia las palabras irreverentes, siempre y cuando no se sobrepasasen ciertos límites.<sup>1</sup>

Las leyes eclesiásticas eran muy similares y disponían igualmente sanciones graduadas a la gravedad del delito. Los blasfemos que habían cometido su acto sin advertencia y sin causar demasiado escándalo normalmente eran castigados con multas pecuniarias y escarmientos como la exposición pública en una celebración religiosa para servir de ejemplo a potenciales pecadores. En cambio, a aquellos que se mostraban reincidentes y provocaban inquietud en su comunidad por su libertinaje y desenfreno verbal se les reservaban condenas más duras como los azotes o el envío a galeras. No obstante, las evidencias documentales apuntan que los tribunales episcopales no solían aplicar estas

---

<sup>1</sup> Martí Gelabertó, “Legislación y justicia...”, pp. 549-550.

penas. Muchos archivos diocesanos han perdido gran parte de su documentación y otros tienen limitado el acceso a los investigadores debido a su titularidad privada, mientras que aquellos que conservan pleitos criminales, como el Archivo Diocesano de Zaragoza o el de Barcelona, juzgaron una cantidad muy reducida de causas por el delito de blasfemia. En las Constituciones sinodales de las diferentes diócesis castellanas y aragonesas se recogieron instrucciones para la realización de visitas pastorales y se mandaba a los funcionarios episcopales que castigasen los pecados públicos. En la práctica, los visitadores solían carecer de tiempo para completar esta labor y se limitaron a fiscalizar la economía de las parroquias. La situación descrita posiblemente obedecía a que los provisos diocesanos desviaron los casos de blasfemia más escandalosos y contumaces a la Inquisición; mientras que las blasfemias simples, atribuidas a la ignorancia o la costumbre, se intentaron controlar, no a través del castigo, sino por medio de una labor pedagógica y persuasiva, llevada a cabo con sermones, pláticas doctrinales o la confesión, intensificado en el marco de la reforma católica.

La única institución que dedicó tiempo y esfuerzos de forma importante a la persecución y penalización de los delitos del habla fue el Santo Oficio de la Inquisición. Aunque los ritmos represivos de esta entidad judicial fueron diferentes según el período histórico que analicemos y el territorio. Las relaciones de causas examinadas por Henningsen y Contreras revelan que el tribunal de la fe invirtió mayores energías en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, y particularmente entre 1540 y 1595, período que coincide con la máxima ofensiva contrarreformista durante el reinado de Felipe II. Además las estadísticas reflejan que se persiguió de forma mayoritaria las faltas morales de los cristianos viejos, y particularmente las blasfemias y las proposiciones heréticas o malsonantes. Posteriormente, en el siglo XVII, el Santo Oficio entró en una fase distinta, más asociada a los intereses de la Iglesia y la Monarquía. Los inventarios del número de causas juzgadas reflejan una reducción significativa respecto al período anterior, aunque en términos relativos la persecución de la blasfemia se mantuvo estable en los territorios de la Secretaría de Aragón y disminuyó casi un 50% en los de la Secretaría de Castilla. La Inquisición se burocratizó, perdió su afán de vigilancia e implantación de la ortodoxia y dio juego a las medidas pedagógicas de la Iglesia tridentina. Los inquisidores ya no realizaban visitas al ámbito rural para cazar las heterodoxias populares de los cristianos viejos. Los ministros del Santo Oficio buscaban afianzar sus privilegios y consolidar su posición en las estructuras de los grupos de poder locales. Al mismo tiempo, en el siglo

XVII se relajó el nivel de vigilancia asfixiante del período anterior, se permitieron negocios con extranjeros, se suavizaron los controles en los puertos, etc. En los siglos XVIII y XIX la actividad procesal del Santo Oficio continuó en descenso, aunque se advierte un ligero repunte represivo en el cambio de siglo debido a la persecución sobre las expresiones que reflejaban una contaminación de las ideas ilustradas y revolucionarias francesas. La tónica general desde la segunda mitad del siglo XVII fue un acusado descenso de la actividad inquisitorial, aunque si tenemos tan solo en cuenta la represión sobre las blasfemias y las proposiciones desde un punto de vista porcentual en relación al resto de delitos juzgados, comprobamos que estas transgresiones siguieron ocupando una significativa parte de la labor procesal del Santo Oficio.

La historiografía no ha llegado a conclusiones certeras acerca de la influencia que ejerció la represión inquisitorial sobre la población y generalmente los historiadores han ofrecido hipótesis provisionales y de carácter indicial, sujetas a la realización de posteriores estudios que las confirmen. Jaime Contreras se plantea si el significativo descenso de las heterodoxias populares en las estadísticas inquisitoriales a partir de la segunda mitad del setecientos no puede deberse a la reevangelización del pueblo y al éxito de la campaña confesionalizadora llevada a cabo por los inquisidores durante el período de mayor dureza represiva (segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII). Aunque reconoce que no puede certificar esta tesis (en su opinión, debe ser abordada por investigaciones de ámbito regional), afirma que el Santo Oficio instaló el virus del miedo y el temor entre la población y convirtió prácticamente a todos los individuos en censores de sí mismos.<sup>2</sup> Otros, como H. Kamen o N. Griffiths, sostienen que la represión inquisitorial tuvo repercusión sobre las costumbres religiosas del pueblo, pero posiblemente los cambios fueron superficiales o no se correspondieron necesariamente con los objetivos disciplinadores de esta institución. Opinan que algunos fieles posiblemente no compartían o rechazaban algunos dogmas católicos, pero un porcentaje importante no expresaban de forma pública sus verdaderas opiniones o pensamientos porque conocían que se exponían a un castigo. En resumen, consideran que los actos y conductas heterodoxas tenían un grado de extensión en la sociedad superior al que puede deducirse del estudio de las fuentes inquisitoriales porque posiblemente muchos sujetos optaron por la disimulación

---

<sup>2</sup> Véase: Jaime Contreras, “Estructura de la actividad procesal...”, pp. 610-611.

y por ser más circunspectos en la exposición pública de sus faltas morales debido a la represión ejercida por los inquisidores.<sup>3</sup>

Otros autores han relacionado el descenso de la actividad procesal del Santo Oficio a partir de la segunda mitad del siglo XVII con una promoción del proceso de secularización desde el ámbito político. Esta es la tesis que defiende el investigador mexicano Javier Villa-Flores en su estudio sobre la blasfemia en el México colonial. En el continente europeo, concretamente en la protestante Zurich o la católica Lucerna, se produjo una importante disminución en la persecución de las palabras erróneas o malsonantes acerca de la religión en el último tercio del XVII y también se ha imputado a un avance del proceso de secularización. Esta hipótesis debe ponerse en cuestionamiento en el ámbito hispanoamericano. La disminución de la actividad inquisitorial no significó la paralización del proceso de confesionalización. Este siguió adelante de la mano de otros agentes como párrocos locales, misioneros o la propia población a partir del control social horizontal. De hecho, diversos estudios realizados acerca de la religiosidad popular en la España del siglo XVIII han puesto de manifiesto que esta gozaba de una notable vitalidad y que incluso las devociones populares estaban más afianzadas que en siglos anteriores. Esto se reflejaba incluso en el lenguaje blasfemo, tal como veremos en el capítulo 7 de esta tesis doctoral, ya que en el siglo XVIII se produjo un repunte de las invectivas dirigidas contra los seres y los símbolos sagrados más importantes en la pastoral tridentina. Realmente, el proceso de secularización no se inició hasta el final de la Edad Moderna (y sobre todo asociado a los sectores ilustrados del gobierno) y tuvo un desarrollo sujeto a avances, interrupciones y retrocesos durante la Edad Contemporánea.

Todas estas hipótesis tienden a sobreestimar la importancia del Santo Oficio en la evolución experimentada por la sociedad. Los ritmos represivos de la Inquisición no tienen porqué reflejar necesariamente la evolución experimentada por la religiosidad popular, posiblemente la dinámica procesal del tribunal de la fe obedecía principalmente a las diferentes coyunturas políticas de cada momento.<sup>4</sup> Por otra parte, la disminución de

---

<sup>3</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, p. 230 y ss, p. 402 y ss.; Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley...*, p. 131 y ss.; Nicholas Griffiths, "Popular Religious Scepticism...", p. 117 y ss.

<sup>4</sup> Recordemos, como hemos puesto de manifiesto en el bloque II, que el período de máxima represión inquisitorial sobre los delitos del habla coincidió con el reinado de Felipe II. El afán por controlar las ideas y las opiniones heterodoxas, en el contexto de reafirmación de los postulados contrarreformistas ante una Europa ensangrentada por las guerras de religión, explica el notable número de causas incoadas por los delitos de blasfemias y proposiciones. El posterior relajamiento de la Inquisición debe vincularse a la

la actividad procesal no puede imputarse al avance del proceso de secularización porque la confesionalización de la población continuó a través de otros agentes como los párrocos, los misioneros o la propia población a través del control social horizontal. Los instrumentos de adoctrinamiento aplicados por estos agentes han sido tradicionalmente infravalorados y se ha tendido a resaltar el poder represivo del Santo Oficio en la eliminación de las faltas morales de los cristianos viejos, pero investigaciones recientes como las de Martí Gelabertó o Federico Palomo sugieren que las técnicas pedagógicas de predicadores y sacerdotes o el control social horizontal que promovieron entre la población tuvieron un mayor efecto.

El historiador Federico Palomo ha resaltado que las técnicas de persuasión pedagógica utilizadas por los misioneros constituían una forma más sutil de dominación; y además, unos medios mucho más eficaces para dar respuesta a los objetivos de corrección y orientación de las conductas perseguidas por la Iglesia Católica que los instrumentos represivos empleados por instituciones jurídicas como la Inquisición.<sup>5</sup> De hecho, los predicadores suelen insistir en el rotundo éxito que tenían sus campañas misioneras en la erradicación de blasfemias y juramentos en cada uno de los pueblos que visitaban, tal como hemos indicado en las páginas dedicadas al análisis de la misión barroca.

Pero tenemos que plantearnos si los instrumentos empleados en las misiones religiosas fueron realmente tan eficaces en el asentamiento de la moral católica. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la labor de los predicadores de las órdenes religiosas tenía lugar durante una duración de tiempo determinada (normalmente una semana), en la que no era posible una formación profunda de la población. Como ha indicado Francisco Rico, la influencia de las misiones era muy limitada y se reducía a causar una profunda impresión inicial más que a conseguir una verdadera catequización. Además, según relatan algunos misioneros las concepciones supersticiosas previas de la población tampoco facilitaban el desarrollo de los actos litúrgicos, sobre todo cuando predicaban ciertos sermones como los del Juicio Final o el Infierno, en los que solían incluir *exemplas* morales particularmente aterradores. A menudo, se producían actos de histeria colectiva,

---

conformidad de los monarcas castellano-aragoneses con el nuevo status quo en Europa, más por la imposibilidad de extender el catolicismo a los países en los que triunfó la Reforma, que a una verdadera aceptación. El repunte represivo sobre las proposiciones en el cambio de siglo (del siglo XVIII al XIX) vuelve a poder de manifiesto que la actividad procesal del Santo Oficio estaba vinculada a las coyunturas políticas, porque recordemos que se debió principalmente al miedo a la extensión de las ideas revolucionarias.

<sup>5</sup> Federico Palomo, "Limosnas impresas...", pp. 239-265.

que imposibilitaban completar con éxito la misión.<sup>6</sup> También ocurría que, en ciertas ocasiones, los predicadores no contaban con el apoyo de la población visitada o de las autoridades del lugar. En estos casos resultaba prácticamente imposible que consiguieran completar sus objetivos misionales, porque recordemos que, debido a la corta duración de las misiones, resultaba fundamental la colaboración social.<sup>7</sup> También debemos plantearnos hasta qué punto era útil el sacramento de la confesión durante el corto período de duración de la misión. Recordemos que durante la misión solían predicarse cada día un sermón y explicarse una doctrina sobre una temática determinada, siendo también común la celebración de actos colectivos de penitencia como las procesiones, mientras que se reservaba el último día a la celebración de confesiones. En un solo día tenía que atenderse a toda la población de la localidad, e incluso a personas que habían acudido de los pueblos de alrededor, siendo por tanto limitado el tiempo que podía dedicarse a cada uno de los fieles.

Indudablemente las técnicas de dominación psicológica y cultural utilizadas por las órdenes religiosas en sus misiones eran de una notable modernidad, de hecho han estado presentes en los estados totalitarios del siglo XX y se siguen empleando en las democracias actuales, pero debemos preguntarnos si tenían suficiente capacidad para extender y hacer arraigar su mensaje. Su éxito posiblemente dependió de que los párrocos locales afianzasen en las celebraciones litúrgicas dominicales los conocimientos previamente impartidos por los misioneros; y sobre todo con la práctica de la confesión frecuente. También debió resultar clave el papel jugado por los propios individuos a partir del control social horizontal. Si el mensaje tridentino era asumido por ciertos sectores de la población, se podían transformar en agentes de confesionalización que velasen por el respeto a la moral católica.

Ciertamente el sacramento de la penitencia era una herramienta sumamente poderosa. Obligaba a los fieles a realizar una introspección personal y a conocerse mejor a sí mismos para detectar los posibles pecados cometidos. Exigía la práctica de una reflexión íntima que facilitaba el afianzamiento de los conocimientos religiosos, ya que era necesaria su comprensión para descubrir las faltas morales propias. Aunque la difusión y afianzamiento de la confesión fue lenta y progresiva. Inicialmente muchos párrocos no

---

<sup>6</sup> BNE, ms. 4503, v. 1. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Noticias de ejercicios...*, fols. 48 v. y 105 r.

<sup>7</sup> Pedro de Calatayud, *Noticias de mis misiones...*, fol. 123 r.

contaban con los conocimientos religiosos ni psicológicos adecuados para entrevistarse con sus parroquianos.<sup>8</sup> Ni tampoco algunos estaban de acuerdo con los instrumentos de dominación que trataba de imponer la Iglesia católica e incluso, en ciertas ocasiones, se ponían del lado del pueblo y les pedían que los rechazasen. Como advierte Martí Gelabertó la cercanía de los párrocos con la población favorecía que, a veces, prefiriesen fomentar una buena convivencia y se mostraban particularmente benignos con las transgresiones confesadas por sus vecinos.<sup>9</sup> Por otra parte, no todos los fieles confiaban en unos sacerdotes, que no siempre actuaban de acuerdo a los valores católicos y que solían participar de diversiones profanas como el alcohol o el juego. Aunque debemos reconocer que la significativa mejora en la formación del clero y la preocupación por aumentar la dignidad de los eclesiásticos a partir del Concilio de Trento tuvo que tener efectos positivos en la difusión e implantación de la religiosidad tridentina. Los resultados debieron ser más perceptibles en el siglo XVIII, momento en el que la instrucción religiosa de sacerdotes y fieles había mejorado de forma importante, las técnicas de dominación psicológica de los párrocos estaban más depuradas, predominaban unos métodos mucho más rigurosos y se expandieron instrumentos para la autoformación de los sujetos. La mejora en la alfabetización de la población y la difusión de pequeños opúsculos para la realización de autoexámenes de conciencia posiblemente facilitó que la gente común acudiese al confesionario con el adiestramiento necesario para realizar una provechosa confesión.

El afianzamiento de los individuos particulares como agentes de confesionalización también debió ser clave en el asentamiento de los valores contrarreformistas en la sociedad. El control social horizontal cumplía un papel fundamental en la vigilancia y la corrección de los delitos de palabra. Sin la colaboración social, resultaba prácticamente

---

<sup>8</sup> En ocasiones tampoco contaban de los medios materiales para cumplir con su labor de acuerdo a los directrices del Concilio de Trento, especialmente en el ámbito rural. Martí Gelabertó cita el caso de una parroquia de Sant Pere Màrtir de les Caldes, que utilizaba el ritual diocesano de Urgel del año 1536. El libro litúrgico fue adquirido en 1608, y se conoce que seguía utilizándose en 1613. Es bastante sorprendente que un ritual de 72 años de antigüedad marcará los destinos religiosos de una comunidad, a pesar de que los nuevos textos ceremoniales confeccionados tras el Concilio de Trento, estaban plenamente operativos. Casos como este revelan como la ausencia de recursos materiales y económicos podía determinar el destino religioso de los parroquianos. Véase: Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, pp. 72-73.

<sup>9</sup> Se han documentado casos de párrocos que aconsejaban a sus vecinos la práctica de la disimulación con motivo de la visita de un inquisidor a un pueblo del ámbito rural. Citamos, a título de ejemplo, el caso del siguiente clérigo gallego que aconsejaba un absoluto mutismo a sus parroquianos: “tengamos mañana ojo, decía, que el Inquisidor visitando por el reino ha de venir acá. Por amor de Dios, no os descubráis los unos a los otros ni os metáis en cosas tocantes al Santo Oficio”. AHN, *Inquisición*, legajo 1298, nº. 6, fol. 7r.-v. Citado en: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 683.

imposible la eliminación de blasfemias, maldiciones y juramentos. Los propios manuales de confesores y sumas de casos de conciencia insistían a los sacerdotes que debían enseñar a sus feligreses técnicas de autocontrol del habla y estrategias de vigilancia sobre el lenguaje de las personas más cercanas, especialmente miembros de la familia o criados. Los misioneros trataron de convertir a las personas en auténticos agentes de control de las palabras erróneas, malsonantes y heréticas. Instruyeron a los niños para que reprendieran a los blasfemos y les obligasen a hacer actos devocionales que simbolizasen el respeto a la moral católica (por ejemplo, instar a una persona a besar el suelo cuando injuriaba el nombre de Dios). Estas mismas enseñanzas se extendieron entre la población adulta. Además los párrocos y los predicadores trataron de instaurar una red de vigilancia social que reprendiese cualquier palabra escandalosa o irreverente hacia los dogmas católicos, y que pusiera en conocimiento de las autoridades judiciales las expresiones de carácter herético. En sus pláticas morales enseñaron a la población cuáles eran los delitos de palabra, cuando debían ser reprendidos a través de la corrección fraterna y cuando tenían que ser delatados ante las instituciones represoras. El notable número de autodelaciones ante las autoridades inquisitoriales es un reflejo del éxito de estas medidas entre parte de la población.

En el proceso de instauración de esta “sociedad disciplinaria” resultó fundamental la formación religiosa de la población. Las personas debían contar con unos conocimientos básicos para conocer cuáles eran los dogmas principales del catolicismo y así poder reprender o denunciar las palabras erróneas. En este sentido, los misioneros fomentaron el aprendizaje del catecismo en las escuelas de doctrinos, así como diversas coplas y canciones devotas que desterrasen las injurias a Dios, medida que también extendieron a los grupos más rudos e iletrados de la población. Pensaban que las enseñanzas recibidas en la primera infancia eran fundamentales y que eran claves para formar individuos piadosos que hiciesen respetar los valores católicos. Tampoco olvidaron a los más iletrados, porque consideraban que ciertas enseñanzas básicas como las coplas devotas podían ser cantadas en sus horas de trabajo por los rústicos y así afianzar y extender estos conocimientos en su vida cotidiana.

Las Cofradías del Nombre de Jesús tuvieron un importante papel en la instauración del control social horizontal. Estas congregaciones de laicos, instaladas en múltiples ciudades y pueblos, debieron convertirse en unos importantes instrumentos de disciplinamiento de



las blasfemias porque sus miembros realizaban asiduamente actos devocionales públicos y porque tenían la obligación de garantizar que el nombre de Dios no se injuriaba en su entorno más cercano. Aunque eran fundadas principalmente por iniciativa de los predicadores en el contexto de sus andanzas misionales y solían contar con el apoyo de las élites y los sacerdotes del lugar, estas cofradías aunaban a una parte de la población de los pueblos y ciudades en la tarea del disciplinamiento de la lengua. Por tanto, debieron ser un instrumento de suma importancia en la instauración de una red de vigilancia que regulase y controlase el habla.

Tampoco debemos olvidar el papel jugado por la literatura de gran difusión como los pliegos de cordel a través de la cual se divulgaron historias ejemplarizantes para conseguir el adoctrinamiento de la población. Estas pequeñas narraciones, a menudo infravaloradas, eran cantadas por ciegos o leídas en voz alta en las casas particulares, lo que garantizaba una importante transmisión a nivel popular por la vía de la oralidad.

Es evidente que los instrumentos de persuasión pedagógica se fueron consolidando a través de los siglos de la Edad Moderna. El relajamiento de la represión inquisitorial sobre las faltas morales de los cristianos viejos a partir de la segunda mitad del siglo XVII posiblemente lo favoreció. Misioneros y sobre todo párrocos ocuparon a partir de ese momento el papel que inicialmente habían ejercido los inquisidores.<sup>10</sup> Se fueron afianzando como los agentes de confesionalización, emanados desde el poder, que estaban más en contacto con la población. Además sus poderosas técnicas de dominación cultural y psicológica se fueron perfeccionando con el paso de los años y cada vez debían ejercer una mayor influencia. Incluso la propia sociedad fue afianzándose como un importante agente de confesionalización. La progresiva adopción de los valores contrarreformistas, junto a la insistencia de párrocos y misioneros en aplicar una vigilancia y control sobre los vecinos más deslenguados, debió garantizar que el control social horizontal cumpliera un importante papel en el disciplinamiento de la lengua.

En resumen, los procesos de disciplinamiento y confesionalización, que hemos estudiado en este bloque, fueron desarrollados por múltiples agentes y aplicados a lo largo de toda la Edad Moderna y debieron tener un resultado positivo en la difusión de los valores contrarreformistas. Aunque los métodos utilizados fueron de una notable eficacia, su

---

<sup>10</sup> Esta es la tesis defendida por: Adriano Prosperi, “El inquisidor como confesor...”, pp. 61-85; Adriano Prosperi, “Notas sobre Inquisición...”, pp. 31-37.

recepción no fue perfecta porque el ser humano siempre ha sido un potencial objetor a las normas. Un pequeño porcentaje de la sociedad se negó a aceptar las enseñanzas religiosas impuestas. También ocurrió que algunas personas reinterpretaron el mensaje tridentino y lo reelaboraron, según sus propias concepciones personales y las de su entorno más inmediato. La confesionalización fue un proceso complejo y el disciplinamiento de la lengua no estuvo exento al respecto. Las miles de historias de deslenguados y malhablados que estudiamos en esta tesis doctoral reflejan perfectamente esta realidad. La vida cotidiana, tomando prestadas las palabras de Doris Moreno, era un auténtico “festival de conductas”.<sup>11</sup> Aunque la actividad de inquisidores, misioneros y párrocos sobre la religiosidad del pueblo fue perceptible y evidente, la población no presentó un comportamiento normalizado bajo los parámetros deseados por las principales instituciones de poder, la Iglesia y el Estado; porque no debemos olvidar que los procesos de imposición cultural no solo se daban de arriba-abajo, sino que eran notablemente complejos y estaban en ellos implicados múltiples agentes: individuos, familias, cofradías, gremios, etc. Por tanto, resultará fundamental estudiar las blasfemias y las proposiciones en el ámbito de la vida cotidiana (labor que nos proponemos en el bloque III de esta tesis doctoral) para conocer con más detalle estos procesos de confesionalización y disciplinamiento estudiados en este bloque.

---

<sup>11</sup> Doris Moreno, “De la Reforma Católica a la Contrarreforma...”, pp. 251-272.

## **BLOQUE III. BLASFEMIA, CULTURA ORAL, ACCIÓN SOCIAL Y VIDA COTIDIANA**

Los símbolos culturales, normativas, relaciones sociales e identidades subjetivas que conforman la realidad de la Edad Moderna, no dejan de ser una construcción cultural configurada por individuos e instituciones, a modo de estructura sobre la que construir su existencia. Esta construcción cultural se origina a través de representaciones culturales de carácter colectivo, que no son más que el modo en el que los individuos incorporan a su realidad las divisiones sociales, los esquemas de percepción, las clasificaciones culturales o los atributos identificativos de su estatus social.<sup>1</sup> Estas construcciones organizadas en torno a representaciones colectivas no solo actuaban a modo de imposiciones (pese a que así lo pretendiesen ciertas instituciones) y dejaban ciertos márgenes de actuación a los individuos. Así se refleja en el habla de las gentes del Antiguo Régimen y particularmente en las expresiones blasfemas y heterodoxas del lenguaje. Estos recursos lingüísticos evidencian cómo la población se apropió de la religión, la incorporó en su vocabulario cotidiano y la empleó con una amplia variedad de usos, algunos más vinculados a la religión y otros totalmente opuestos.<sup>2</sup>

Las prácticas orales blasfemas y heterodoxas del lenguaje se analizarán en este capítulo como “actos del habla” desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje de John L. Austin y John Searle. Las blasfemias y otras expresiones transgresoras no han sido concebidas como simples injurias o insultos emitidos contra los seres sagrados, los símbolos religiosos, los dogmas católicos o los preceptos de la Iglesia, sino como materializaciones de acciones a partir de manifestaciones verbales. Los actos del habla blasfemos transmitían la intención del hablante (fuerza ilocutiva) y producían un determinado efecto en los oyentes (efecto perlocutivo).<sup>3</sup> El examen de estas expresiones del lenguaje, desde esta perspectiva, nos permitirá comprobar cómo fueron usadas para la exhibición de

---

<sup>1</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación...*, pp. 56-60.

<sup>2</sup> Esta capacidad de invención creadora de la población de época moderna es reflejada por Michel de Certeau en sus reflexiones acerca de los conceptos de estrategias y tácticas. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, pp. 42 y 43. Encontramos una aplicación práctica de las ideas de De Certeau en el ensayo: "Comunidades de lectores" en: Roger Chartier, *El orden de los libros...*, pp. 23-40 y un análisis de las ideas de De Certeau por parte de Chartier en "Las prácticas entre estrategias y tácticas" del libro: Roger Chartier, *Escribir las prácticas...*, 1998, pp. 75-85 y en el capítulo: "Estrategias y tácticas. De Certeau y las «artes de hacer»", en Roger Chartier, *Escribir las prácticas...*, 1996, pp. 55-72.

<sup>3</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras...*; John Searle, *Actos del habla...*

conductas agresivas, para expresar resistencia a la dominación ejercida por grupos sociales, instituciones, etc. o para la realización de actos supersticiosos. Comprobaremos que las prácticas orales blasfemas, por su enorme poder transgresor, tenían una potente fuerza dramática y una enorme capacidad para transmitir acciones o emociones. La sobreabundancia de estas expresiones transgresoras en el lenguaje cotidiano de la población debe atribuirse a la importancia que jugaba la religión en la sociedad de época moderna. Esta estaba tan entrelazada en el subconsciente de la población de época moderna, que Dios, Jesucristo, la Virgen o los santos estaban presentes en todo tipo de conversaciones. Por otra parte, el hecho de que la dominación civil y eclesiástica fuese ejercida en nombre del poder divino, explica el uso de ciertas blasfemias como una forma de resistencia. También valoraremos un minoritario grupo de proposiciones blasfemas y transgresoras al dogma católico, tras las cuales se podían esconder manifestaciones de incredulidad, escepticismo o materialismo. En definitiva, pondremos de manifiesto que los actos del habla transgresores a las normas religiosas se constituyen en un recurso fundamental para el conocimiento de la cultura oral de la población y de la realidad cotidiana de las gentes de la época moderna, ya que nos ayudan a entender cómo funcionaba la sociedad de la época y cómo esta hacía uso de su cultura.

## **7.- BLASFEMIAS Y CULTURA ORAL. TIPOLOGÍAS DEL LENGUAJE BLASFEMO**

El conocimiento de las diferentes tipologías del lenguaje blasfemo a lo largo de los tres siglos de la Edad Moderna nos acerca al conocimiento de la cultura oral de la población de la época. Hemos clasificado y sistematizado las distintas formas de blasfemar para conocer en detalle el habla de las gentes del pasado. De este modo, vamos a revelar qué palabras eran más comunes en el lenguaje blasfemo cotidiano y cómo fueron evolucionando las distintas formas de expresión a lo largo del tiempo. Además el análisis que hemos llevado a cabo documenta los cambios que ha experimentado el lenguaje en una evolución cronológica. A partir de aquí, hemos podido extraer interesantes conclusiones, especialmente sobre la influencia que ejerció la política de confesionalización.

Hemos clasificado las blasfemias en función del personaje sagrado o elemento religioso al que se dirigían. Este análisis se ha realizado a través de la documentación de diversos tribunales inquisitoriales con catas cronológicas en períodos distintos. Por una parte, hemos examinado las causas por blasfemia de los tribunales de Córdoba, Zaragoza, Granada, Barcelona y Mallorca durante los siglos XVI y XVII. Por otra parte, hemos estudiado los juicios celebrados en los tribunales de Córdoba, Sevilla y Granada durante el siglo XVIII. Debemos hacer algunas precisiones acerca de la información examinada. Los datos de los siglos XVI y XVII han sido extraídos de las relaciones de causas, mientras que los del siglo XVIII han sido obtenidos de las alegaciones fiscales. Hay que recordar que las relaciones de causas eran pequeños resúmenes de unas pocas líneas de todos los procesos que eran juzgados en los tribunales de distrito y que eran remitidos regularmente al Consejo de la Suprema, señalando la sentencia final. Las alegaciones fiscales eran extractos de las causas de fe de extensión variable (entre dos o diez páginas) que se realizaban en el Consejo, tras recibir las causas de fe más graves de los respectivos tribunales. No conocemos la sentencia de estos procesos, solo las acusaciones del fiscal. Este tipo de documentación es particularmente abundante a partir de 1720, cuando ya no se enviaban relaciones de causas al Consejo. Por ello, son una fuente preciosa para el conocimiento de la actividad inquisitorial en el siglo XVIII, aunque con evidentes limitaciones. Por tanto, debemos ser conscientes de que estamos comparando datos procedentes de dos tipos de fuentes diferentes, con un nivel diferente de representatividad

sobre los delitos juzgados<sup>1</sup>. Con estas prevenciones, nuestro acercamiento es, especialmente para el siglo XVIII, más cualitativo que cuantitativo, más indiciario que exhaustivo.

A pesar de las evidentes diferencias existentes entre las fuentes procesales producidas por el Santo Oficio a lo largo de su historia, creemos firmemente que las estadísticas que hemos elaborado con esta información nos permiten advertir la evolución que experimenta la cultura oral a lo largo de la Edad Moderna. Sobre todo, cotejaremos la información de los siglos XVI-XVII con los datos del siglo XVIII; y de este modo, observaremos cómo la política de confesionalización influyó en la cultura oral de la población a lo largo del periodo moderno.

### **a) Tipologías del lenguaje blasfemo en los siglos XVI y XVII**

Las tipologías del lenguaje blasfemo se han elaborado con datos extraídos de las relaciones de causas del siglo XVI de los tribunales inquisitoriales de Granada, Barcelona y Mallorca; mientras que hemos recurrido a las mismas fuentes para los tribunales de Córdoba y Zaragoza, pero extendidas a los siglos XVI y XVII (pueden consultarse en el anexo I de esta tesis doctoral). Las estadísticas elaboradas con esta información arrojan una serie de detalles sumamente significativos. La mayoría de las blasfemias imprecaban a la figura de Dios. En Barcelona representaban un 61,6%; en Córdoba un 53%; en Zaragoza un 40,8%; en Mallorca un 38,8% y en Granada un 29%. En otros tribunales, estudiados por los historiadores del Santo Oficio, se han obtenido datos similares. En Llerena, Isabel Testón revela que ascienden hasta un 84%; y en Galicia, Jaime Contreras indica que alcanzan un 54,3%.<sup>2</sup> La mayor parte de los improperios dirigidos contra el Todopoderoso estaban formados por fórmulas sencillas y repetitivas, la más nombrada “el reniego de Dios”. Aunque también documentamos otras expresiones como: “no creo en Dios”, “descreo de Dios”, “voto a Dios”, “por vida de Dios”, “pese a Dios”, “a despecho de Dios” o “juro a Dios”. También hemos hallado otras fórmulas de un carácter más singular, como “Dios no tenía poder”<sup>3</sup>; enunciados adversativos como “Aunque Dios

---

<sup>1</sup> Juan Ignacio Panizo Santos, “Aproximación a la documentación judicial inquisitorial...”, pp. 255-275.

<sup>2</sup> Isabel Testón Núñez, “Conducta religiosa...”, p. 588; Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 660.

<sup>3</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2392, s.n. (1558).

se lo mandase, no lo haría”<sup>4</sup>; comparaciones con la figura del Señor “soy tan buena como Dios”<sup>5</sup> y maldiciones contra este “Maldito fuese el pan y el bellaco de Dios”.<sup>6</sup> En la tabla que adjuntamos pueden observarse la representación de cada una de estas fórmulas en los diferentes tribunales que hemos estudiado. Asimismo en el anexo I de esta tesis doctoral recogemos las distintas fórmulas imprecativas extraídas de las relaciones de causas de los tribunales de Córdoba, Zaragoza, Granada, Barcelona y Mallorca, ordenadas por tribunal, tipología y cronología.

Una parte importante de las proposiciones blasfemas penadas por el Santo Oficio se componían de *fórmulas combinadas*, que incluían varias de las tipologías citadas anteriormente. Podemos reseñar el siguiente enunciado extraído de las relaciones de causas del tribunal de Córdoba: “por vida de Dios si no te mato, reniego de Dios y no creo en Dios si no te mato”<sup>7</sup>; este otro de la Inquisición de Zaragoza: “por vida de Dios y de treinta cristianos, y que Dios no le había hecho bien, ni podía, ni quería que se le hiciese, y votaba pese a Dios”<sup>8</sup> o el siguiente del Santo Oficio de Barcelona: “reniego de Dios que me ha criado y malgase hay Dios con toda su potencia”.<sup>9</sup> El uso de varias tipologías blasfemas en un mismo enunciado seguramente obedecía al interés del interlocutor en resaltar su mensaje y ejercer una mayor influencia sobre sus oyentes.

---

<sup>4</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 51-60 (1583).

<sup>5</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 112r. (1632).

<sup>6</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 10r. (1582).

<sup>7</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 8, fol. 8v. (1572).

<sup>8</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 5r. (1629).

<sup>9</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 140r. (1571).

**Figura 12. Tabla: Tipologías de blasfemias contra Dios (ss. XVI-XVII)**

	CÓRDOBA (1558-1642)	ZARAGOZA (1559-1644)	GRANADA (1560-1595)	BARCELONA (1561-1594)	MALLORCA (1579-1605)
RENIEGO	39% (34)	40,2% (27)	40% (10)	56% (21)	14,2% (8)
NO CREO	15% (13)	6% (4)	-	-	-
VOTO	10,4% (9)	12% (8)	16% (4)	-	-
POR VIDA	8,1% (7)	9% (6)	-	2,7% (1)	-
PESE	3,4% (3)	6% (4)	4% (1)	5,4% (2)	9,5% (2)
A DESPECHO	-	-	-	10,8% (4)	4,7% (1)
DESCREO	1,1% (1)	1,5% (1)	4% (1)	8,1% (3)	-
JURO	1,1% (1)	7,4% (5)	-	-	4,7% (1)
AUNQUE	4,6% (4)	-	-	-	9,5% (2)
COMPARACIÓN	2,3% (2)	4,4% (3)	4% (1)	5,4% (2)	-
VIOLENCIA	1,1% (1)	1,5% (1)	4% (1)	-	9,5% (2)
ANTROPOMÓRFICA	1,1% (1)	9% (6)	-	5,4% (2)	38% (8)
NO TIENE PODER	3,4% (3)	-	-	-	-
MALDICIÓN	-	3% (2)	4% (1)	-	-
OTROS	8% (7)	-	16% (4)	5,4% (2)	9,5% (2)

**Fuente:** elaboración propia

Las *blasfemias compuestas* sumaban la figura del Todopoderoso (generalmente como personaje principal) junto a otros personajes sagrados secundarios como Jesucristo, la Virgen María o los santos, elementos religiosos como los sacramentos, símbolos como la cruz, la fe, e incluso la figura del diablo. En este tipo de injurias, Dios era habitualmente el elemento principal del enunciado, ya que solía situarse en primer lugar; mientras que el resto de seres sagrados u otros elementos se nombraban a continuación. Toda esta serie de invectivas representaban un porcentaje importante. En el tribunal de Zaragoza ascendían al 37,5%; en Granada al 24,3%; en Mallorca al 24%; en Barcelona al 18,1% y en Córdoba al 15,9%. Si sumamos las blasfemias dirigidas exclusivamente contra Dios junto con aquellas que nombraban al mismo tiempo el nombre del Señor y de otro ser/elemento sagrado; observamos que la figura del Todopoderoso estaba presente en la mayoría de los juramentos. Representaban el 79,7% en el tribunal de Barcelona; un 78,3%, en Zaragoza; un 68,9%, en Córdoba; un 62,8%, en Mallorca y un 53,3%, en Granada.



Las *blasfemias compuestas* más usuales eran aquellas que nombraban la figura del Todopoderoso junto a la Virgen y los santos (representaban el 18,8% en Zaragoza; el 18,7%, en Granada; el 11,1% en Mallorca; el 9,9% en Barcelona; el 9,8% en Córdoba). Estas podían incluir a estos personajes de forma independiente junto con el Señor, tanto en fórmulas de un carácter simple como “reniego de Dios y de la Virgen María” o “reniego de Dios y de sus santos”; u otras más originales como “pese a Dios, descreo de Dios, reniego de Dios y cuantos Dios cree y de su madre bujarrona”<sup>10</sup> o “voto a Dios que no tengo a los santos de Dios en lo que traigo debajo de los pies”.<sup>11</sup> Otras blasfemias compuestas incluían a los tres personajes sagrados de forma conjunta, tanto bajo fórmulas sencillas como “Reniego de Dios y de su Santa Madre y todos sus santos”<sup>12</sup> como a través de otras más elaboradas como “voto a Dios que no hay que fiar en Dios ni en Santa María ni en sus santos, ni en la misa y no me tengo de confesar hasta que haya salido de esta ejecución”<sup>13</sup> o esta otra “por la cabeza de Dios y de la Virgen, por el Santísimo Sacramento y por la madre de Dios del Pilar, por los santos cuantos hay en el cielo y en la tierra”.<sup>14</sup>

En cambio las fórmulas que combinaban la figura del Todopoderoso con Jesucristo, la cruz, la Iglesia, la fe o los sacramentos eran muy escasas y además no están presentes en todos los tribunales. Las injurias contra Dios y su hijo tan solo se documentan en el tribunal zaragozano; al igual que las ofensas contra la Divina Majestad y la fe; los improperios contra el Todopoderoso y la cruz en Zaragoza y Córdoba; las blasfemias contra Dios y la Iglesia, en Granada; las irreverencias contra el Señor y los sacramentos, en Córdoba; y aquellas que se dirigían a la figura de Dios, Cristo y la hostia consagrada, en Mallorca.

Debemos resaltar que las proposiciones que nombraban al mismo tiempo la figura de Dios y del diablo representaban un porcentaje de cierta importancia (un 9,7%, en Zaragoza; un 7,4%, en Mallorca; un 6,6%, en Barcelona y un 3,7%, en Córdoba). En estos enunciados se advierte que generalmente los hablantes denostaban la figura de Dios y ensalzaban la del diablo. La construcción de estas oraciones podía adoptar un estilo

---

<sup>10</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 159r. (1568).

<sup>11</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1584). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 299.

<sup>12</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1576). Publicado en: *Ibidem*, p. 168.

<sup>13</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 544r. (1620).

<sup>14</sup> AHN, *Inquisición*, libro 993, fol. 14r. (1644).

sencillo, como en el siguiente caso: “reniego de Dios y me encomiendo al diablo”<sup>15</sup> o seguir formas más complejas, como en este ejemplo: “si yo tuviese a Dios aquí lo patearía con los pies y pese a Dios como a puto bujarrón que es y que si el diablo me diese su reinado yo destruiría la mitad de España”.<sup>16</sup> Un pequeño porcentaje de blasfemias nombraban conjuntamente a varios seres sagrados (Dios, la Virgen María y los santos) y al diablo. Citamos los siguientes ejemplos: “no creo en Dios, ni en Santa María y soy relapso y doy al diablo mi ánima y me afirmo en ello”<sup>17</sup>; “no creo en Dios, ni en Santa María, ni en San Juan, ni en San Pablo, ni en San Martín, sino en los diablos del infierno y que no se había de confesar sino con los diablos del infierno”.<sup>18</sup>

Las blasfemias dirigidas exclusivamente contra Jesucristo o la Virgen María eran sumamente reducidas. Es un dato sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta la relevancia que tuvieron estos dos personajes sagrados en la pastoral tridentina. Las invectivas contra Cristo y la Virgen representaban, respectivamente, un 6,7% y un 4,2%, en el tribunal de Zaragoza; un 6,6% y un 5% en Barcelona; un 3,8% y un 4,4% en Córdoba. Algo más elevados son los porcentajes en los tribunales de Granada (10,5% y 9,4%) y de Mallorca (5,5% y 11,1%). Estos datos resultan especialmente controvertidos si tenemos en cuenta que desde la Plena Edad Media se impulsó de forma importante las devociones cristocéntricas y marianas. En la Alta Edad Media se privilegió la figura del Dios omnipotente, padre y juez presente en el Antiguo Testamento (recordemos las representaciones del Pantocrátor en la escultura y pintura románica); mientras que a partir de los siglos XII-XIII, sobre todo por la difusión de la piedad de San Francisco de Asís, la Iglesia se centró absolutamente en la humanidad de Jesús, su nacimiento y pasión. En este contexto también se difundió la devoción a María, también bajo una representación de carácter “humano”, tal como observamos en las esculturas góticas.<sup>19</sup> Posteriormente, tras el Concilio de Trento, como reacción al protestantismo, se resaltó el culto a la Virgen María mediante la fundación de cofradías marianas o con la difusión de la doctrina de la Inmaculada Concepción y también la de Jesús, a través de la cruz y la Eucaristía.<sup>20</sup> El historiador de la religión William A. Christian ha resaltado, en su estudio sobre la

---

<sup>15</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 44, fol. 6r. (1639).

<sup>16</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 342r. (1576).

<sup>17</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1579). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 212.

<sup>18</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 161r. (1610).

<sup>19</sup> Véase: Raquel Torres Jiménez, “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate: Revista de estudios alfonseís*, n.º. 10, 2016-2017, pp. 23-59 (pp. 31-35; pp. 41-45).

<sup>20</sup> Soledad Gómez Navarro, *Reforma...*, pp. 155-156.

religiosidad local en la Castilla de los siglos XVI y XVII, la popularidad de la devoción a María y a Jesucristo tomando como referencia los numerosos santuarios e imágenes que les estaban dedicados.<sup>21</sup> Henry Kamen ha reseñado que en la Cataluña del siglo XVII se honraban numerosas vírgenes locales.<sup>22</sup> Por tanto, resulta sorprendente la ausencia de estos personajes sagrados como mención única en las blasfemias de los siglos XVI y XVII. Posiblemente se debía al lento proceso de cambio del lenguaje, ya que en el siglo XVIII observamos un aumento de las invectivas dirigidas exclusivamente contra Jesús y la Virgen María.

Las fórmulas que se utilizaban para blasfemar el nombre de Cristo en los siglos XVI y XVII eran similares a las ya documentadas sobre Dios, aunque evidentemente presentan una menor variedad. Hemos hallado las siguientes tipologías: “reniego de Cristo”<sup>23</sup>, “Por vida del hijo de Dios”<sup>24</sup>, “No creo en el hijo de María”<sup>25</sup>, “Voto al hijo de Dios”<sup>26</sup>, “Juro al hijo de Dios que lo que yo digo es verdad”<sup>27</sup>, etc. Además de estas composiciones de carácter simple, la imaginación popular fue capaz de desarrollar unos enunciados muchos más originales, como los siguientes: “yo el nombre de Jesús tengo en la punta de la bragueta”<sup>28</sup>; “si yo tuviera aquí a Cristo, si de las barbas le cogiera, si con un garrote a palos le había de hacer que parecieran las yeguas”<sup>29</sup>; “he ido a ver al cabrón crucificado y he perdido”.<sup>30</sup>

Las proposiciones blasfemas sobre la Virgen María consistían básicamente en comparaciones basadas en su virginidad. La “pureza” de la madre de Cristo se solía utilizar como un potente signo de credibilidad de una determinada afirmación. Entre las fórmulas documentadas podemos destacar las siguientes: “tan limpia era de pecado como la Virgen María”<sup>31</sup>; “si tan limpia fuese Nuestra Señora como yo digo verdad”<sup>32</sup> o “estaba

---

<sup>21</sup> Willian A. Christian Jr., *Religiosidad local...*, pp. 220-222. Bartolomé Bennassar también ha resaltado la notable abundancia de santuarios dedicados a la Virgen María. Véase: Bartolomé Bennassar, *Los españoles. Actitudes y mentalidades desde el siglo XVI al XIX*, Swan, Madrid, 1985, p. 70.

<sup>22</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, pp. 135-136.

<sup>23</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1584). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 299.

<sup>24</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1586). Publicado en: *Ibidem*, p. 362.

<sup>25</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1587). Publicado en: *Ibidem*, p. 363.

<sup>26</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1593). Publicado en: *Ibidem*, pp. 440-441.

<sup>27</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1595). Publicado en: *Ibidem*, pp. 440-441.

<sup>28</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fols. 112v-113r. (1591).

<sup>29</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 2r. (1571).

<sup>30</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 69v. (1598).

<sup>31</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 184v. (1593).

<sup>32</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 11v. (1569).

la dicha mujer tan virgen como la madre de Dios”.<sup>33</sup> En cambio, en otros enunciados se utilizaba la creencia popular de que María no pudo parir sin haber mantenido relaciones sexuales con un varón para justificar actos o conductas reprobables según la moral católica. Podemos observarlo en la siguiente expresión: “si ellas están tan salvas de ser putas como yo de alcahueta, tan limpias están ellas y yo como la madre de Dios”<sup>34</sup> o en esta otra: “no quiero, por qué, ¿Por qué es mala mi hermana de su cuerpo? No es maravilla que también erró Nuestra Señora”.<sup>35</sup> Además, hemos documentado una fórmula característica de blasfemar el nombre de María entre extranjeros (particularmente italianos) en varios tribunales, que consiste en llamar a esta “puta”.<sup>36</sup> El italiano Antonio Ferrar fue procesado por el tribunal de Granada por decir “potana cornuta de nostra donna y odio fotuto”.<sup>37</sup> Un despensero de una nave morisca de nombre Juan y proveniente de la ciudad de Lucca (Toscana), tuvo que vérselas con la Inquisición de Mallorca por la siguiente injuria a la Virgen: “putana de la Virgen María, pota de Virgen María”.<sup>38</sup> El francés Arnau de la Beydía fue juzgado por estas palabras contra la madre de Cristo “la fotuta ville”.<sup>39</sup> Castellanos y aragoneses dirigieron también este tipo de insultos a la Virgen, aunque no debían estar muy extendidos, ya que hemos documentado tan solo dos de estas expresiones: “válame la madre de Dios del burdel”<sup>40</sup> y “la puta de Nuestra Señora”<sup>41</sup>. En otro proceso hemos encontrado otra invectiva contra la Virgen, pero proferida por un esclavo: “Reniego de la puta que a Dios parió”.<sup>42</sup>

Las referencias a los santos en las blasfemias son sumamente escasas, especialmente en los tribunales de Zaragoza, Granada y Barcelona (con un 3,6%, 2,3% y 1,6%, respectivamente); mientras que son ligeramente superiores en Córdoba (4,3%) y Mallorca (7,4%). Normalmente se nombraba a estos de forma genérica y se utilizaban improprios

---

<sup>33</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 89r. (1631).

<sup>34</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 9r. (1569).

<sup>35</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 17, fol. 4v. (1584).

<sup>36</sup> Peter Burke ha documentado que las fórmulas que incluían el insulto “puto o puta” hacia los personajes sagrados eran usuales en la Italia de los siglos XVI-XVII. Este ha encontrado las siguientes tipologías: “puttana or puttanza di Dios”, “pota di Dios”, “puttana di Maria Vergine” o “putana di San Piero con tutte le sue chiave”. Véase: Peter Burke, “Insult and blasphemy in early modern Italy...”, pp. 100-101.

<sup>37</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1569). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 84.

<sup>38</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 103-133 (1585).

<sup>39</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 214r. (1584).

<sup>40</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 73r. (1598).

<sup>41</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 97-102 (1584).

<sup>42</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1586). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Graanda...*, p. 340.

de variada tipología: “Reniego de cuantos santos hay en el cielo”<sup>43</sup>; “No había santo en el cielo que hubiese tenido acceso con mujer o tenido deseo de ello en el acto de la carne”<sup>44</sup>; “azotad aquel santo y tendrán leche”<sup>45</sup>; “andad que los santos fueran tan pecadores como yo y más”<sup>46</sup>; “los santos eran un pedazo de fusta y que no podían ayudar”.<sup>47</sup> Los santos más injuriados eran aquellos más populares o famosos en la teología cristiana. En Córdoba se blasfemaron los nombres de San Pedro, San Francisco, San Juan y Santa Bárbara; en Zaragoza a San Pedro y San Pablo; y en Mallorca a Santa Eulalia, San Pedro, San Pablo y San Guillén. En el resto de tribunales solo hemos encontrado blasfemias de tipología genérica, es decir no hacían alusión a ningún santo en concreto.

Esta escasa presencia de los santos en las expresiones injuriosas y escatológicas de castellanos y aragoneses de los siglos XVI-XVII nos resulta un tanto llamativa, sobre todo si valoramos la importancia que tenían estos personajes sagrados en la vida cotidiana de las gentes de la época. Recordemos que había santos especialistas para desastres naturales como terremotos, incendios, tormentas o inundaciones, para hacer frente a plagas que afectaban a los cultivos o para las enfermedades.<sup>48</sup> Además tanto en el ámbito catalán como en el castellano había un gran número de santuarios locales o ermitas dedicados a santos específicos. William A. Christian recoge que muchas poblaciones de entre 500 a 1000 habitantes contaban con cinco o seis ermitas dedicadas a diferentes santos.<sup>49</sup> Muchas parroquias tenían advocaciones a un santo particular y también había un gran número de cofradías dedicadas a estos. Tampoco debemos olvidar el importante mercado de reliquias de santos.<sup>50</sup> El franciscano catalán Joseph Dulac afirmaba en 1680 que se habían traído hasta Cataluña un total de 426 cuerpos de santos. En teoría las reliquias eran tan importantes como para provocar conflictos entre pueblos vecinos que luchaban por hacerse con su control, tal como documenta el historiador británico Henry Kamen.<sup>51</sup> También hay que reseñar que la literatura sobre la vida de los santos contó con

---

<sup>43</sup> AHN, Inquisición, libro 990, fol. 77v. (1598).

<sup>44</sup> AHN, Inquisición, legajo 1856, expediente 20, fol. 3v. (1585).

<sup>45</sup> AHN, Inquisición, legajo 1953 (1578). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición...*, p. 196.

<sup>46</sup> AHN, Inquisición, legajo 1953 (1581). Publicado en: *Ibidem*, p. 236.

<sup>47</sup> AHN, Inquisición, libro 730, fol. 110r. (1569).

<sup>48</sup> William A. Christian Jr., *Religiosidad...*, p. 59 y ss.; Gelabertó, *La palabra del predicador...*, p. 232 y ss.

<sup>49</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, p. 125; William A. Christian Jr., *Religiosidad local...*, p. 93 y ss.

<sup>50</sup> William A. Christian Jr., *Religiosidad local...*, p. 68 y ss.

<sup>51</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, p. 125

gran difusión desde la Edad Media<sup>52</sup>; y que a un nivel más popular, se difundieron, a través de la literatura de cordel, historias melodramáticas trufadas de sucesos violentos que implicaban a los santos.<sup>53</sup> Paradójicamente, a pesar de la importancia que jugaron los santos como intercesores celestiales, no sufrieron un gran número de ofensas verbales.

Resulta significativa la escasa representación de ciertos elementos tan importantes en la pastoral tridentina como los sacramentos o el emblema de la cruz. Las blasfemias que injuriaban a los sacramentos representaban el 3,5% en Granada, el 1,8% en Mallorca, el 1,6% en Barcelona y el 0,6% en Zaragoza. Se injuriaba principalmente a la Eucaristía (con fórmulas tales como “Juro por la hostia consagrada”<sup>54</sup>; “yo reniego de la hostia consagrada que se ha celebrado en la Santa Madre Iglesia, que lo han de pagar si me quitan alguna cosa de mis jornales y trabajos”<sup>55</sup> o “Reniego del Santísimo Sacramento”<sup>56</sup>); y en menor medida al bautismo (documentamos la siguiente expresión: “cagajones para el bautismo”<sup>57</sup>), que precisamente eran los que contaron con una mayor difusión tras el Concilio de Trento.<sup>58</sup>

En el tribunal inquisitorial de Córdoba hemos documentado una forma particular de blasfemar, que no hemos encontrado en el resto de tribunales analizados. Se trata del “reniego de la crisma”. La injuria contra el acto de ungir el aceite sagrado presentaba diversas fórmulas. Algunas simples como: “reniego de la crisma”<sup>59</sup>, “reniego de la crisma que recibí”<sup>60</sup> o “reniego de la crisma que tengo”<sup>61</sup>; y otras más complejas, que incluían la referencia a la crisma junto a otros personajes sagrados. Hemos encontrado las siguientes tipologías: “Reniego de la fe que tengo, reniego de la crisma que tengo, reniego de San Pedro Abad, pésete la puta de Santa Catalina, pese al puto de Dios y ofrézcome al diablo, a mí y a mi madre y a quien me habéis de juzgar y reniego de la crisma que tengo sino lo hace Nuestro Señor por hacerme hereje”<sup>62</sup> y esta otra: “Reniego de Dios y no creo en Dios

---

<sup>52</sup> R. Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica...*, p. 175 y ss.

<sup>53</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 98-99.

<sup>54</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 213-219 (1596).

<sup>55</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 443v. (1585).

<sup>56</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 545r. (1620).

<sup>57</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1578). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 204.

<sup>58</sup> Soledad Gómez Navarro, *Reforma...*, pp. 156 y 157; Jean Delumeau, *El catolicismo...*, pp. 237-240; Henry Kamen, *Cambio cultural...*, pp. 112-115.

<sup>59</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2392, s.n. (1558).

<sup>60</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 11, fol. 3v. (1563).

<sup>61</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 15r. (1569).

<sup>62</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 12v. (1570).

y pese a Dios porque nació de la Virgen María y reniego de la crisma”.<sup>63</sup> Resulta conveniente reseñar que este tipo de improperios suman un porcentaje de cierta relevancia: aquellas que injuriaban simplemente la crisma ascienden al 6,2% y las que ultrajaban a la crisma junto a otros personajes sagrados se elevaban al 3,1%.

La cruz fue un importante símbolo de la Reconquista. Estaba presente en numerosos santuarios, parroquias y cofradías, y muchas de ellas se sacaban en procesión. En la teología medieval se le confería un gran poder para rechazar al demonio, al granizo y la langosta. Las reliquias de la Vera Cruz se utilizaban para conjurar las plagas de langosta y las nubes de granizos. Además, la Cofradía de la Vera Cruz contó con una gran difusión y sus disciplinantes solían participar en las procesiones del Jueves y Viernes Santo. La Virgen María solía aparecer acompañada de una cruz en sus apariciones. Es evidente la enorme importancia que tuvo este símbolo en la teología cristiana y en la vida cotidiana de las gentes.<sup>64</sup> Por este motivo, resulta sorprendente que las injurias a la cruz fueran ínfimas. Documentamos dos casos en Granada (2,3%) y tan solo un caso, tanto en Barcelona (1,6%), como en Córdoba (0,6%); y todos bajo una única fórmula: “Reniego de la cruz”.<sup>65</sup>

La figura del diablo estaba bien representada en los improperios de los castellanos y aragoneses. Las proposiciones blasfemas que nombraban de forma única a este ser ascendían al 8,2% en Granada, al 3,7% en Mallorca, al 3,3% en Barcelona, al 3% en Zaragoza y al 2,4% en Córdoba. Si sumamos las cifras anteriores a las invectivas que citaban conjuntamente al diablo junto a otro ser sagrado, las cifras se elevan al 17,4% en Granada; al 14,5% en Zaragoza, al 12,9% en Mallorca, al 11,5% en Barcelona y al 7,3% en Córdoba. Esta relevancia que alcanza el maligno en el habla de las gentes posiblemente obedecía al poder que se le concedía en la teología cristiana. En determinados textos como la bula *Summis desiderantes* (1484) o el *Malleus maleficarum* (1487) se recogía la enorme influencia que podía tener este ser en la vida de los cristianos.<sup>66</sup> A menudo se le consideraba el responsable de las tempestades y los sacerdotes hacían conjuros para alejarlo. Las historias tremendistas presentes en las relaciones de sucesos solían incluirlo como el protagonista de todos los males. Los predicadores solían valerse de este ser para

---

<sup>63</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 12 (1565).

<sup>64</sup> Véase: William Christian Jr., *Religiosidad local...*, pp. 221-222.

<sup>65</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 353v. (1581).

<sup>66</sup> Véase: Jean Delumeau, *El catolicismo...*, pp. 210-212.

tratar de amedrentar a los campesinos en sus correrías misionales.<sup>67</sup> El clero difundió la imagen de un diablo terrorífico y con un enorme poder maligno, con el objeto de convertirlo en parte de la estrategia de control religioso y social de los fieles. No obstante, esta representación estaba contrarrestada por la figura de un diablo mucho más familiar y mucho menos inquietante, tal como revelan los cuentos populares. Según Jean Delumeau el diablo era prácticamente una divinidad más, que podía tener hasta un aspecto ridículo o jocoso.<sup>68</sup> Además el diablo era un personaje prácticamente universal cuya existencia se retrotrae a tiempos inmemoriales. Todo ello explicaría el significativo porcentaje de las proposiciones que nombraban a este ser sobrenatural.

El carácter ambivalente de la figura del diablo, representado como un personaje aterrador por la literatura confesionalizadora y como un ser ridículo o incluso como un intercesor mágico bueno en los cuentos populares, explicaría la tipología de las blasfemias que nombran a este ser.<sup>69</sup> La mayoría de las fórmulas se caracterizaban por hacer un llamamiento al diablo para que mediara en favor del fiel debido a la ineficacia de Dios, como en los siguientes casos: “Ayúdeme el diablo a ganar pues Dios no podía”<sup>70</sup> o “Bercebú, Satanas, diablos venid y llevadme el alma del cuerpo”<sup>71</sup>. Otros improperios se caracterizan por contener la imagen del poderoso diablo terrorífico, ya que se invocaba sus oscuros poderes para tratar de infligir daño a otra persona: “malos diablos le empañasen y le saliesen por el costado y que cuando pariese el diablo se la llevase a ella y lo que pariese, en polvo”.<sup>72</sup> Aunque también documentamos invectivas de un carácter simple como el “reniego del diablo”.<sup>73</sup> En cualquier caso es evidente que existía una gran familiaridad con la figura del diablo, como revela el elevado número de proposiciones blasfemas que lo nombran; así como el papel de intercesor mágico que le atribuían los cristianos de la época. La imagen de este ser entre una parte de la población estaba alejada

---

<sup>67</sup> Véase: Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, pp. 99-100.

<sup>68</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 376

<sup>69</sup> Sobre esta realidad han escrito múltiples investigadores expertos en la literatura de tradición oral como Máxime Chevalier, José Manuel Pedrosa, François Delpech o Carlos González Sanz. Véase: Máxime Chevalier, “¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro”, en Máxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura...*, pp. 81-88; José Manuel Pedrosa, “El diablo en la literatura de los Siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 67-98; François Delpech, “En torno al diablo cojuelo: demonología y folklore”, en *Ibidem*, pp. 99-131; Carlos González Sanz, “El diablo en el cuento folklórico”, en *Ibidem*, pp. 133-160.

<sup>70</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 196v. (1575).

<sup>71</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 90r. (1609).

<sup>72</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 213-219 (1596).

<sup>73</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 34, fol. 4v. (1590).



de la que trató de transmitir la Iglesia y más cercana al diablo popular presente en los cuentos folklóricos.

Este somero análisis de las distintas expresiones injuriosas (que pueden consultarse en el anexo I de esta tesis doctoral) dirigidas por parte de castellanos y aragoneses contra personajes y elementos sagrados muestra, con una notable evidencia, que la figura del Dios Padre era absolutamente mayoritaria y que el resto de personajes o elementos sagrados tenían un carácter secundario en las blasfemias. Es la misma realidad que documenta Jaime Contreras en el tribunal de Galicia durante los siglos XVI y XVII. Este argumenta en su estudio una sugestiva tesis para explicar estas características particulares de los improperios a seres y elementos sagrados. La escasa variedad de personajes sagrados en las blasfemias y la sobrerrepresentación de la figura del Todopoderoso sería un evidente reflejo del desconocimiento de la doctrina entre amplias capas populares de la población y de la escasa efectividad de la pastoral tridentina, al menos en los momentos iniciales de su aplicación.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, pp. 660-662.

**Figura 13. Tabla: Tipologías de blasfemias (ss. XVI-XVII)**

	CÓRDOBA (1558-1642)	ZARAGOZA (1559-1644)	GRANADA (1560-1595)	BARCELONA (1561-1594)	MALLORCA (1579-1605)
DIOS	53% (86)	40,8% (67)	29% (25)	61,6% (37)	38,8% (21)
DIOS Y CRISTO	-	4,2% (7)	-	-	-
DIOS Y VIRGEN	2,4% (4)	6,1% (10)	7% (6)	3,3% (2)	3,7% (2)
DIOS Y SANTOS	5% (8)	10,3% (17)	9,4% (8)	1,6% (1)	7,4% (4)
DIOS, V Y S	2,4% (4)	2,4% (4)	2,3% (2)	5% (3)	-
DIOS Y CRUZ	0,6% (1)	1,2% (2)	-	-	-
DIOS E IGLESIA	-	-	1,1% (1)	-	-
DIOS Y REL.	-	1,8% (3)	-	-	-
DIOS Y SACRA	0,6% (1)				
DIOS, C Y H	-	-	-	-	3,7% (2)
DIOS Y DIA	3,7% (6)	9,7% (16)	2,3% (2)	6,6% (4)	7,4% (4)
DIOS, V Y DIA	0,6% (1)	0,6% (1)	1,1% (1)	1,6% (1)	-
DIOS, S Y DIA	0,6% (1)	1,2% (2)	1,1% (1)	-	1,8% (1)
CRISTO	3,7% (6)	6,7% (11)	10,5% (9)	6,6% (4)	5,5% (3)
CRISTO Y OT.	-	2,4% (4)	-	-	3,7% (2)
VIRGEN M.	4,3% (7)	4,8% (8)	9,4% (8)	5% (3)	11,1% (6)
SANTOS/AS	4,3% (7)	3% (5)	2,3% (2)	1,6% (1)	7,4% (4)
SACRAMENTOS	-	0,6% (1)	3,5% (3)	1,6% (1)	1,8% (1)
CRISMA	6,2% (10)	-	-	-	-
CRISMA Y P.S.	3,1% (5)	-	-	-	-
IMÁGENES	0,6% (1)	-	-	-	-
CRUZ	0,6% (1)	-	2,3% (2)	1,6% (1)	-
DOCTRINA	1,2% (2)	-	-	-	-
FE/RELIGIÓN	1,8% (3)	0,6% (1)	2,3% (2)	-	1,8% (1)
DIABLOS	2,4% (4)	3% (5)	8,2% (7)	3,3% (2)	3,7% (2)
DIABLOS Y ST.	-	-	4,7 % (4)	-	-
MAHOMA	-	-	2,3% (2)	-	-
OTRAS	1,2% (2)	-	-	-	1,8% (1)
EUFEMISMOS	0,6% (1)	-	-	-	-

**Leyenda:** V: Virgen María, S: Santos, REL.: Religión, C.: Cristo, H: Hostia, DIA: Diablos, P.S.: Personaje sagrado

**Fuente:** elaboración propia.

Esta tesis puede ser acertada, ya que concuerda con los argumentos esgrimidos por una serie de autores especialistas en el estudio de la religiosidad de los siglos XVI y XVII. Es evidente que la pastoral tridentina buscó extender la figura de la Virgen y de los santos; así como darle mayor importancia a los sacramentos. Pero debemos plantearnos hasta qué punto penetraron las nuevas ideas en los fieles. Jean Delumeau ha cuestionado la eficacia de las misas, sobre todo en los inicios de la modernidad. Este señala que las parroquias solían estar abarrotadas de gente cuando el párroco oficiaba la celebración, que los gentilhombres y burgueses, a menudo acompañados de sus canes y sin el decoro debido, copaban los asientos; mientras que el resto del pueblo se colocaba en el suelo o en los pórticos, y muchos alternaban el oficio divino con escapadas a la taberna.<sup>75</sup> La realidad de las misiones rurales tampoco era idílica. Se ha cuestionado su eficacia debido a la corta duración que tenían y a la resistencia del campesinado a asistir a las clases de doctrina por la incompatibilidad con sus labores agrícolas. Además muchos pueblos, por las dificultades de acceso, no recibían la visita de los misioneros.<sup>76</sup> Martí Gelabertó ha advertido de la dejación espiritual en que se encontraba el pirineo catalán y aragonés en base a un informe elaborado en el año 1581 por el Doctor Pedro Hervás.<sup>77</sup> La situación de Andalucía parecía ser similar según expresaba Alonso Vascones, predicador y guardián del Convento de Santa María de los Ángeles de los frailes descalzos de Málaga. Este religioso se quejaba amargamente en 1623 de la escasa atención de los campesinos en los asuntos de fe.<sup>78</sup> El analfabetismo generalizado de la población tampoco ayudaba en el proceso de cristianización, ya que la transmisión de los conocimientos por vía oral impedía su afianzamiento. Todo ello resultaba en una cristianización superficial, que podría explicar la sobrerrepresentación de la figura de Dios en las blasfemias de castellanos y aragoneses en los siglos XVI-XVII.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Jean Delumeau, *El catolicismo...*, pp. 240-243.

<sup>76</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, *La palabra del predicador...*, pp. 99-100.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 61-64.

<sup>78</sup> Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias...*, parte I, fol. 175; parte II, fol. 70.

<sup>79</sup> Antonio Luis Cortés Peña, "La cristianización de la sociedad...", pp. 411-412.

## *La singularidad de las blasfemias en el ámbito cultural mediterráneo: las blasfemias antropomórficas*

En el ámbito cultural mediterráneo encontramos una forma particular de blasfemar en los siglos XVI y XVII, y que continuará vigente hasta bien avanzado el siglo XVIII.<sup>80</sup> Se trata de las denominadas “blasfemias antropomórficas”, que injuriaban las distintas partes del cuerpo de Dios, Jesucristo, la Virgen María y los santos. Estos improperios podían dirigirse a cualquier parte del organismo, desde la cabeza hasta las partes bajas como el culo o la “porra o pija”; e incluso al interior del cuerpo con la alusión a las tripas o las entrañas.

En el tribunal de Zaragoza documentamos los juramentos por la cabeza y por el cuerpo de Dios, que podían emplearse de forma independiente o ambos al mismo tiempo. En ocasiones, se sumaba a esta terminología la proposición “por las plagas de Dios”.<sup>81</sup> La figura de Cristo también era injuriada del mismo modo; e incluso con una fórmula aún más obscena: “Por las tripas del niño Jesús”.<sup>82</sup> Algunas invectivas antropomórficas contenían a ambos personajes sagrados, tanto en formulaciones más sencillas como “cuerpo, cabeza y plagas de Dios y de Cristo”<sup>83</sup>, como en otras más complejas y de tono más obsceno: “por la porra y pija de Dios, por el carajo de Dios, por la porra, pija y carajo de Cristo y de otros santos”; o esta otra, “voto a la nalga de Dios, a la porra y carajo de Cristo, por vida de treinta Cristos, voto a Cristo, vivo y muerto tal cual está por acá y por allá en el huerto y fuera del huerto”.<sup>84</sup> La Virgen María y los santos también fueron ultrajados con este tipo de injurias, aunque generalmente en composiciones compuestas, en las que se incluían a varios personajes sagrados. Citamos estos dos ejemplos: “pese a Dios, a San Juan y a otros santos, cabeza de Dios, por vida de Dios”<sup>85</sup> y esta otra: “por la cabeza de Dios y de la Virgen, por el Santísimo Sacramento y por la madre de Dios del Pilar, por los santos cuantos hay en el cielo y en la tierra”.<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> Martí Gelabertó, “Cuerpo y blasfemia en Cataluña...”, p. 106.

<sup>81</sup> Es el caso de Jaime Colau, vecino del lugar de Capdesaso (Huesca), que debido a que le requirieron el pago de unas deudas, dijo con mucha cólera “por la cabeza, por el cuerpo, por las plagas de Dios que no lo había de pagar”. AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 213r. (1613).

<sup>82</sup> AHN, *Inquisición*, libro 993, fol. 14r. (1644).

<sup>83</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 386r. (1589).

<sup>84</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 296r. (1637).

<sup>85</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 437v. (1618).

<sup>86</sup> AHN, *Inquisición*, libro 993, fol. 14r. (1644).

En el tribunal de Barcelona también documentamos este tipo de inectivas contra los seres divinos, aunque evidentemente hemos registrado una variedad inferior debido al menor arco temporal analizado, el siglo XVI. A título de ejemplo citamos estas dos: “Por la cabeza de Dios”<sup>87</sup> y “por la cabeza y culo de Dios”.<sup>88</sup> En la Inquisición de Mallorca hemos encontrado también estas fórmulas características del ámbito mediterráneo, aunque podemos destacar algunas expresiones singulares como “coño de Dios”<sup>89</sup> o “cabeza, culo, hígado y ánima de Dios”.<sup>90</sup> Los mallorquines también utilizaban injurias antropomórficas de santos y santas, como por ejemplo la fórmula: “mal haya el cuerpo de Santa Eulalia”<sup>91</sup>; o los siguientes tipos más complejos: “maldito fuese Dios y maldito fuese el Santísimo Sacramento, y maldita fuese la hostia y maldita fuese la cabeza y los brazos y todos los miembros del cuerpo de Cristo”<sup>92</sup> y “por la cabeza de Dios que había de tener cópula carnal con un santo”.<sup>93</sup>

Resulta sorprendente que este tipo de improperios solo se encuentren en el ámbito cultural mediterráneo. En los tribunales de Castilla apenas se juzgaron blasfemias de este tipo y todas aquellas que hemos documentado fueron emitidas por sujetos de origen catalán o extranjero (generalmente franceses o italianos).<sup>94</sup> En el tribunal inquisitorial de Granada hemos localizado dos causas. Una correspondía a un gitano natural de Barcelona y residente en Baza (Granada) que fue juzgado por jurar por la cabeza de Dios, entre otras blasfemias.<sup>95</sup> Otro proceso se abrió contra Joan Gabacho, francés residente en Motril (Granada), por decir “cap de Deo y bente de Deo y sangre de Deo y sihe de Deo”.<sup>96</sup> En el tribunal de Córdoba también hemos hallado dos pleitos. Uno corresponde a Francisco de Auxer, extranjero natural de Picardía, que dijo en lengua italiana “coño de Dios”.<sup>97</sup> Otra

---

<sup>87</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 406r. (1583).

<sup>88</sup> *Ibidem*, fol. 197v. (1575).

<sup>89</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 19-22 (1580).

<sup>90</sup> *Ibidem*, fols. 291-312 (1605).

<sup>91</sup> *Ibidem*, fols. 134-140 (1587).

<sup>92</sup> *Ibidem*, fols. 246-254 (1597).

<sup>93</sup> *Ibidem*, fols. 51-60 (1583).

<sup>94</sup> Estudios realizados en Francia han puesto de manifiesto que las blasfemias antropomórficas eran comunes en el siglo XVI. En un edicto sobre las moralidades públicas del rey francés Enrique II, fechado en el 30 de julio de 1550, se dedica un capítulo a los blasfemadores: “lo no de Diu, so es, per lo cap, bentre, corps, sanc, plagues, mortz et autres blasphemis contre Diu et renunciar et despreytar sa divinitat, ni la humanitat de Jesus”. Christian Desplat, “Reforme et cultura populaire en Béarn du XVIe siècle au XVIIIe siècle”, *Histoire, économie et société*, n.º. 3, 1984, pp. 177-200 (p.190). En la Italia del siglo XVI también ha documentado Peter Burke algunas fórmulas blasfemas por las distintas partes del cuerpo de los seres divinos. Véase: Peter Burke, “Insult and blasphemy in early modern Italy...”, pp. 95-109.

<sup>95</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1588). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 381-382.

<sup>96</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1581). Publicado en: *Ibidem*, p. 236.

<sup>97</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, fols. 2v.-3r. (1570).

causa se instruyó contra el campesino Fernán Gómez, vecino de Sabiote (Jaén), por proferir la siguiente expresión: “muchas hemos tenido gracias al miembro de Dios”, en reacción a estas palabras de un compañero: “muchas uvas habéis cogido”. Aunque, en este último caso, no se trata de un improperio surgido de la tradición oral, como ocurría con la mayoría de las blasfemias antropomórficas mediterráneas; sino que era realmente una expresión espontánea fruto de la alegría por la buena cosecha obtenida.

Una anécdota extraída de un magnífico estudio de Jean Pierre Dedieu sobre el disciplinamiento del lenguaje es sumamente significativa y clarificadora al respecto acerca de las diferencias entre las formas de blasfemar castellanas y mediterráneas. El 17 de junio de 1522, el inquisidor Valdotano se encontraba en la localidad de Agudo (Ciudad Real), en el desarrollo de una visita general itinerante por el distrito inquisitorial de Toledo. Diego de Arévalo, un molinero de 25 años, se autoinculpó de haber dicho: “Válame el culo de Dios”. El juez quedó atónito y sorprendido al oír este tipo de juramento e inquirió al declarante con esta pregunta: “¿Dónde ha aprendido este juramento?”. Este respondió: “En Cataluña y en Valencia. Allí no se jura de otra manera”.<sup>98</sup>

Ante esta evidente singularidad de las blasfemias del ámbito cultural mediterráneo resulta necesario que nos preguntemos acerca de su posible origen, tema que ya ha sido debidamente investigado por Gabriel Llompart y Martí Gelabertó. Ambos historiadores han aportado sugestivas hipótesis que merecen nuestra atención. Gelabertó se retrotrae hasta la Antigüedad latina y concretamente hasta la cultura romana. Este ha denotado que se tenía por costumbre jurar por la cabeza, dado que esta era la parte principal del cuerpo y el asiento de la inteligencia. No obstante, opina este autor que posiblemente la colonización cristiana acabó con esta forma de jurar, aunque indica que quizás alguna fórmula de este tipo perduró a lo largo del tiempo.<sup>99</sup>

Según Gabriel Llompart la corriente de antropomorfismo religioso tuvo su origen en el pensamiento laico medieval; y de hecho aporta varias pruebas de la existencia de juramentos de carácter secular que pueden ser el origen de estas blasfemias. En el siglo XV Ponç Hu, conde de Ampurias (Girona), dijo en un arrebató de cólera: “por la cabeza de mi madre, si lo haré, si no lo haces”. Un siglo antes Ramón Llull, en su *Doctrina pueril*,

---

<sup>98</sup> Jean Pierre Dedieu, “El modelo religioso...”, pp. 210-211.

<sup>99</sup> Martí Gelabertó, “Cuerpo...”, p. 106.

aconsejaba no utilizar el juramento “por tu cabeza”, “ni por tu padre, ni por tu madre”. Al otro lado de los Pirineos, en un sermón predicado en la Catedral de Amiens, en torno al año 1260 se cuenta una historia que transcurre en una feria. Un comprador intentó rebajar el precio de un producto y el vendedor, molesto, replica: “en nom Dieu, par les cervele ne par la boche, je n'en donrai plus!”.<sup>100</sup>

Llompart también aporta como prueba varios documentos jurídicos correspondientes a la Alta Edad Media. Se trata del fuero de Alquezar (Huesca), del siglo XII, que menciona la expresión “jurar por los pies” y el de Jaca, de un siglo posterior, en el que se registran estos juramentos: “por cabeza de cristiano” y “cabeza de su padrino”.<sup>101</sup> Esta teoría interpretativa se apuntala, según Martí Gelabertó, con algunos ejemplos extraídos de la literatura castellana medieval. En el Poema del Mío Cid se usan las siguientes fórmulas de juramento: “Por aquesta barba que nadi messó non lo lograron ifantes de Carrión, que a mis fijas bien las casaré yo”. En el libro de Apolonio, que data de alrededor de 1250, el rey Apolonio jura de la siguiente forma, en referencia al casamiento de sus hijas: “Non quiero los cabellos, ni las hunyas talar fasta que casamiento bueno le pueda dar”.<sup>102</sup>

Por un proceso desconocido, la desmembración del cuerpo humano se trasladó supuestamente al espacio sacro y se convirtió en blasfemia. Esta penetración del ámbito profano al religioso también se produjo en el marco de la literatura mística más elevada. En un *exemplum* de un sermón del siglo XIV de San Vicente Ferrer se refiere que un mercader rezaba doce Avemarías a las doce extremidades del cuerpo de la madre de Dios. El *Mariale sive de laudibus Virginis Mariae* (1493), publicado en Estrasburgo, es aún más detallista. El libro explica que la Virgen sirvió con todos sus miembros a su hijo, nombrándolos uno por uno (ojos, dientes, vientre, pies, etc.).<sup>103</sup> Además este proceso de descomposición del cuerpo de Dios, Cristo, la Virgen y los santos también se observa en algunas oraciones, como el famoso *Anima Christi*, que data del siglo XIV:

Anima Christi, sanctifica me.

Corpus Christi, salva me.

Sanguis Christi, inebria me.

---

<sup>100</sup> Gabriel Llompart, “Blasfemias y juramentos cristológicos en la Baja Edad Media”, *Hispania Sacra*, n.º. 51, 1973, pp. 137-164 (p. 151).

<sup>101</sup> Gabriel Llompart, “Blasfemias...”, p. 151.

<sup>102</sup> Martí Gelabertó, “Cuerpo...”, p. 108.

<sup>103</sup> Gabriel Llompart, “Blasfemias...”, p. 153.

Aqua lateris Christi, lava me.  
Passio Christi, conforta me.  
O bone Iesu, exaudi me.  
Intra tua vulnera absconde me.  
Ne permittas me separari a te.  
Ab hoste maligno defende me.  
In hora mortis meae voca me.  
Et iube me venire ad te,  
ut cum Sanctis tuis laudem te,  
in saecula saeculorum.  
Amen.<sup>104</sup>

Otra teoría completamente distinta propugna que el desmembramiento de los personajes sagrados tiene un origen exclusivamente clerical. Esta práctica podría derivar de la tradición litúrgica medieval. Las diferentes diócesis europeas compartían una serie de elementos comunes como las oraciones básicas, pero tenían cierta libertad para organizar sus propios rituales. Entre los ritos que se eliminaron, tras la implantación de los decretos del Concilio de Trento, se encuentra la fórmula *Psalmi maledictionis in ecclesia contra rebelles e pervicaces*. Era un ritual parecido a la excomunión dirigido contra aquellos cristianos que hubiesen empleado algún tipo de violencia sobre las personas eclesiásticas. Los culpables de este delito debían asistir a una ceremonia celebrada en una iglesia, en la que el oficiante, acompañado de toda la clerecía, proclamaba el odio de Jesucristo hacia esta persona. Se lanzaban maldiciones contra los distintos miembros corporales de este individuo.<sup>105</sup>

A pesar de que teóricamente estos rituales desaparecieron con la implantación de la Contrarreforma, en algunas diócesis que conservaron la tradición medieval perduraron hasta el siglo XVIII. En Mallorca documentamos un salmo de maldición contra rebeldes y malvados que data de 1725:

Maleyt sie lo cap de aquells. Amen  
Maleyt sie lo Cervell de aquells. Amen.  
Maley sien los ulls, y orelles de aquells. Amen

---

<sup>104</sup> Gabriel Llompарт, “Blasfemias...”, pp. 151-152.

<sup>105</sup> Martí Gelabertó, “Cuerpo...”, p. 109.



Maleyt sien lo nas, y la boca de aquells. Amen.  
Maleida sia la llengua, y dents de aquells. Amen.  
Maleyt sie lo coll, y garganta de aquells. Amen.  
Maleyt sie lo pit y cor de aquells. Amen.  
Maleides sien les mans, y dits de aquells. Amen.  
Maleyts sien los nervis, venes, junctures de aquells. Amen.  
Maleides sien totes les coses interiors, y exteriors de aquells.  
Amen.<sup>106</sup>

Aunque resulta prácticamente imposible conocer cómo se gestó el proceso de transferencia que dio lugar a las blasfemias antropomórficas, resulta evidente que la contaminación pudo provenir tanto del ámbito laico como religioso; y que posiblemente se trató de un desarrollo lento que se fue gestando paulatinamente a lo largo de la Edad Media. Cuando cristalizó esta particular invención, posiblemente se expandió con relativa facilidad de forma oral debido al poder de influencia que tenían estas blasfemias de tono obsceno frente a los simples “reniegos”, “descreos”, “por vidas”, “peses”, etc.

## **b) Tipologías del lenguaje blasfemo en el siglo XVIII**

Las tipologías del lenguaje blasfemo en el siglo XVIII (pueden consultarse en el anexo II de esta tesis doctoral) han sido analizadas a través de las alegaciones fiscales de los tribunales inquisitoriales de Córdoba, Sevilla y Granada. Debemos notar los caracteres propios de esta fuente con el objeto de valorar adecuadamente las hipótesis que pueden extraerse de los estudios realizados a partir de ella. En primer lugar, como ya advertimos, al inicio de este capítulo, las alegaciones fiscales eran resúmenes de los procesos que trataban sobre delitos de especial gravedad, elaborados por los fiscales en el Consejo de la Suprema. Por tanto, debemos tener en cuenta que no estamos analizando todas las causas que se juzgaron en los tribunales de distrito en el siglo XVIII. De ahí que el grado de representatividad de esta fuente sea más limitado que el de las relaciones de causas. No obstante, el examen de los pleitos por blasfemia a partir de las alegaciones fiscales nos va a permitir hacer una serie de apreciaciones generales cualitativas de gran interés.

---

<sup>106</sup> Véase: Martí Gelabertó, “Cuerpo...”, p. 110.

Sobre todo nos interesa detectar si hubo una evolución del lenguaje blasfemo con el paso de los siglos.

**Figura 14. Tabla: Tipologías de blasfemias (s. XVIII)**

	CÓRDOBA (1700-1803)	SEVILLA (1700-1805)	GRANADA (1700-1806)
DIOS	13% (8)	18,5% (18)	24% (12)
DIOS Y VIRGEN MARÍA	8% (5)	11,3% (11)	-
DIOS Y LOS SANTOS	1,6% (1)	2% (2)	-
DIOS, VIRGEN Y SANTOS	8% (5)	4,1% (4)	8% (4)
DIOS, CRISTO Y VIRGEN	-	3,1% (3)	-
DIOS, CRISTO, V Y S	-	1% (1)	2% (1)
DIOS Y EL DIABLO	3,2% (2)	6,1% (6)	4% (2)
DIOS, SANTOS Y DIABLO	1,6% (1)	-	-
DIOS, V, S Y DIABLO	-	-	2% (1)
CRISTO	6,4% (4)	10,3% (10)	16% (8)
VIRGEN	11,2% (7)	11,3% (11)	18% (9)
SANTOS	4,8% (3)	7,2% (7)	2% (1)
VIRGEN Y SANTOS	3,2% (2)	-	2% (1)
SANTOS Y OTROS	-	3,1% (3)	-
DIABLO	3,2% (2)	2% (2)	-
CRUZ	-	2% (2)	-
ESPÍRITU SANTO	-	1% (1)	2% (1)
SANTÍSIMA TRINIDAD	-	1% (1)	2% (1)
TRINIDAD Y OTROS	6,4% (4)	-	-
SACRAMENTOS	9,6% (6)	3,1% (3)	6% (3)
SACRAMENTOS Y P.S.	6,4% (4)	4,1% (4)	4% (2)
CRISMA Y OTROS	1,6% (1)	-	-
MISA	1,6% (1)	-	-
ORACIONES	-	2% (2)	-
ORACIONES Y P.S.	-	-	6% (3)
EVANGELIO	-	1% (1)	2% (1)
RELIGIÓN/FE	-	3,1% (3)	-
BLASFEMIA E INCREDELIDAD	9,6% (4)	-	-
OTRAS	-	2% (2)	-

**Fuente:** elaboración propia

En el siglo XVIII se advierte una reducción importante del porcentaje de las blasfemias dirigidas contra el Todopoderoso, aunque sigue siendo el ser sagrado más injuriado. En el tribunal de Granada un 24% de los improperios iban destinados al Señor, en Sevilla las cifras ascienden al 18,5% y en Córdoba al 13%. Seguimos documentando fórmulas simples y repetitivas como “no creo en Dios”<sup>107</sup> o “por vida de Dios”<sup>108</sup>, aunque comprobamos que la variedad era notablemente menor. Esto podemos atribuirlo no tanto a una evolución en el lenguaje de las gentes, sino al hecho de que los improperios de carácter repetitivo (por tratarse de delitos de poca gravedad) no eran recogidos en las alegaciones fiscales. Debemos notar que abunda la fórmula “me cago en Dios”, que no documentamos en los siglos XVI y XVII. Este tipo de injuria podía adoptar distintos modelos, como las siguientes: “me cago en Dios, que se acuerda de mí”<sup>109</sup>; “se había de cagar aunque fuese en la crisma de Dios”<sup>110</sup>; “que se cagaba en Dios y en su gobierno”<sup>111</sup>; “a dónde está el embustero que llaman Dios los hombres, que si estuviera aquí me había de ensuciar en su alma”.<sup>112</sup> Resulta curioso que esta forma de blasfemar tenga un desarrollo importante al final de la Edad Moderna. No obstante, debemos advertir que el término “cagar” tenía una significación despectiva en la época y solía ser una palabra usual en el lenguaje del vulgo, tal como detallan los diccionarios de Covarrubias y de Autoridades.<sup>113</sup> Parece que este improperio en su vertiente secular no fue muy común en los Siglos de Oro<sup>114</sup>, aunque sí que documentamos con mayor profusión la expresión profana “cagajón para...”.<sup>115</sup> Posiblemente el enunciado “me cago en...” se gestó a partir

---

<sup>107</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 198 (1801).

<sup>108</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 164 (1744).

<sup>109</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 143 (1748).

<sup>110</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 164 (1744).

<sup>111</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 48 (1800).

<sup>112</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 340 (1741).

<sup>113</sup> En el *Diccionario de Covarrubias* (1611) se dice que “es una de las palabras que se han de excusar, aunque sea de cosa tan natural, por la decencia”. El *Diccionario de Autoridades* (1729) define este término de la siguiente manera: “exonerar y vaciar el vientre por la vía y parte del cuerpo que a este fin destinó la naturaleza. Y porque esta voz y las que usa el vulgo, aunque propias y expresivas, son indecentes y suenan mal, se sustituyen las de obrar, o hacer del cuerpo”. Véase: <http://ntlle.rae.es/>

<sup>114</sup> En el *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE), a lo largo del período de la Edad Moderna, solo se registran dos entradas con la expresión secular “me cago...”. Véase: <http://corpus.rae.es/>

<sup>115</sup> El término “cagajón para...” era más común en la literatura de la Edad Moderna, y particularmente se documenta en colecciones de chistes o refranes. En el CORDE aparece registrado en siete libros de la época. Por ejemplo en la obra de Gonzalo Correas (s. XVII) se documenta la expresión “Cagajón en tu boca”, entre otras fórmulas. En la colección de chistes de Luis Pinedo se recoge la proposición “cagajón para D. Fadrique” con una finalidad injuriosa. Véase: Robert James, “Refranes y frases malsonantes que coligió el maestro Gonzalo Correas (Primera parte)”, en Odette Gorsse y Frédéric Serralta (dir.), *El siglo de Oro en escena. Homenaje a Marc Vitse*, Presses universitaires du Midi, Toulouse, 2006, pp. 507-528 (p. 523); Luis de Pinedo, “Liber facetiarum (1550)”, en José Fradejas Lebrero (ed.), *Más de mil y un cuentos...*, pp. 225-247 (p. 237). Véase: <http://corpus.rae.es/>

de esta última. En cualquier caso, debemos recordar que las referencias “a lo inferior corporal” eran comunes en el lenguaje popular y solían usarse con un propósito satírico.<sup>116</sup>

Otras proposiciones injuriosas negaban la existencia del Ser Supremo, con fórmulas tan peculiares como: “no hay más Dios que tener pesetas en la faldriquera y buenas mozas”<sup>117</sup> o la siguiente: “que no creía en Dios, y que no había Dios, que si lo hubiera castigaría a todos cuanto le hacían mal, y que él que decía que había Dios era falso pues todo era dicha apariencia y pantalla que ponían a los cristianos”<sup>118</sup>. También hemos registrado maldiciones al nombre del Señor: “fuese maldito el Dios que le mantenía y el Rey que le llevó a aquella tierra”<sup>119</sup> y “maldita sea la misericordia de Dios, si es que la tiene porque no la hay en Dios”.<sup>120</sup>

Las *blasfemias compuestas* que incluían la figura de Dios como personaje principal y a otra serie de personajes secundarios como Jesucristo, la Virgen María, los santos o el diablo seguían representado un porcentaje importante. En el tribunal de Sevilla ascendían al 27,6%; en Córdoba al 22,4% y en Granada al 16%. Al igual que en los siglos XVI y XVII, la mayoría de estas blasfemias se componían de los nombres de Dios, la Virgen María y los santos. En Córdoba este tipo de fórmulas sumaban el 17,6%; en Sevilla ascendían al 17,4% y en Granada al 8%. Se siguieron utilizando fórmulas simples como “reniego de Dios y de sus santos”<sup>121</sup>, “por vida de Dios y de la Virgen”<sup>122</sup> o “no creía en Dios, ni en Santa María, ni en sus santos”<sup>123</sup> y otras más complejas como “que no había Dios y que Dios era una faramalla, que su María Santísima era una embustera, una tal, y que mujer ninguna paría sin varón”.<sup>124</sup> También documentamos maldiciones: “maldito sea Dios, maldita sea la Virgen, maldita sea mis padres y madre, que Dios ni que mierda, maldito sea el santo que de mí se acordarse”.<sup>125</sup> Hay que reseñar de nuevo el uso del impropio “cagarse en...”, que como indicamos anteriormente no se documentó en los

---

<sup>116</sup> Mijaíl Batjín ha documentado, a través de la obra de Rabelais, que las referencias a las partes bajas del cuerpo eran muy comunes en el habla del pueblo. Además ha destacado que formaban parte del ciclo vida-muerte-resurrección. Por ejemplo registra fiestas en las que se tiran excrementos y orina, no necesariamente con un sentido peyorativo. En este contexto, opina Batjín, debe situarse el lenguaje grosero utilizado por las clases bajas. Véase: Mijaíl Batjín, *La cultura popular...*, pp. 27, 121 y 122.

<sup>117</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 142 (1748).

<sup>118</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 15 (1735).

<sup>119</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 131 (1750).

<sup>120</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 65 (1750).

<sup>121</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 82 (1767).

<sup>122</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 53 (1735).

<sup>123</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 58 (1767).

<sup>124</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 82 (1767).

<sup>125</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 169 (1745).

siglos XVI y XVII; y que por tanto, era una forma de blasfemar característica del siglo XVIII. Podemos destacar diversas fórmulas: “se cagaba en el Dios que lo gobernaba y en el santo que no ganaba por él”<sup>126</sup> o “se ensuciaba en Dios y en su madre”.<sup>127</sup>

Los *juramentos compuestos* formados por Dios y Jesucristo continuaron siendo sumamente exigüos. En los siglos XVI y XVII solo se registraron en el tribunal de Zaragoza. En el siglo XVIII hemos podido documentarlos en los tribunales de Sevilla y Granada. En el tribunal sevillano encontramos fórmulas que incluyen conjuntamente a Dios, Cristo y la Virgen (representaban el 3,1%); y otras que sumaban a los santos junto a todos los anteriormente citados (representaban el 1%). Documentamos una fórmula singular: “por la corona de María Santísima, por la de Dios y por Jesús Nazareno”<sup>128</sup>, que podemos considerar característica del siglo XVIII, ya que anteriormente no hemos documentado blasfemias que nombrasen la corona de los personajes sagrados. En el tribunal granadino tan solo hemos localizado una injuria de este tipo, concretamente se dirigía contra Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos (representaba el 2%): “se caga en Dios, en María Santísima, en Cristo Nuestro Señor y en todos sus santos, que no hay Dios ni gloria”.<sup>129</sup>

Las *proposiciones compuestas* que nombran a Dios y al diablo siguieron estando presentes en el siglo XVIII. En el tribunal de Sevilla representaban el 6,1%; en Granada el 4% y en Córdoba el 3,2%. La estructura que utilizaban era la misma que hemos documentado en los siglos XVI y XVII. Los blasfemos solían ensalzar la figura del diablo en perjuicio de Dios, al que consideraban un intercesor celestial inadecuado. Hemos encontrado fórmulas sencillas como “que ya Dios no tenía parte en él, pero si el diablo”<sup>130</sup> o “y mi alma, si Dios no la quiere, el demonio la guarda”<sup>131</sup>; y otras más elaboradas como “más valía dar las buenas noches al demonio que a Dios que lo mismo era Dios que era borrico atado a una estaca, que se ensuciaba en Dios y que maldita fuera el alma de Dios”.<sup>132</sup> Seguimos registrando *juramentos compuestos* que sumaban las figuras de Dios, la Virgen, los santos y el diablo, tal como ya documentamos en los siglos XVI y XVII. En el tribunal de Córdoba hemos localizado una proposición dedicada a Dios, los santos

---

<sup>126</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 48 (1800).

<sup>127</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 82 (1767).

<sup>128</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 336 (1736).

<sup>129</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 62 (1757).

<sup>130</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 143 (1748).

<sup>131</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3725, expediente 65 (1750).

<sup>132</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 161 (1735).

y el diablo (representa el 1,6%): “que llevará el diablo el alma de los santos que rogaban por él y la de Dios”<sup>133</sup> y en el tribunal de Granada otra dedicada a Dios, la Virgen, los santos y el demonio (representa el 2%): “mal haya el alma de Dios, de la Virgen, de los santos, que no cree en ninguno, ni en Dios, que no quiere oír misa y que se haya entregado al demonio”.<sup>134</sup> Debemos reseñar que no hemos encontrado *fórmulas compuestas* que incluyan la figura del Todopoderoso junto a otros elementos religiosos como la cruz o los sacramentos. Aunque esto no debe interpretarse como una posible desaparición de estas formas de blasfemar, ya que no debemos olvidar que las alegaciones fiscales no cubrían todos los procesos que se juzgaron en los tribunales de distrito, sino tan solo aquellos de mayor gravedad.

Los nombres de Jesucristo y de la Virgen María eran los más nombrados desde un punto de vista proporcional en el siglo XVIII.<sup>135</sup> Esto quizás debamos atribuirlo a la gran difusión que contaron las devociones cristocéntricas y marianas durante la pastoral tridentina y que tendría su reflejo en el siglo XVIII. En las blasfemias a Jesucristo se puede apreciar claramente cómo la actividad de párrocos, misioneros y cofradías terminó configurando el lenguaje de las gentes. Recordemos que a partir de la segunda mitad del siglo XVI contaron con una gran difusión las Cofradías del Dulcísimo Nombre de Jesús, con el objetivo de reprimir las blasfemias, así como aumentar el nivel religioso de los cofrades y promover una serie de actos piadosos. Esto podría explicar la aparición de blasfemias en el siglo XVIII como: “que Dulcísimo nombre de Jesús, ni que mierda, que me cagó en él”.<sup>136</sup> Además en el siglo de la Ilustración se promovió el culto al Sagrado Corazón de Jesús a partir de la fundación de cofradías promovidas por los jesuitas.<sup>137</sup> Se trató de una devoción originaria de Francia, pero que contó con una enorme difusión en

---

<sup>133</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 53 (1735).

<sup>134</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3732, expediente 62 (1757).

<sup>135</sup> Las blasfemias cristocéntricas representaban el 16% en Granada, el 10,3% en Sevilla y el 6,4% en Córdoba. Mientras que las injurias a la Virgen ascienden al 18% en Granada, al 11,3% en Sevilla y al 11,2% en Córdoba.

<sup>136</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 37 (1746).

<sup>137</sup> Este culto fue promovido por el joven jesuita Bernardo de Hoyos, que pidió a su director espiritual, el Padre Juan de Loyola, que escribiese un libro para la difusión de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús Juan de Loyola (Orden de los jesuitas), *Tesoro escondido en el sacratísimo corazón de Jesús descubierto a nuestra en la breve noticia de su dulcísimo culto, propagado ya en varias provincias del orbe cristiano*, en Madrid, en la imprenta de Manuel Fernández, 1736.

El Padre Hoyos, debido a que murió con tan solo 24 años, por contraer el tifus, no pudo extender este culto; y fue el misionero jesuita Pedro de Calatayud, quien propagó las Congregaciones del Sagrado Corazón de Jesús en sus andanzas misioneras. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Incendios de amor sagrado, respiración amorosa de las almas devotas con el Corazón de Jesús su enamorado y método de fundar las congregaciones del mismo Sagrado Corazón*, Gerona, por Narciso Oliva, 1753-1789, fol. 21; Pedro de Calatayud, *Misiones y sermones. Arte y método...*, fol. 343.

España.<sup>138</sup> A título de ejemplo, reseñamos que el Padre Calatayud llegó a instituir 102 congregaciones durante catorce meses de trabajo en Asturias.<sup>139</sup> Ciertas blasfemias como “se ensuciaba en los pelos del corazón de Cristo y en su corazón” pueden atribuirse, quizás, a la difusión del citado culto.<sup>140</sup>

Otras proposiciones blasfemas como “reniego de la sangre y huesos de Jesús”<sup>141</sup>, “se cagaba en la sangre de Jesucristo”<sup>142</sup> o “me cago en la sangre que Jesucristo tenía en su cuerpo”<sup>143</sup> deben relacionarse con la importancia que tuvo el sacramento de la Eucaristía en la religión católica. Recordemos que cuando los párrocos ofrecían el pan y el vino a los fieles estaban compartiendo con ellos el cuerpo y la sangre de Jesucristo. De ahí, debieron de surgir los improperios que injuriaban al hijo de Dios de esta forma. Otras blasfemias como “por la corona de Jesús”<sup>144</sup> deben atribuirse a la realización de esculturas con este adorno.<sup>145</sup>

La figura de la Virgen María, símbolo de pureza virginal, siguió siendo objeto de comparación con expresiones tales como “que era más que la Virgen Santísima”<sup>146</sup> o “ya tenía dicha novia mejor que María Santísima”.<sup>147</sup> Otros improperios hacían referencia a la corona de la Virgen: “se cagaba en la corona de la Virgen”<sup>148</sup>, indicio nuevamente de la utilización de este adorno en la escultura barroca.<sup>149</sup> Por último debemos reseñar que abundaba la expresión “cagarse en...”, que se utilizaba para injuriar a cualquier personaje sagrado. Hemos podido documentar fórmulas simples como “me cago en María

---

<sup>138</sup> El culto al Sagrado Corazón de Jesús fue inicialmente promovido por la monja del convento francés de Visitación de Paray-le-Monial, tras recibir la aparición de Jesucristo mostrando su corazón en el pecho abierto. Desde ese momento, la religiosa se convirtió en transmisora de los deseos de Cristo de instituir un culto en su honor. Véase. María Antonia Herradón Figueroa, "Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº. 2, 2009, pp. 193-218 (p. 195); Pedro de Calatayud, *Misiones y sermones. Arte y método...*, fol. 342.

<sup>139</sup> Pedro de Calatayud, *Misiones y sermones. Arte y método...*, fol. 342.

<sup>140</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 12 (1744).

<sup>141</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 58 (1767).

<sup>142</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 164 (1744).

<sup>143</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 134 (1759).

<sup>144</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 50 (1756).

<sup>145</sup> La utilización de la corona de espinas en las esculturas de Jesucristo era un detalle propio del Barroco y que vamos a encontrar presente en autores como Juan Martínez Montañés, así como en sus seguidores. Véase: Juan José Martín González, *Escultura barroca en España (1600-1770)*, Cátedra, Madrid, 1983, pp. 139, 158, 159, 183, 184 y 189.

<sup>146</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 174 (1744).

<sup>147</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 164 (1744).

<sup>148</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 156 (1735).

<sup>149</sup> La utilización de corona en la Virgen también está presente en la escultura barroca, por ejemplo la Virgen de la Merced de Alonso de Mena, conservada en la iglesia granadina de San Cecilio, porta una corona de notable tamaño. Véase: Juan José Martín González, *Escultura barroca...*, p. 227.

Santísima”<sup>150</sup> o “me cago en las tripas de la Virgen”<sup>151</sup>; y otras mucho más elaboradas como “por vida de María Santísima, me cago en las cartas y en María Santísima y en sus entrañas”.<sup>152</sup> Hemos de notar también la presencia de maldiciones contra la madre de Dios, con expresiones tales como “maldita sea la leche de la virgen que no me da luz para que abra los ojos”<sup>153</sup> o “maldigo las tripas de María Santísima”.<sup>154</sup>

Los santos fueron escasamente blasfemados de forma única (las injurias contra estos representaban el 7,2% en Sevilla, el 6,4% en Córdoba y 2% en Granada) y siguieron predominando las referencias de carácter general. Podemos reseñar expresiones como “que se cagaba en todos los santos, pues no le valían”<sup>155</sup> o “maldito sea el santo de hoy que no nos ha dado de comer, y que malditos fueron los santos que rogaban por ellos”.<sup>156</sup> Las proposiciones dirigidas contra santos particulares solían hacer referencia a aquellos más conocidos como San Francisco Javier, San Juan, San Agustín o San Pablo. Por lo general estas injurias consistían en maldiciones, como las siguientes: “maldita sea el alma de San Francisco Javier”<sup>157</sup> o “maldigo a San Juan”<sup>158</sup> o en insultos como: “me cago en San Agustín”<sup>159</sup> o “me cago en San Pablo”.<sup>160</sup>

Las injurias al Bautismo y a la Eucarística aumentaron de manera apreciable, reflejo de la evidente influencia que ejerció la pastoral tridentina sobre las formas de blasfemar. Estas podían apreciarse tanto en improperios dirigidos exclusivamente a los sacramentos como en expresiones que también incluían a personajes sagrados como Dios, Jesucristo, la Virgen o los santos. Si sumamos ambas categorías, este tipo de invectivas se alzaban hasta el 16% en Córdoba, el 10% en Granada y el 7,2% en Sevilla. La Eucaristía fue el sacramento más blasfemado con fórmulas como “me cago en la hostia consagrada”<sup>161</sup> o “por vida de las tripas del Santísimo Sacramento del altar”.<sup>162</sup> Entre las *fórmulas compuestas* podemos citar los siguientes ejemplos: “se cagaba en las tripas de Dios, en la

---

<sup>150</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 205 (1804).

<sup>151</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 58 (1767).

<sup>152</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 55 (1803).

<sup>153</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 169 (1745).

<sup>154</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 205 (1804).

<sup>155</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 143 (1748).

<sup>156</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 53 (1735).

<sup>157</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 15 (1735).

<sup>158</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 233 (1722).

<sup>159</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3731, expediente 156 (1804).

<sup>160</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3731, expediente 156 (1804).

<sup>161</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 130 (1751).

<sup>162</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 336 (1736).



hostia consagrada y en la pureza de María Santísima”<sup>163</sup>. El bautismo también fue injuriado, aunque en una proporción inferior. Tan solo documentados dos proposiciones: “es mejor mi sangre que la de Jesucristo, y me cago en el bautismo que me hicieron”<sup>164</sup> y “se cagaba en la corona y tripas de la Virgen y en el Bautismo”.<sup>165</sup>

Las impropiedades contra elementos sagrados como la cruz<sup>166</sup>, el Espíritu Santo<sup>167</sup> o la Santísima Trinidad<sup>168</sup> no eran muy abundantes, aunque debemos advertir que no hemos documentado invectivas contra los dos últimos símbolos en los siglos XVI-XVII. Su aparición en las proposiciones blasfemas del siglo XVIII sería otra evidencia de la influencia del proceso de confesionalización sobre el lenguaje. Podemos resaltar las siguientes blasfemias a modo de ejemplo: “maldita sea el alma del Espíritu Santo, maldita sea el alma que da vida”<sup>169</sup>; “se ensuciaba en la cruz celestial”<sup>170</sup> o “se cagaba en la Santísima Trinidad, en la Virgen del Carmen y en todos los santos”.<sup>171</sup>

Las oraciones religiosas también fueron un nuevo objeto de injuria; y por tanto, otro indicio de cómo influyeron las enseñanzas católicas en el habla de la población. En el tribunal de Granada representaban un 6% de las blasfemias y en Sevilla un 2%. Este tipo de injurias se dirigían contra los rezos más famosos como el Credo, el Ave María o el Rosario. Podemos citar los siguientes ejemplos: “me cago en el Rosario, en la ley de Dios, en María Santísima y en la hostia consagrada”<sup>172</sup>; “que Ave María ni que mierda”<sup>173</sup> o “el Credo era patarata que se decía por decir”.<sup>174</sup>

La evolución que se produjo en la forma de blasfemar en el siglo XVIII parece reflejar el progreso del proceso de confesionalización iniciado desde el Concilio de Trento. Las ofensas a las figuras de Cristo y la Virgen experimentaron un aumento. Los sacramentos eran uno de los elementos más injuriados. Ciertos símbolos cristianos como la cruz, el

---

<sup>163</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 143 (1748).

<sup>164</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 7 (1746).

<sup>165</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 114 (1792).

<sup>166</sup> Solo se documentan injurias a la cruz en el tribunal de Sevilla y representan el 2%.

<sup>167</sup> Se documentan en el tribunal de Sevilla (representan el 1%) y en el tribunal de Granada (representan el 2%).

<sup>168</sup> Se documentan en el tribunal de Córdoba (representan el 6,4%), en el tribunal de Sevilla (representan el 1%) y en el tribunal de Granada (representan el 2%).

<sup>169</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3732, expediente 61 (1760).

<sup>170</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 134 (1759).

<sup>171</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 33 (1740).

<sup>172</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 143 (1748).

<sup>173</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 233 (1722).

<sup>174</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 340 (1741).

Espíritu Santo o la Santísima Trinidad también eran ultrajados. Las oraciones tampoco se libraron de las irreverencias de los católicos de la época. Curiosamente todos aquellos elementos más difundidos por el clero en la educación religiosa del pueblo eran los más blasfemados. Esto no fue casual, sino que era la plasmación del éxito de la Contrarreforma en el siglo XVIII, tras un largo proceso de adoctrinamiento religioso iniciado a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Es la evidencia de que se había configurado una religiosidad postridentina basada en unos valores religiosos católicos ortodoxos. Esta realidad ha sido puesta de manifiesto desde los años setenta por historiadores dieciochistas como Antonio Mestre.<sup>175</sup>

Tradicionalmente el siglo XVIII fue presentado como el de la quiebra de los “valores hispánicos”, de los “valores axiales religiosos”, propios de una sociedad clericalizada. Se defendía que la llegada de los Borbones a España supuso la implantación de la heterodoxia, tal como se defiende en la decimonónica obra de Marcelino Menéndez Pelayo. Las prácticas religiosas del siglo XVIII, sin embargo, prueban que la religiosidad popular estaba muy arraigada. Antonio Mestre resalta multitud de ejemplos. La devoción hacia la misa estaba más presente que nunca (este acto religioso gozaba de un respeto y formalidad que no tuvo en tiempos anteriores), el rezo del Rosario estaba muy arraigado y congregaba a cientos de fieles en los lugares de culto, la piedad católica se expresaba en hechos cotidianos como los saludos y las fiestas y las procesiones eran abundantísimas.<sup>176</sup>

La descristianización francesa, de la que hablaba Vovelle, estaba aún muy lejana en el siglo XVIII. La sociedad española de la época conservaba una religiosidad tradicional, formalista, exteriorizante y ritualista. Era una sociedad sacralizada, en la que no se produjo un descenso de la religiosidad popular y una fuerte pérdida de fieles como reflejaban las interpretaciones tradicionales. De hecho diversos estudios de carácter específico o local revelan precisamente el carácter fuertemente clericalizado, sacralizado y sacramentizado de la sociedad española del siglo XVIII.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Teófanos Egido, “La espiritualidad del siglo XVIII. Reflexión histórica e historiográfica”, en Emilio Callado Estela (ed.), *De Rebus ecclesiae. Aspectos de historiografía eclesiástica sobre el siglo XVIII. Homenaje al profesor Antonio Mestre*, Instituto Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2017, pp. 395-406.

<sup>176</sup> Antonio Mestre, “Religión y cultura en el siglo XVIII...”, pp. 586-605.

<sup>177</sup> Véase: María Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación católica...*, pp. 307-308 y Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña, “Cristianismo e Ilustración. Los inicios de una nueva era”, en Antonio Luis Cortés Peña (ed.), *Historia del cristianismo. III El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 831-867 (p. 857).

Francisco Aguilar Piñal ha reseñado que la Andalucía del siglo XVIII fue educada principalmente a través de sermones que transmitían unos valores religiosos ortodoxos y dogmáticos. Esta fue la literatura más consumida y la que más títulos produjo en la época. Representaba más de la mitad de las publicaciones de literatura religiosa (que además era la mayoritaria).<sup>178</sup> El ritual funerario también muestra la importancia que seguía jugando la religión en la vida cotidiana de las personas. Por ejemplo en la Huelva del siglo XVIII, el historiador David González Cruz ha documentado que en los testamentos se seguían solicitando un elevado número de misas, el enterramiento en los templos o recibir unos cortejos fúnebres con carácter ostentatorio.<sup>179</sup> En Murcia se experimentó una situación similar: el número de demandas de misas a la muerte de una persona aumentó en el siglo XVIII.<sup>180</sup> Todos estos autores coinciden en señalar que los datos recogidos en sus estudios reflejaban el éxito del clero en la inculcación de la religiosidad posttridentina.

Las devociones populares son otro claro reflejo de la notable implantación de los valores católicos ortodoxos en la sociedad española del XVIII y de la vitalidad que manifestaba la población en la difusión e implantación de estos valores. En el *Diccionario geográfico* de Tomás López (confeccionado a finales del siglo XVIII con objetivos estadísticos) se observa que en las provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva las ermitas y los santuarios representaban más del 50% de los lugares de culto y que superaban en número a aquellos que tenían un carácter oficial (parroquias y monasterios).<sup>181</sup> El estudio de Manuel Moreno Valero sobre la Cofradía del Santo Rosario en la ciudad de Córdoba ha revelado que esta devoción surgió entre el propio pueblo y que la situación fue similar en la provincia y en otros lugares de España.<sup>182</sup>

Las múltiples investigaciones que hemos citado demuestran que la religiosidad del siglo XVIII se constituía sobre los valores católicos ortodoxos y dogmáticos. A ello contribuyó

---

<sup>178</sup> Francisco Aguilar Piñal, "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. II, pp. 57-71.

<sup>179</sup> David González Cruz, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Diputación Provincial de Huelva, Huelva, 1993, pp. 575-585.

<sup>180</sup> Anastasio Alemán Illán, "Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular...*, vol. II, pp. 361-383.

<sup>181</sup> Juan Ramón Romero Fernández-Pacheco y Cristina Segura Graiño, "El «Diccionario geográfico» de Tomás López: una fuente para el estudio de la espiritualidad popular. Santuarios y ermitas de la provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva en el siglo XVIII", en *Ibidem*, vol. I, pp. 324-347 (pp. 328-330).

<sup>182</sup> Manuel Moreno Valero, "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en *Ibidem*, vol. III, pp. 485-506 (pp. 485-486).

tanto la jerarquía eclesiástica como el propio pueblo. Además no se alumbraban atisbos de secularización, laicización o de descristianización, como apuntaron las interpretaciones tradicionales. En cambio, resulta más que evidente que la formación religiosa del pueblo estaba en sus cotas más altas en el siglo de la Ilustración y que esto tuvo su reflejo en el lenguaje, a través de unos improperios dirigidos contra todos aquellos elementos religiosos que habían sido aprendidos por los fieles. Desde este punto de vista, la morfología de la blasfemia era el espejo de la evolución de las devociones contrarreformistas.

Un proceso similar ha sido documentado en Zurich por la historiadora Francisca Loetz, aunque curiosamente los cambios en las formas de blasfemar fueron mucho más rápidos. Desde mediados y sobre todo a partir del segundo tercio del siglo XVI se aprecian las primeras transformaciones en el lenguaje de la población. En primer lugar los improperios contra la Virgen María y los santos desaparecieron de los documentos judiciales, aunque posiblemente fue debido a que los jueces de este ámbito cultural protestante carecían de interés en su persecución. En cambio ciertas fórmulas como “por la cruz de Dios”, “por la pasión de Cristo” o “por el poder de Dios” fueron las más repetidas en los procesos por el delito de blasfemia. Según Loetz esto era reflejo del lugar especial que ocupaba la pasión y la teología de la crucifixión en el Protestantismo.<sup>183</sup> Progresivamente en el período comprendido entre 1575 y 1675 adquirirán una mayor importancia los improperios contra los sacramentos bajo fórmulas como “por la cruz y los sacramentos” o “por los elementos y los sacramentos”.<sup>184</sup> A partir del último cuarto del siglo XVII se produce un cambio importante en las formas de injuriar. Los insultos a los sacramentos continuarán hasta el siglo XVIII, pero al mismo tiempo surgirá una fórmula de ofensa de carácter secular, que recurría a las inclemencias climatológicas para ultrajar a otra persona. En los documentos judiciales se documentan proposiciones como “tormentas y granizos deberían venir y destruir el campo” u “ojalá la tormenta y los rayos caigan sobre ti”.<sup>185</sup> Aunque la evolución cronológica del ámbito católico español y del protestante suizo no coincide, podemos comprobar cómo las enseñanzas religiosas en dos espacios culturales diferentes terminaron por configurar unas fórmulas características de blasfemar.

---

<sup>183</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 250.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 252.

Por otra parte observamos una serie de diferencias, que puede ser interesante resaltar. En Zurich las blasfemias por el cuerpo, las secreciones o los excrementos de los personajes sagrados estaban muy extendidas en los siglos XIV y XV, pero desaparecieron a finales del siglo XV. Además se observa un proceso de secularización del lenguaje desde finales del siglo XV. En cambio, en España observamos que las blasfemias antropomórficas se mantuvieron en el ámbito cultural mediterráneo durante toda la Edad Moderna; y además surgen blasfemias de tipo escatológico en el ámbito cultural castellano en el siglo XVIII. La fórmula “me cago” o “me ensucio” en Dios, Jesucristo, la Virgen o los santos fue muy común. También aparecieron improperios contra las tripas o las entrañas de la Virgen. Además aumentaron los insultos y las faltas de respeto hacia los seres divinos con expresiones como “el puñetero de Dios”<sup>186</sup>, “el perro de Dios”<sup>187</sup>, “el cabrón de Cristo”<sup>188</sup>, “la indigna o la puta de la Virgen”<sup>189</sup> o “el cabrón de San Francisco”<sup>190</sup>. A esto debemos sumar expresiones de violencia contra los seres sagrados, como la siguiente “que si le viniera a las manos andaría con Dios a puñaladas”<sup>191</sup> o “si pillara la cara de Dios, le había de dar bofetadas y me había de cagar en ella, escupiendo a todo esto, y pateando la saliva”.<sup>192</sup>

Podemos interpretar, tras exponer las diferencias entre el ámbito católico y el protestante, que en España aumentó de forma progresiva la formación religiosa de la población y esto se tradujo en una mayor familiaridad con los personajes sagrados, también en el uso del lenguaje blasfemo. En cambio, en Zurich observamos un mayor respeto hacia las figuras celestiales y un posible proceso de secularización temprano debido a la disminución de las injurias contra personajes y elementos religiosos y el aumento de los insultos de carácter secular para ejercer la función que cumplían anteriormente las blasfemias. El fracaso de la Contrarreforma a la hora de disciplinar el lenguaje blasfemo se hace evidente, mientras que en el protestantismo la indisciplina de la oralidad quedaría fuera del campo religioso. Quizás estas diferencias se deban a la distinta formación religiosa de la población en el ámbito católico y el protestante y, también, a la mayor o menor eficacia de los instrumentos confesionalizadores. El carácter ritualista, pomposo y exterior del

---

<sup>186</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 47 (1799).

<sup>187</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 233 (1722).

<sup>188</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 233 (1722).

<sup>189</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 47 (1799).

<sup>190</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 233 (1722).

<sup>191</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 47 (1799).

<sup>192</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 55 (1803).

catolicismo debió favorecer el exceso de familiaridad existente con los seres sagrados y el surgimiento de unas expresiones blasfemas de carácter obsceno o escatológico, mientras que el carácter intimista de la religión protestante pudo facilitar la transición hacia unas injurias a los seres y elementos sagrados más comedidas y al desarrollo de unos insultos seculares que cumplieron la misma función que antaño desempeñaban las blasfemias. De hecho, Francisca Loetz resalta que desde la segunda mitad del siglo XVII los habitantes de Zurich humanizaron la figura del Señor en sus blasfemias (en un proceso similar, al que documentamos en España), pero al mismo tiempo se abstenían de convertir a Dios en un objeto de mofa o ridículo. Por tanto, se observa un proceso de sacralización de la figura de Dios, que no se produce en el ámbito católico español.<sup>193</sup> En las expresiones blasfemas de los españoles se advierte que los seres sagrados eran tratados con menos respeto que en periodos anteriores debido a que recibían insultos y comentarios obscenos. Por tanto, podemos observar cómo las características de cada una de estas corrientes religiosas posiblemente ayudaron a configurar una imagen diferente de los seres sagrados, lo que explicaría las diferencias existentes entre las formas de blasfemar del espacio católico y del protestante.

### ***A modo de conclusión***

En los siglos XVI y XVII, las blasfemias se caracterizaban por la sobrerrepresentación de la figura del Todopoderoso. El nombre de Dios era el más nombrado en el habla cotidiana, mientras que el resto de personajes sagrados o de símbolos religiosos estaban prácticamente ausentes en el lenguaje de la población. El amplio desconocimiento de la doctrina católica, a inicios de la Edad Moderna, se ha esgrimido como hipótesis explicativa de estas características del léxico blasfemo.

En el siglo XVIII se advierten cambios de notable relevancia. Aumentan de forma significativa las blasfemias contra la Virgen María, Jesucristo, la cruz, el Espíritu Santo, la Santísima Trinidad... toda una serie de personajes sagrados y de símbolos religiosos que tuvieron una importancia fundamental durante la difusión de la pastoral tridentina. La evolución que experimenta la oralidad debe atribuirse al avance del proceso de confesionalización durante la Edad Moderna. En la sociedad española del siglo XVIII las

---

<sup>193</sup> Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 236-244.

devociones contrarreformistas estaban más asentadas que en el pasado; y por tanto, la blasfemia era el espejo que atestiguaba esta realidad.

Además, en el siglo XVIII se observa, en el ámbito cultural castellano, un aumento de las fórmulas imprecativas escatológicas u obscenas contra lo sagrado (al mismo tiempo que se mantienen las blasfemias antropomórficas en el ámbito mediterráneo). En cambio, en los territorios que seguían la religión protestante como Zurich las injurias contra lo sagrado se volvieron más comedidas y surgieron insultos seculares que sustituyeron a las blasfemias. Esta evolución dispar del lenguaje quizás deba atribuirse a las particulares características de las distintas confesiones religiosas. El carácter ritualista, pomposo y exterior del catolicismo pudo favorecer una mayor familiaridad con los seres celestiales; y por ende, unas injurias particularmente obscenas. En cambio, el carácter intimista del protestantismo debió influir en el proceso de secularización del lenguaje.

## 8.- LA BLASFEMIA Y LA CULTURA MASCULINA

Los sociólogos y los antropólogos coinciden en señalar que existe una masculinidad tradicional con sólidas bases desde el Renacimiento. Esta es concebida por los investigadores sociales como una construcción cultural formada por un conjunto de prácticas sociales que definen al género masculino.<sup>1</sup> El hombre, desde que alcanzaba la edad adulta, debía cumplir con una serie de cualidades, atributos sociales y demandas sociales realizadas desde otros hombres y desde otros grupos sociales. Los valores que mejor representaban al varón eran la capacidad de dominación, la exhibición de fuerza y poder, la voluntad de superación, la capacidad de lucha, el afrontamiento de desafíos, la agresividad, la belicosidad, el riesgo o el espíritu de aventura.<sup>2</sup> Toda una serie de caracteres que estaban muy relacionados con la virilidad y la potencia sexual del hombre.<sup>3</sup>

Este conjunto de valores deseados en un hombre configuraban una serie de comportamientos característicos en los miembros del género masculino, tales como darse la mano con fuerza, golpearse mutuamente en el momento de darse un abrazo, actos irrespetuosos que suponen la invasión del espacio de otra persona como colocar los pies encima de una mesa, sentarse con las piernas separadas, exposición de bromas, burlas o chistes de carácter erótico en espacios de sociabilidad masculina o conductas sexuales irresponsables o extramatrimoniales. Los hombres tenían la obligación de autorrepresentarse de acuerdo a los valores que hemos citado anteriormente y para ello exhibían este conjunto de comportamientos, ya que en caso contrario su honor y su hombría podían ser puestas en entredicho. El sociólogo francés Pierre Bourdieu llega a afirmar que eran prisioneros de este “sistema mítico-ritual”.<sup>4</sup>

Las blasfemias, al igual que otras formas de expresión como gestos, poses, ademanes, etc., podían ser utilizadas de forma específica y primordialmente en la Edad Moderna

---

<sup>1</sup> Véase: Luis Bonino Méndez, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina”, *Dossiers feministes*, n.º 6, 2002, pp. 7-33 (pp. 7-8); Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad para el análisis social”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, n.º 2, 2011, pp. 80-103 (p.85); Pierre Bourdieu, “La dominación masculina”, *La Ventana*, n.º 3, 1996, pp. 7-95 (pp. 15-16). Se trata de una traducción de la publicación original publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 84, 1990.

<sup>2</sup> Véase: Luis Bonino Méndez, “Masculinidad hegemónica...”, p. 13 y ss.

<sup>3</sup> Alexandra Sheppard, *Meanings of manhood in early modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2003. Pierre Bourdieu, “La dominación masculina...”, p. 17. Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad...”, p. 81.

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, “La dominación masculina...”, pp. 54-55; Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad...”, p. 94.



para representar la masculinidad. La identificación entre este estilo de habla y el género masculino ha sido puesta de manifiesto tanto por investigadores contemporáneos como por escritores de época moderna.<sup>5</sup> El antropólogo Manuel Delgado Ruiz mantiene que era una práctica iniciática de los jóvenes que querían ingresar a la vida adulta y destaca que ha estado presente en la sociedad hasta la época de nuestros abuelos.<sup>6</sup> En la Edad Moderna también se ha documentado la vinculación entre las injurias a Dios y la masculinidad. En Francia, el historiador de la blasfemia Alain Cabantous ha podido evidenciar que los adolescentes infamaban al Señor, a Jesús o la Virgen para proyectar su hombría.<sup>7</sup> En España importantes personalidades de los Siglos de Oro también defendieron esta idea. El teólogo Domingo de Soto afirmaba que los padres permitían a sus hijos jurar el nombre de Dios, porque así parecían ya hombres adultos.<sup>8</sup> El humanista Juan Luis Vives definió el modo de hablar deseado en la mujer en contraposición al característico lenguaje blasfemo de los hombres:

su conversación sea modesta y un tanto parca, no altisonante y arrogante o con indicios de espíritu varonil, sin mezclar ninguna clase de juramentos, algo que, si en los hombres es muy feo, no dejará de ser una costumbre vergonzosa en grado sumo tratándose de mujeres.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Javier Villa-Flores defiende, en su investigación sobre los usos sociales de la blasfemia, que este tipo de expresiones verbales eran un elemento identificativo del género masculino. Cfr. Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 37-76.

Elisabeth Belmas, en su estudio de la Francia del siglo XVIII, manifiesta que el lenguaje blasfemo en los hombres era un signo de energía y virilidad. Elisabeth Belmas, “La montée des blasphèmes a l’Âge moderne...”, p. 21.

<sup>6</sup> Véase: Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Madrid, 2001, p. 135.

William A. Christian ha reflejado que en un pueblo de la montaña santanderina, los adolescentes concebían la blasfemia como un signo de aceptación en el grupo de los adultos. William A. Christian, *Religiosidad popular: estudio antropológico de un valle español*, Tecnos, Madrid, 1978, p. 45.

<sup>7</sup> Así lo expresa Alain Cabantous: “Might taking the Lord’s name in vain have been one of the sins of youth, a badge of distinction among young men of promising marriageability”. Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 101.

<sup>8</sup> El fraile dominico profiere su opinión al respecto de la siguiente manera: “Tras esto (que es el segundo vínculo natural) los padres luego que los hijos comenzaren a hablar, les deben teñir como en lana, de esta religión: al revés de cómo algunos lo acostumbran, que en llegando sus hijos a edad, para que parezcan ser ya hombres, les permiten los juramentos”. Domingo de Soto, *Tratado de cómo se ha evitar...*, fol. 201.

<sup>9</sup> Luis Vives, *La formación de la mujer cristiana*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994, pp.142-143. No obstante, el caso de la mujer es un tanto singular por la contradicción de los discursos emanados tanto desde ámbitos “cultos” como “populares”. Las obras de teólogos, moralistas y las colecciones de refranes reflejaban la existencia de una supuesta “mala lengua” de las féminas; pero por otra parte, otros autores de la época manifestaban que las mujeres se caracterizaban por el uso de un habla comedida y respetuosa. No obstante esta cuestión será estudiada en profundidad en el capítulo 9 de esta tesis doctoral Cfr. José Manuel Pedrosa, “La maledicencia venenosa...”, pp. 489-513.

Los datos estadísticos que hemos obtenido a partir de los pleitos por blasfemia incoados por las diferentes instituciones jurídicas del Antiguo Régimen confirman también la vinculación existente entre el lenguaje cargado de juramentos e improperios contra los seres sagrados y la masculinidad. El porcentaje de hombres encausados por el delito de blasfemia solía superar el 90% de las sumarias, mientras que el número de mujeres procesadas fue insignificante.<sup>10</sup> Esta desproporción se puede explicar en base a que los diferentes tribunales extendieron sus redes principalmente sobre los espacios públicos frecuentados por los varones. También debemos atribuirlo a la menor participación de la mujer en la vida pública, su reclusión en la esfera doméstica y a su carácter más reservado. Evidentemente no concebimos que se debiera a una mayor fidelidad al dogma por parte del sexo femenino, porque en delitos como la hechicería su proporción era superior a la de los hombres.<sup>11</sup>

En este capítulo comprobaremos que los comentarios sexuales sobre los seres celestiales o las adjetivaciones obscenas sobre Dios, Jesús, la Virgen María o los santos constituían el lenguaje característico de espacios de sociabilidad masculina como tabernas, plazas, calles, posadas, campos de siembra, etc.; y además reflejaremos que a través de este registro lingüístico los varones representaban los caracteres propios de la masculinidad. El uso de transgresoras blasfemias servía para mostrarse amenazante y dominante sobre otras personas. Otros se valían de la potencia comunicativa de los improperios sobre Dios para imponer su autoridad y hacer valer su honor ante los demás. También fue común que los hombres recurriesen a oraciones sexualizadas o juramentos sobre las partes íntimas de Dios o de la Virgen para pavonearse de su hombría y expresar su virilidad. Las blasfemias que incluían mofas o burlas de los seres sagrados o de ciertos aspectos del dogma católico cumplían la función de crear momentos de hilaridad en espacios de sociabilidad masculina y demostrar el desvergonzado ingenio de sus autores. En último lugar revelaremos la identificación existente entre ciertos sectores marginales de la

---

<sup>10</sup> Véase por ejemplo los datos del tribunal inquisitorial de Logroño, donde los varones enjuiciados por el delito de blasfemia ascienden al 88%. Jesús María Usunáriz, “*Verbum maledictionis*. La blasfemia y el blasfemo...”, pp. 197-222 y particularmente p. 201. En los tribunales reales y diocesanos el porcentaje de mujeres procesadas es aún más bajo. Entre los 19 procesos criminales por blasfemias que se conservan en el Archivo Diocesano de Zaragoza durante el período de la Edad Moderna no hay ninguna sumaria abierta contra una mujer. En el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid solo hemos documentados 4 pleitos con acusaciones de blasfemias sobre el género femenino, sobre el total de 93 causas comprendidas entre 1500 y 1800. Véase: ARCHV, RJ, caja 812/29 (1554); ARCHV, RJ, caja 885/24 (1556); ARCHV, SV, caja 1566/2 (1569); ARCHV, RJ, caja 812/29 (1554).

<sup>11</sup> Véase: María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*, Akal, Madrid, 1982, p. 184.

sociedad, que son específicamente masculinos: soldados, arrieros y marineros. Las fuentes morales y jurídicas parecen revelar que estos tres grupos convirtieron el lenguaje blasfemo en un elemento definitorio de su identidad. En sus duras vidas itinerantes dotaron a los insultos y las injurias a los seres celestiales de un importante componente dramático para representar autoridad y dominio sobre otras personas y así conseguir imponerse sobre ellas.

## a) El uso de la blasfemia como lenguaje amenazante

La blasfemia debe entenderse como parte del comportamiento agonístico característico de los hombres en la Edad Moderna. Era frecuente que presentasen una conducta agresiva u ofensiva, especialmente cuando pretendían defender su honor personal o familiar.<sup>12</sup> Debemos recordar que el honor cumplía un importante papel como elemento definitorio de la masculinidad y explica muchos de los comportamientos sociales y de las actitudes individuales de los varones.<sup>13</sup> Tal como destaca el antropólogo Julián Pitt-Rivers el honor era al mismo tiempo un sentimiento y un hecho social objetivo. Por un lado, era un estado moral que revelaba la imagen que uno tiene de sí mismo y que influía en el desarrollo de acciones temerarias o de rechazo a actuar de modo vergonzante. Al mismo tiempo, era un medio de representar el valor moral de los demás, es decir su virtud, prestigio y rango ante la sociedad.<sup>14</sup> El honor era un importante capital simbólico que regulaba la reputación de cada persona y cada colectivo ante el resto de la comunidad.<sup>15</sup> Se podían distinguir dos tipos de honor: de precedencia y supervivencia. El primero radicaba en la posesión de una serie de atributos que representaban la primacía y la preeminencia (el

---

<sup>12</sup> Debemos aclarar que los términos honor y honra pueden considerarse sinónimos. Diversos autores contemporáneos han distinguido significados diferentes para estas dos palabras. Sin embargo, Claude Chauchadis, en un excelente artículo aclaratorio, revela que en la Edad Moderna estos dos vocablos fueron utilizados de forma indistinta en múltiples obras literarias de los Siglos de Oro. Véase: Claude Chauchadis, "Honor y honra o cómo se comete un error en lexicografía", *Criticón*, nº. 17, 1982, pp. 67-87.

<sup>13</sup> Pieter Spierenburg, "Masculinity, violence and honor: an introduction", en Pieter Spierenburg (ed.), *Men and Violence, Gender, Honor and Rituals in Modern Europe and America*, The Ohio State University Press, Columbus, 1998, pp. 1-29.

<sup>14</sup> Julián Pitt-Rivers, "La enfermedad del honor", en Marie Gautheron (ed.), *El honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 19-35 (p. 20).

<sup>15</sup> Sobre la definición del concepto de honor, véase: Carlos María Ozcoide, "La definición del concepto de honor. Su entidad como objeto de investigación histórica", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, t.8, 1995, pp. 191-209 (pp.192-195); Tomás A. Mantecón Movellán, "El honor mediterráneo desde la España Moderna: ¿un nuevo traje del emperador?", *Cuadernos de Historia de España*, nº. 85-86, 2012, pp. 435-458 (pp. 446-447); Daniel Sánchez Aguirreola y Félix Segura Urra, "Honor y marginalidad: las razones de la violencia interpersonal en la Europa de los siglos XIV-XVII", *Memoria y civilización*, nº. 2, 1999, pp. 349-361 (pp. 352-253).

disfrute de cargos o privilegios) y cuyos rasgos eran monopolizados por un limitado estrato de la población. Se trataría, por ejemplo, del honor estamental. Mientras el honor de supervivencia se presuponía consustancial a todo individuo, independientemente de su condición social; siempre y cuando este atesorase una serie de virtudes morales y sociales que lo hiciesen merecedor del reconocimiento social de la comunidad.<sup>16</sup>

El honor no era una cualidad personal, sino que era una condición social. Aquel que tenía honor estaba obligado a atenerse a él, ya que en caso contrario se exponía al juicio de sus vecinos y a la pérdida de su reputación. Esto explica que un ataque a la honra de un hombre, una mujer o al grupo en el que se integraban, se tradujese rápidamente en una respuesta para tratar de defender la posición social que atesoraba dicho sujeto. Un gesto inapropiado o un comentario desafortunado que supusieran una falta de respeto a las normas de cortesía podían desembocar en un pequeño conflicto en defensa del honor herido. Hay que tener en cuenta que la mayoría de la población en la Edad Moderna se movía en comunidades pequeñas, en las que eran muy importantes las relaciones cara a cara y el anonimato era imposible.<sup>17</sup> En este contexto social y cultural descrito, hay que entender algunas expresiones del lenguaje blasfemo, especialmente aquellas que tenían un tono amenazante. La necesidad de los individuos de defender cualquier nimio ataque a su reputación daba lugar a que recurriesen a prácticas del habla particularmente ofensivas y agresivas para demostrar ante los demás que pretendían defender su estatus social.<sup>18</sup>

El empleo de las blasfemias en los conflictos de honor obedece al componente dramático de estas expresiones. Los individuos se valían de la invectivas a los seres sagrados por su indiscutible carácter transgresor. Esto atraía la atención de los oyentes y facilitaba su uso como medio para mostrarse amenazante o dominante sobre otros; o para

---

<sup>16</sup> A diferencia de lo que defendía José Antonio Maravall, el honor no solo se transmitía a través de la sangre, no era patrimonio exclusivo de la nobleza. Véase: José Antonio Maravall, “La función del concepto de honor en la sociedad tradicional”, *Ideologies and Literature*, vol. II, nº. 7, 1978, pp. 9-27 (p.9). Acerca del honor de precedencia y de supervivencia, véase: Julián Pitt-Rivers, “Honor y categoría social”, en John G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968, pp. 21-75 (pp. 22-23).

<sup>17</sup> Así lo expresa Arlette Farge: “Uno de los cimientos del honor reside en el continuo estar frente a frente de las familias y de las comunidades, en una indistinción entre vida privada y vida pública”. Arlette Farge, “Familias: el honor y el secreto”, en Philippe Ariès y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, vol. VI, pp. 183-219 (p. 192).

<sup>18</sup> Tal como destaca Carlos María Ozcoidi, el honor no cumplía una función estética ni suntuaria, sino fundamentalmente práctica. Este no se ostentaba, se ejercía. Véase: Carlos María Ozcoidi, “La definición del concepto de honor...”, p. 200 y ss.

impresionar o humillar a posibles oponentes. Las personas buscaban demostrar su fuerza y su valentía hablando de forma intrépida y mostrándose poco respetuosos con Dios. Todo formaba parte del “teatro de la vida cotidiana”, en el que era común la utilización de un lenguaje soez por parte de los hombres para imponerse sobre los demás. Así lo expresaba el fraile dominico Domingo de Soto que advertía que “el jurar es a unos hombres como ornamento de su lenguaje, con el cual piensan que añaden gravedad, y severidad a su razón”<sup>19</sup> o el sacerdote sevillano Francisco Luque Fajardo: “el que más sofisterías dice y hace en la materia, entre ellos, es tenido por más discreto y desenfadado y corriente y compañero de polvo y lodo, como dicen, su más jurar es mayor valentía, haciendo bramona, de las blasfemias sus bordoncillos”.<sup>20</sup> El predicador Alonso de Vascones llegó a afirmar que la blasfemia era tenida “por el menor de todos” los pecados y además indicaba que era utilizada sobre todo por “soldados bisoños, y gente baja” sin ninguna vergüenza porque “lo tienen por honra, y por gala, y por cosa de muy hombres”.<sup>21</sup>

El historiador de la cultura Peter Burke ha puesto de manifiesto el enorme poder que atesora la lengua como “fuerza activa dentro de la sociedad”. Este investigador británico afirma que se trata de un instrumento que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio e incluso para afirmar o suprimir identidades culturales. Además, destaca que los individuos podían cambiar de registro lingüístico en función de la situación en la que se encontrasen en cada momento.<sup>22</sup> Desde estos planteamientos sociolingüísticos de Peter Burke vamos a interpretar las blasfemias y, de este modo, comprobaremos que se trata de un tipo de lenguaje empleado principalmente en espacios de sociabilidad masculina que no se usaba para ultrajar el honor de Dios, sino para infligir daño sobre oponentes de carne y hueso.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Domingo de Soto, *Tratado de cómo se ha de evitar...*, fol. 150.

<sup>20</sup> Francisco Luque Fajardo, *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, Edición y prólogo de Martín de Riquer, Real Academia Española, Madrid, 1955, p. 264.

<sup>21</sup> Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias...*, Parte I, fol. 221.

<sup>22</sup> El mejor ejemplo de la fuerza activa de la lengua, según Burke, radica en el insulto. En una de sus publicaciones pone como ejemplo el caso de Roma en el siglo XVIII, así como el de otras partes del mundo mediterráneo, en las que se empleaban insultos como “cornudo” o “puta” para desacreditar la imagen pública de hombres y mujeres, respectivamente. En los casos que ha estudiado ha podido poner de manifiesto que en ocasiones estos improperios no reflejaban la conducta real de las víctimas, pero conseguían aniquilar su reputación ante el resto de la sociedad. Peter Burke, *Hablar y callar...*, p. 19 y ss.

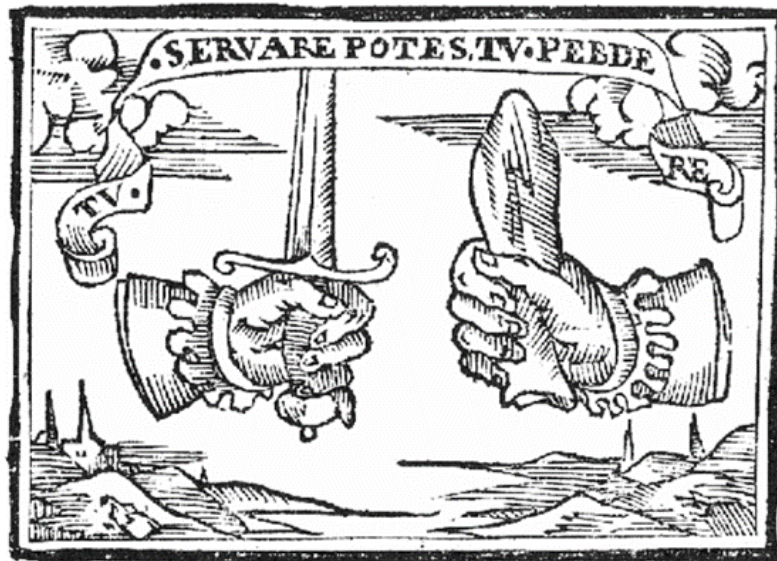
<sup>23</sup> Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 139 y ss. y Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 109

El cristianismo, prácticamente desde sus inicios, ha tenido una visión ambivalente de la “lengua”. Esta servía para glorificar a Dios, pero al mismo tiempo podía causar enormes estragos si se usaba de forma inadecuada. Esto ha provocado una preocupación constante por su disciplinamiento, entre los teólogos, conscientes del poder que poseía. Esta realidad podemos verla expresada en estas palabras de la Epístola Universal de Santiago (3, 6-10):

La lengua puesta en medio de nuestros miembros infecta todo nuestro cuerpo y prende fuego al curso de nuestra vida, cuando ella está incendiada con el fuego del infierno. Toda clase de bestias y aves, de reptiles y peces es domable, y ha sido de hecho domada por los hombres. Pero nadie ha podido domar nunca la lengua: es un azote irrefrenable, llena de veneno mortífero. Con la lengua, lo mismo bendecimos al que es Señor y Padre, que maldecimos a los hombres creados por Dios a su propia imagen. De la misma boca salen bendiciones y maldiciones. Hermanos míos, esto no debe ser así.

En la época moderna también fueron conscientes del enorme poder que atesoraba la lengua. Humanistas y moralistas elaboraron discursos en los cuales resaltaban la capacidad de este órgano para infligir daño sobre posibles oponentes y aconsejaban que fuera usada con mesura. Al respecto, resulta significativa la metáfora realizada por Sebastián de Covarrubias en uno de sus *Emblemas morales*, en el que equipara la lengua con una espada:

**Figura 15. Ilustración: Sebastián de Covarrubias, Emblema 66, III Centuria**



Dos armas son la lengua y el espada que, si las gobernamos cual conviene, anda nuestra persona bien guardada y mil provechos su buen uso tiene. Pero cualquiera de ellas desmandada, como de la cordura se enajene en el loco y sandio causa muerte y en el cuerdo y sagaz trueca la suerte.<sup>24</sup>

Los blasfemos que estudiamos en estas páginas también fueron plenamente conscientes del poder que poseía la lengua. El carácter teatral de las actuaciones de los hombres lo evidencia plenamente. Estos acostumbraban a cambiar de registro lingüístico y de comportamiento, si comparamos las situaciones conflictivas cotidianas y las que tenían lugar ante los inquisidores cuando se juzgaba el delito de blasfemia.<sup>25</sup> Los individuos, tal como advierte el sociólogo Erving Goffman, “en su calidad de actuantes (...) se preocuparán por mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados ellos y sus productos”. Pero en su calidad de “actores”, realmente “no están preocupados por el problema moral de cumplir con estas normas sino con el problema amoral de construir la impresión convincente de que satisfacen dichas normas”.<sup>26</sup> Ante sus oponentes, en los conflictos de honor, los varones se veían en la

<sup>24</sup> BNE, signatura 4/53840. Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, en Madrid, por Luis Sánchez, 1610, fol. 266 r.-v.

<sup>25</sup> Peter Burke refleja que un mismo individuo, en función de la situación – es decir, según las personas que participen en una conversación y del contexto-, emplea heterogéneas variedades de la lengua, diferentes “géneros discursivos”, como los llama Batjín o variados “registros”, según los sociolingüistas. Véase: Peter Burke, *Hablar y callar...* p. 25 y ss.

<sup>26</sup> Erving Goffman, *La presentación de la persona...*, p. 267.

obligación de mostrarse amenazantes y dominantes para conseguir imponerse sobre ellos.<sup>27</sup> En cambio, en las salas del tribunal inquisitorial cambiaban completamente su comportamiento. Se mostraban sumisos, clamaban por la misericordia de los inquisidores e incluso llegaban a llorar desconsoladamente. Cuando blasfemaban se ajustaban a las reglas de la cultura agonística dominante, mientras que en la sala del tribunal debían aparentar que eran buenos cristianos, que cumplían con las normas de la Iglesia Católica y que exhibían el debido respeto a una institución religiosa como la Inquisición.<sup>28</sup>

Los hombres de la época idearon una notable variedad de modos de mostrarse amenazantes sobre sus oponentes. La fórmula más común consistía en una blasfemia acompañada de la amenaza de vengarse. El tejedor de paños Diego de la Peñuela, natural de Baeza, juró en 1571: “reniego de Dios hasta que vea vengado mi corazón”, en el contexto de un enfado que tuvo con su cuñada.<sup>29</sup> Jaime Busquet, carpintero de Valls del Campo de Tarragona, manifestó su agria queja en 1583 ante Lorenzo Noguers de la siguiente manera: “reniego de la hostia consagrada que se ha celebrado en la Santa Madre Iglesia que me lo han de pagar si me quitan alguna cosa de mis jornales y trabajos”.<sup>30</sup> Diego Catalán, vagabundo natural de la villa de Ripoll (Cataluña), que se encontraba en 1587 en el hospital de la ciudad de Loja, debido a que no le querían ceder un sitio para comer espetó: “reniego del ánima del apóstol Santiago si no le quiebro la cabeza”.<sup>31</sup> Juan de Abadía, natural de Miranda en Gascuña (Francia), en el contexto de una pelea mantenida con un grupo de presos en una cárcel de Zaragoza en 1589 manifestó la

---

<sup>27</sup> Sobre la expresión de la masculinidad como “una forma de actuación teatral”, véase: Patrick D. Hopkins, “Gender Treachery: Homophobia, Masculinity and Threatened Identities”, en Larry May y Robert A. Strikwerda (eds.), *Rethinking Masculinity: Philosophical Explorations in Light of Feminism*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1992, pp. 95-115; Seth Mirsky, “Three Arguments for the Elimination of Masculinity”, en Björn Krondorfer, *Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a Post-Christian Culture*, New York University Press, New York, 1996, pp. 27-42.

<sup>28</sup> Como refleja Juan José Caballero, al analizar la sociología de Erving Goffman, las actuaciones de los sujetos tienen lugar entre escenarios y bastidores. Caballero pone el ejemplo de los profesores, que permutan su comportamiento entre un rol sincero y cínico. Generalmente en el escenario (cara al público o en clase) escenifican un rol cínico para mantener la autoridad ante los alumnos, mientras que en los bastidores (cuando hablan con los colegas) representan un rol sincero e incluso pueden llegar a bromear de su cínica actuación en clase. Véase: Juan José Caballero, “La interacción social en Goffman...”, p. 11 y ss.

<sup>29</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 8, fol. 8v (1571). Este reo recibió una reprensión en la sala de la audiencia del tribunal, abjuró de levi, pagó 12 ducados de multa y tuvo que oír una misa rezada.

<sup>30</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 443 v. (1583). Este reo fue condenado por sus palabras a una misa en forma de penitente en la sala del secreto, a abjurar de levi y fue desterrado durante dos años de la villa de Valls.

<sup>31</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1587). El tribunal acordó que saliera al auto con mordaza y que se le diesen cien azotes. Publicado en José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI...*, p. 362.



siguiente amenaza: “reniego de Dios que te calcetará las tripas”.<sup>32</sup> Entre esta notable variedad de expresiones, la más repetida fue el “reniego de Dios”, acompañado de la amenaza “me lo habéis de pagar”, que podemos observar que se emplea tanto en las coronas de Castilla como de Aragón.<sup>33</sup>

Aquellos que pretendían mostrarse más amenazantes sobre sus oponentes y ejercer una mayor impresión recurrían al uso de la blasfemia más la amenaza de golpearles. Muy significativo es el caso de Baltasar de Utrera, mozo soltero que guardaba ganado en Almuñécar (Granada), que se valió del siguiente impropio en 1586, al mismo tiempo que echaba mano a su espada, para advertir a otro pastor que pretendía hacer con él: “no creo en Dios ni en cuantos santos tiene Dios ni en los que están muy a par de Dios, cuando yo no os horadaré la chamarreta de lienzo”.<sup>34</sup> También se expresó del mismo modo en 1560 Gil Hernández, vecino de las Gabias (Granada), cuando buscaba coaccionar a uno de sus seres queridos: “que había de dar una bofetada a su madre y aún a Dios que se pusiera delante”.<sup>35</sup> Esta misma estrategia fue seguida en 1571 por Lope de Dávalos, vecino de Jaén, en un conflicto familiar con sus hijas: “no creo en Dios, descreo de Dios y reniego de la fe en que vivo, sino tomo un garrote sino mato a una de vosotras”.<sup>36</sup> El labrador Vidal Mas, vecino de Viladrau (Girona) se mostró aún más agresivo en 1583, porque tomó unas piedras en sus manos y amenazó a sus enemigos de la siguiente manera: “reniego de Dios sino me lo hacen”.<sup>37</sup> De igual modo actuó en 1598 el morisco Luis Beagaz, vecino de Mediana de Aragón (Zaragoza), cuando la guarda de los moriscos requisó un fachal (prenda de ropa) a la mujer del reo. Este gritó “juro a Dios que os molere

---

<sup>32</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 773v. (1589). Por su blasfemia, fue condenado a que se le leyese su sentencia y que fuese gravemente reprendido en la sala de la audiencia, abjurase de levi y que fuese desterrado del lugar del Burgo durante seis meses.

<sup>33</sup> Así se expresó el labrador Juan Rosell, natural de la villa de Bribas en el arzobispado de Tarragona (AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 349r. (1581)), el escribiente natural de Écija Pedro de Llerena (AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 19, fol. 2v. (1587)), el francés Juan de Rebin, residente en Zaragoza (AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 428v. (1589)), el francés Vicente de Urliat en Granada (AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1579). Publicado en José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 212) o el esclavo Gregorio Pérez en Granada (AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1582). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 256).

<sup>34</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 83 (1586). Desconocemos la sentencia aplicada.

<sup>35</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2603 (1560). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 59. Este reo fue condenado a salir al auto de fe con vela y mordaza.

<sup>36</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16, fol. 2r. Debido a que se autodelató y a que era pobre, este reo solo fue reprendido en la sala del tribunal y obligado a ciertas penitencias espirituales.

<sup>37</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 406v. (1583). Este reo fue votado a oír una misa en forma de penitente, a abjurar de levi, ser gravemente reprendido y a una multa de veinte libras.

los huesos, a coces y puños” e incluso se acercó a su oponente para agredirle, pero fue detenido por un cura.<sup>38</sup>

Cuando los individuos pretendían ejercer una coacción superior acompañaban la blasfemia de una amenaza de muerte, tal como hizo en 1590 Pedro de la Osa, sastre de Cazorla (Jaén). Debido a que su mujer y una de sus hijas habían planeado el casamiento de otra de sus primogénitas sin su consentimiento, advirtió a estas: “reniego de la fe que tengo de cristiano, o de la crisma que recibí, si hacéis eso sin mí, sino hago un hecho como el que en Villacarrillo quiso matar aquellos hombres”. Al parecer detrás de la negativa de este sastre al casamiento, se escondían oscuras razones: una relación de carácter incestuoso con su hija. En su defensa manifestó que era cierto que dormía con su hija debido a que carecía de espacio y que le pasaba un paño mojado en vino para curarle sus partes vergonzosas. Finalmente el tribunal se mostró sumamente comprensivo con el reo, a pesar de que reconoció la blasfemia, porque alegó que mantenía un pleito de divorcio con su mujer. Solo fue gravemente reprendido y advertido de que sería castigado con mayor dureza en la próxima ocasión.<sup>39</sup> Miguel Arano, vecino de Ojos Negros (Teruel), para demostrar sus apremiantes intenciones en una discusión mantenida en 1589 llegó a referir a su adversario que: “renegare de Dios y de la fe en tierra de moros sino lo había de matar”.<sup>40</sup> El francés Bernard de Caseda mantuvo una discusión en 1620 con un molinero, y fue requerido por un familiar del Santo Oficio para que hiciese las paces, pero Caseda reaccionó mostrándose negativo a solucionar el conflicto y además advirtió de sus intenciones con una agresiva blasfemia: “reniego de Cristo, o de Dios sino le mato, y aunque me maten le tengo de matar”.<sup>41</sup> En otros casos, como el del mancebo Juan Milla Rubio, natural de Villarroya (La Rioja), la blasfemia se utilizó no solo para amenazar a una persona de muerte, sino para prometer que dicha advertencia se cumpliría en caso de no atender a dicho aviso. Así lo manifestó en 1617 Milla al vicario de Aranda: “yo le voto

---

<sup>38</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 92r. (1598). Este morisco fue mandado a la sala de la audiencia para que se le leyese su sentencia y fuese gravemente reprendido. Además tuvo que pagar una multa de diez escudos y fue desterrado a dos leguas a la redonda de Mediana de Aragón.

<sup>39</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 31, fol. 7v. (1590). Desconocemos la sentencia aplicada.

<sup>40</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 779v. (1589). Los inquisidores votaron que a este reo se le leyese la sentencia en la sala de la audiencia, fuese gravemente reprendido y desterrado del lugar de Ojos Negros durante un año.

<sup>41</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 543v. (1620). Los inquisidores le condenaron a que se leyese su sentencia en la sala de la audiencia, a que fuese gravemente reprendido, abjurase de levi y que fuese desterrado del lugar de Monreal del Campo y Zaragoza durante un período de seis meses.

a Dios que si viene por acá yo le meta dos balas en el cuerpo” debido a que había denunciado a un fraile amigo suyo ante la Inquisición.<sup>42</sup>

Este tipo de lenguaje blasfemo también podía estar acompañado de insultos, que evidentemente cumplían la función de hacer daño sobre la reputación del oponente.<sup>43</sup> Las injurias más comúnmente utilizadas arremetían contra la reputación sexual del enemigo. En el caso de los hombres, se atacaba su potencia sexual (cornudo), mientras que a las mujeres se las denostaba por su conducta (puta). Otros improperios como ladrón o traidor también eran comunes en la cultura mediterránea.<sup>44</sup> El labrador Miguel Chueca, vecino de la villa de Aranda (Zaragoza), fue acusado ante la Inquisición de Zaragoza por las diversas blasfemias que dirigió contra los testigos que intervinieron en un proceso abierto contra su hijo fray Juan Chueca en el Santo Oficio. A uno de los testigos, que fue hasta la casa del reo, les gritó con muchas voces “andad y favoreced a los vuestros que bien lo había menester y no me entréis en mi casa, que voto a Dios que ha de ser nombrada”. Además, debido a que tenía unas colmenas en las tierras del padre de uno de los testigos, dijo “sáquenme aquellas colmenas del colmenar, de aquellos bellacos ladrones, traidores”.<sup>45</sup> También recurrió al insulto Andrés de Robles, tratante de ganado de Toledo, que al mismo tiempo que golpeó en 1630 con un hierro a un tal Juan Sánchez, dijo a grandes voces: “cornudo, cabrón, ladrón, encubridor de ladrones, ni creo en Dios, creeré bien ni verdaderamente hasta que te mate y beba tu sangre”.<sup>46</sup>

Otra fórmula utilizada por los individuos de la época consistía en referir expresiones de violencia directa contra las figuras celestiales para subrayar la determinación del hablante. De este modo, se añadía un evidente componente teatral a la actuación de los blasfemos. Infligiendo amenazas sobre los seres sagrados conseguían causar aún una mayor impresión sobre los adversarios. Se conseguía transmitir una imagen más convincente de

---

<sup>42</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 368v. Por sus palabras fue condenado a que se le leyese su sentencia en la sala de la audiencia, fuese gravemente reprendido y desterrado durante un año de la ciudad de Zaragoza, Calatayud y Aranda.

<sup>43</sup> Este tipo de injurias también son documentadas por Francisca Loetz en Zurich: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 143.

<sup>44</sup> Sobre los insultos en el ámbito mediterráneo, consúltese el genial estudio de Peter Burke, “Insult and blasphemy in early modern Italy...”, pp. 95-109. En España, es fundamental la siguiente obra: Carmela Pérez-Salazar Resano, Cristina Taberner Sala y Jesús María Usunáriz (coords.), *Los poderes de la palabra...*

<sup>45</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 366v. (1617). Este reo recibió como condena una multa de quinientos reales, además se leyó su sentencia en la sala del tribunal, fue reprendido y fue desterrado de la villa de Aranda por un período de un año.

<sup>46</sup> AHN, *Inquisición*, libro 1149, fol. 297r. (1630). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

fuerza y valentía; y de las evidentes intenciones de agredir al contrincante. El mozo Juan de Alvarado, vecino de Molina (Guadalajara), debido a que su padre había sido recientemente asesinado, advirtió en 1639 de sus intenciones a Pedro Sanz de Fuentes si se atrevía a entrar en la casa en que ocurrió tan funesto suceso: “que si Jesucristo entraba en la casa de Arias o viniera a entrar en ella a puñaladas no le había de dejar entrar”.<sup>47</sup> Un modo similar fue utilizado por Juan Gamero, cortador originario de Carmona, en 1736. Este se encontraba un Domingo de Pascua de Resurrección pasando por las calles de los bodegones cuando topó con un mozo que portaba el pescado, con el que tuvo las siguientes palabras: “quitarse de ahí, porque me cago en el Espíritu Santo y le daré con dicho cuerno a el Espíritu Santo, y a quien se me tiene por medio”.<sup>48</sup>

En último lugar haremos referencia a las maldiciones, que también podían ser utilizadas a modo de invectivas. Aunque estas no pueden considerarse estrictamente como “blasfemias”, consideramos conveniente incluir estos “actos del habla” en nuestro estudio. En primer lugar porque no nos atenemos a la definición de blasfemia precisada por los teólogos o por los inquisidores, sino que analizamos todos los “actos del habla” que se valían de los seres celestiales con una intención injuriosa hacia las personas. Por otra parte, porque como vamos a comprobar a continuación las maldiciones en los pequeños conflictos de honor no tenían realmente una función mágica, sino que se utilizaban para humillar a un oponente y resaltar la actuación personal ante este, por el evidente carácter transgresor de este lenguaje.<sup>49</sup> El médico cordobés Don Leonardo Fernández Moreno, vecino de la villa de Posada, ejercía una constante violencia verbal y física sobre su mujer Josefa Campos dirigiendo contra esta todo tipo de insultos, blasfemias y golpes. Además su hija afirmó, en el proceso abierto por la Inquisición de Córdoba en 1746, que “ultrajaba a su madre echándola muchas maldiciones (...) maldiciendo su cuerpo, otras su alma, diciendo al mismo tiempo, quince mil demonios vengan por tu cuerpo y otros tanto por tu alma”.<sup>50</sup> Se trataba de maldiciones que utilizaba con el objetivo de imprecarla, en el contexto de la violencia física que dirigía contra ella, que evidentemente carecían de un propósito sobrenatural.

---

<sup>47</sup> Archivo Diocesano de Cuenca (ADC), *Fondo de Inquisición*, legajo 728, expediente 1233 (1639). Esta causa se suspendió debido a las circunstancias en que tuvo lugar la blasfemia.

<sup>48</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 336 (1736). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>49</sup> Seguimos en este punto a: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 152-159.

<sup>50</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 37 (1746). Desconocemos la sentencia aplicada.

## **b) El uso de la blasfemia como manifestación de autoridad masculina**

El lenguaje blasfemo solía caracterizarse por contener afirmaciones de carácter escatológico sobre Dios, la Virgen o los santos; o adjetivaciones de carácter obsceno sobre la sexualidad de los personajes sagrados. Evidentemente la condición ilegal de este modo de hablar levantaba rápidamente la atención de los oyentes, especialmente cuando las personas reproducían un encadenamiento de fórmulas blasfematorias al mismo tiempo. Este tipo de expresiones tenían tal potencia comunicativa que servían para subrayar que el canal de comunicación estaba abierto; y al mismo tiempo, se convertían en un importante recurso para tratar de imponer una opinión personal sobre los demás.<sup>51</sup> Esta forma de actuar tuvo lugar en una notable variedad de situaciones. Por ejemplo, Pedro de Zamora, criado de justicia de Granada, en 1579 para defender que mantenía relaciones fuera del matrimonio refirió: “¡voto a Dios! que vale más estar amancebado que mal casado”.<sup>52</sup> Bartolomé Palau, molinero de la isla de Ibiza, recurrió a este modo de hablar en 1605 para expresar su negativa a quedarse a dormir en el molino, tal como le exigían sus clientes, con el objeto de que hiciese adecuadamente la harina: “aunque Dios bajase del cielo y se lo mandase no dormiría en el molino”.<sup>53</sup> En el caso de Jaime Colau, vecino de Capdesaso (Huesca), para manifestar su negativa a pagar unas deudas que le exigían en el año 1612: “juro por la cabeza, por el cuerpo, por las plagas de Dios que no lo había de pagar”.<sup>54</sup> En último lugar, reseñamos el caso de Diego García de Rubia que se vino a autodelatar ante la Inquisición de Toledo en 1619. Este carretero, natural de Daimiel, estaba hablando con Garci Sánchez de Almagro acerca de unos papeles mandados realizar por orden del conde de Salazar acerca de si unos vecinos de allí eran moriscos o cristianos viejos. El citado Garci Sánchez manifestó que dichos papeles

---

<sup>51</sup> Se trata del tipo de empleo lingüístico que Jakobson llama fático, destinado a poner en evidencia que el canal de comunicación está abierto y funciona. Roman Jakobson, “Lingüística y poética”, en Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 347-395 (p. 347).

<sup>52</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1579). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 213. Este reo fue condenado a salir al auto de fe, a abjurar de levi y a recibir doscientos azotes.

<sup>53</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 291-312 (1605). Los inquisidores fueron bastante benignos con este reo. Se le mandó que se abstuviese de jurar y blasfemar, ya que en las próximas ocasiones sería duramente castigado; y se estableció como pena que confesase y comulgase las tres pascuas y que en dichos días rezase un rosario de Nuestra Señora.

<sup>54</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 213r. (1612). Por las palabras que profirió fue condenado a que se leyese su sentencia en la sala de la audiencia, abjurase de levi, pagase una multa de diez ducados y fuese desterrado de su pueblo durante un año.

carecían de valor, a lo que respondió Diego que “habían de valer si Dios quería, y aunque no quisiese Dios”. Ante los inquisidores, Diego trató de excusarse declarando que realmente no quiso decir “aunque no quisiese Dios” y que fue, tan solo, un “lapsus linguae”; además intentó quitarle hierro al asunto alegando que a veces bebía más de la cuenta.<sup>55</sup>

Un método muy extendido en la época como “expresión de autoridad” consistió en la elaboración de comparaciones con las figuras sagradas; al fin y al cabo, su enorme relevancia, las convertía en un importante apoyo del que valerse para defenderse de un ataque al honor personal o familiar. Paradójicamente el personaje divino al que se recurría con más asiduidad era la Virgen María, y sobre todo haciendo referencia al controvertido tema de su virginidad. Sebastián de Espinosa, vecino de Jódar (Jaén), refirió en 1569 la siguiente blasfemia para defender su posicionamiento en una discusión: “yo digo mejor verdad que es limpia Nuestra Señora”.<sup>56</sup> Otros recurrían simplemente a la Virgen María como fuente de autoridad, como en el caso del botero catalán Cristóbal Carnicel, vecino de Cervera (Lérida), que defendió que “su mujer era tan buena como la Virgen María”.<sup>57</sup>

Mientras que la virginidad o pureza de María se instituía en la principal fuente de referencia para muchos blasfemos, otros se valían de la creencia de que la madre de Jesús no era virgen para defender conductas sexuales no acordes al dogma católico, tal como hizo Diego López, cortador de carne de Hinojosa (Córdoba). Ante las críticas a las prácticas carnales de su hermana, espetó que “¿Por qué es mala mi hermana de su cuerpo? No es maravilla que también erró Nuestra Señora”.<sup>58</sup> Este tipo de expresiones realizadas en defensa de las mujeres (concretamente de aquellas que formaban parte de la familia: esposas, hijas o hermanas) deben contextualizarse en el contexto de la defensa del honor familiar.<sup>59</sup> Debemos recordar que las féminas eran los receptáculos y vehículos de transmisión de la honra familiar, y que el hombre era su guardián y podía reaccionar incluso con violencia para garantizar su defensa.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> AHN, *Inquisición*, libro 1149, fol. 68v. (1619). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>56</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 11v. (1569). Este reo tuvo que rezar una misa rezada en forma de penitente.

<sup>57</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 157r. (1571). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>58</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 17, fol. 4v. (1584). Este reo fue condenado a salir al auto de fe con mordaza, a abjurar de levi y recibir cien azotes.

<sup>59</sup> Marta Madero ha defendido que la honra de un linaje recaía sobre el cuerpo puro de sus mujeres. Marta Madero, *Manos violentas...*, p. 106.

<sup>60</sup> Pedro Luis Lorenzo Cadarso, “Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVII”, *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.º. 15, 1989, pp. 119-136; José Antonio Azpiaú, *Historia de un*

La figura de Dios fue la segunda más nombrada como fuente de autoridad, posiblemente porque junto a la Virgen María eran las más presente en las misas dominicales y en las predicaciones de los misioneros. El nuncio de la audiencia del vicario general del obispo de Calatayud Pedro de Escaparate, debido a que el canónigo Granada negaba que este le hubiera notificado unas letras de manutención, expresó en 1584 que “decía tanta verdad como el dicho canónigo diciendo misa”; y cuando le espetaron que se equivocaba, insistió de la siguiente manera: “con mucha cólera que juraba a Dios que a él se le había de dar tanto crédito como a Dios”.<sup>61</sup> Pedro González, vecino de Yunclillos, se vino a delatar ante la Inquisición de Toledo por decir en 1621 “que él diría más verdad que Dios” cuando pretendía afirmar ante dos compañeros suyos que había realizado la partición del ganado que habían comprado en la feria de Talavera de forma conjunta y equitativa.<sup>62</sup>

También recurrieron, aunque en menor proporción, a la figura de Cristo, los Santos, el Evangelio o el Santísimo Sacramento. Así lo hizo en 1746 Pedro Gutiérrez de Acuña, alguacil mayor de Jerez de la Frontera, cuando se puso en duda su origen social. Este no tuvo reparos en valerse de la figura de Cristo para defender su honor ultrajado. En un pleito que mantenía con el escribano público de la ciudad había sido acusado de ser hijo de una esclava turca; y ante tal ofensa, la reacción de Pedro fue la siguiente, según los testigos: “por vida de Dios ya será ese pícaro (el escribano) si soy esclavo que mi sangre es mejor que la que derramó Cristo por las calles”. En su defensa alegó que no recordaba haber expresado esas palabras, pero que quizás las dijo por el acaloramiento del momento, aunque reconocía haber manifestado lo siguiente: “vendería hasta el agua del bautismo”.<sup>63</sup> El aguacil Rodrigo Alonso también se acogió a la figura del Salvador en 1563 para hacer valer su autoridad ante un mozo que se resistía a salir de la Iglesia “yo lo sacaré y llevaré, que soy mejor y valgo más que Cristo”.<sup>64</sup> El clérigo Mosén Diego Amigo, beneficiado de la iglesia parroquial de San Pedro en la ciudad de Zaragoza, en un riña que mantuvo en 1635 con unas mujeres dijo “que todas las del mundo habían de respetar y tener tanto respeto a otra cierta mujer como al Santísimo Sacramento”.<sup>65</sup> Juan de Entrena, vecino de

---

*rpto. Isabel de Lobiano y Pedro de Idiaquez, un retrato de la sociedad vasca de finales del siglo XVI*, Erein, Donostia-San Sebastián, 1999.

<sup>61</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 372r. (1617). Este reo, por su posición social, tan solo recibió una represión, sin sentencia.

<sup>62</sup> AHN, *Inquisición*, libro 1149, fol. 127r. (1621). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>63</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 7 (1746). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>64</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 11 (1563). El tribunal de Córdoba castigó al reo con una multa de 374 maravedíes y a oír una misa en la iglesia donde ocurrieron los sucesos.

<sup>65</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 219r. (1635). El tribunal de Zaragoza condenó a este reo simplemente a una pena pecuniaria de cuatro ducados. Asimismo fue reprendido por su modo de hablar irrespetuoso.

la villa de Cetina (Zaragoza), había dicho en 1636 que “si no era verdad que los montes no eran de su amo, no eran verdad las palabras de la consagración que cierto sacerdote decía en la misa”.<sup>66</sup> Diego Francés, vecino de Zaragoza, debido a que unos vecinos estaban hablando mal de él, manifestó en 1639 que “decía más verdad que San Pablo”.<sup>67</sup> El zaragozano Juan del Río mantuvo en 1591 una riña en la que refirió: “que decía tanta verdad como los Evangelios”.<sup>68</sup> Todas estas conversaciones cotidianas ponen de manifiesto que era común valerse de las figuras celestiales o los elementos sagrados, por su evidente relevancia en la sociedad, para manifestar el valor de las palabras del hablante y convertirlas en fuente de autoridad.

### **c) La blasfemia como expresión de virilidad**

La masculinidad, en la Edad Moderna, se entendía como lo opuesto a la feminidad, como ya comentamos al inicio de este capítulo. Esta se construye como ya hemos revelado a través del uso de la violencia tanto física como verbal. Las bravatas blasfemas eran sin duda un recurso fundamental para transmitir la fuerza y valentía varonil. Cuando se hacían comentarios de tipo sexual sobre los seres celestiales, ya sea haciendo referencia a que mantenían sexo con Dios, Jesús o la Virgen María, nombrando sus partes vergonzosas o realizando comparaciones de tipo sexual, se conseguía resaltar la virilidad masculina.<sup>69</sup> Las capacidades sexuales del hombre eran un componente fundamental en la construcción de la masculinidad en la Edad Moderna, recordemos que uno de los principales insultos que se utilizaban para atacar a los varones era el de “cornudo”, que precisamente minusvaloraba su capacidad reproductiva.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 250v. (1636). Este reo fue simplemente reprendido y advertido; y su causa se suspendió.

<sup>67</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 432v. (1639). Este individuo fue condenado, por sus blasfemias, a servir en las galeras al remo sin sueldo por un período de seis años.

<sup>68</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 767v. (1591) El tribunal zaragozano estableció como condenas que se leyese su sentencia en la sala de la audiencia, oyese una misa en forma de penitente, abjurase de levi y fuese reprendido.

<sup>69</sup> Este uso del lenguaje blasfemo también ha sido documentado por Javier Villa-Flores en el México colonial. Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 52-53.

<sup>70</sup> Sobre la relación existente entre la masculinidad y la virilidad, véase: Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad...”, p. 81. Sobre la vinculación entre la honra masculina y la virilidad, véase: Tomás A. Mantecón Movellán, “El honor mediterráneo...”, p. 448 y Pierre Bourdieu, “La dominación masculina...”, p. 17.



En el contexto de esta cultura, en la que era tan importante la virilidad masculina, debemos situar las blasfemias que hacían referencia a los miembros sexuales de las figuras divinas. “Jurar por el carajo de Dios” imbuía a la persona de un notable poder para expresar aquello que quería transmitir a sus oyentes, como en el caso del ciego Francisco Alfantega, natural del lugar de Castelflorite (Huesca), que en 1637 “había jurado y juraba por vida de treinta cristos, por la porra y pija de Dios, por el carajo de Dios, por la porra, pija y carajo de Cristo y de otros santos”.<sup>71</sup>

Otros recurrían a las figuras celestiales para pavonearse de su hombría, como hizo el francés Guillen Carreras, vecino de la villa de Cervera, bromeando en el año 1570 con sus compañeros de siega. Este pidió a estos jornaleros que dijese: “en el nombre del puerco”; ante la negativa a mencionar aquello, este replicó con esta bravata: “el nombre de Jesús tengo en la punta de la bragueta y el miembro genital”.<sup>72</sup> El morisco Hierónimo García, natural de Llerena y residente en Sevilla, presumía en 1570 de sus capacidades sexuales con esta osada afirmación: “que juraba a Dios, que se lo hacía él a Dios y a todo el mundo”.<sup>73</sup>

Las obscenidades contra la Virgen María eran las más frecuentes, posiblemente por la sensualidad que envolvía su figura. El carpintero mallorquín Juan Bordoy, vecino de Petra, cuando le pidieron limosna para Nuestra Señora de Cura, respondió en 1583: “yo sé lo haré por la natura”.<sup>74</sup> Similares fueron las palabras del labrador Mateo Pérez, vecino de la aldea de Ibros (Baeza, Jaén). Se encontraba segando en el año 1587 junto a varios compañeros y cuando uno de ellos expresó: “¡alabada sea la madre de Dios!”, este dijo: “¡alza! Se lo hice yo menos de ochos días”.<sup>75</sup> Los santos también estaban presentes en las mentes lujuriosas de los habitantes de la Península Ibérica. Juan Tomás Trompeta, vecino

---

<sup>71</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 296r. (1637). Este reo recibió la condena de salir en auto público de fe si se celebraba próximamente y tuvo que abjurar de levi. Además se le leyó su sentencia en una iglesia, se le dieron doscientos azotes y fue desterrado del distrito de la Inquisición de Zaragoza.

<sup>72</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fols. 112v.-113r. (1591). Por sus irreverentes palabras, Guillem fue condenado a abjurar de levi, a oír una misa en la sala del secreto y al destierro durante un período de seis meses.

<sup>73</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15, fol. 7r-v. (1570). Este morisco fue penitenciado a que oyese una misa con vela, soga y mordaza. Además tuvo que abjurar de levi y recibió cien azotes.

<sup>74</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 51-60 (1583). Este reo tuvo que abjurar de levi en la sala de la audiencia y recibió las siguientes penitencias espirituales: durante tres domingos tenía que ir a pie a la ermita de Nuestra Señora de Cura y rezar un rosario delante de la imagen de la Virgen. El último día debía hacer una misa y oírla.

<sup>75</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 19, fol. 1r. (1587). Este reo solo fue reprendido en la sala de la audiencia y no recibió ningún tipo de pena.

de Menorca, fue procesado en 1583 por decir “por la cabeza de Dios que había de tener cópula carnal con un santo”.<sup>76</sup>

#### **d) La blasfemia como provocación**

El noble castellano Beltrán de la Cueva, valido de Enrique IV, tenía la costumbre de organizar concursos de blasfemias en la corte española como acto de esparcimiento o recreo.<sup>77</sup> La tentación de lo prohibido inducía incluso a los miembros de las élites a blasfemar el nombre de Dios simplemente por diversión. La excitación generada por realizar aquello que no estaba permitido conducía a algunas personas a arriesgarse, simplemente para generar con esta provocación las risas de sus circundantes. Este tipo de actos debían estar extendidos entre la sociedad. El escritor Gaspar de Lucas Hidalgo reprodujo uno de estos divertidos torneos de blasfemias en un capítulo de su obra *Diálogos de apacible entretenimiento* (1603). A continuación reproducimos un pequeño fragmento, a título de ejemplo:

CASTAÑEDA: Pensé que íbades a jurar como el otro que decía, cuando tenía gana que se le diese crédito a lo que afirmaba: “Juro a Dios y el diablo me lleve y por vida de doña Catalina, que es más que todo, que digo verdad”.

DON DIEGO: Entrando un perro en una sacristía, halló un bodigo, y echándole el diente, se iba con él; como le vio el sacristán, no haló otra cosa más a mano con que le tirar sino un hisopo de metal; y tirándosele, dijo: “Pues yo os juro a Dios que, si os alcanzara, que el diablo iba tras vos”.<sup>78</sup>

Este autor solo publicó este libro y se sospecha que el nombre utilizado para firmar su publicación era un pseudónimo que le protegiese de un posible castigo. El volumen presenta a lo largo de tres coloquios a cinco interlocutores que mantienen una

---

<sup>76</sup>AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 51-60 (1583). Este reo solo recibió como pena una abjuración de levi en la sala de la audiencia, asistir a una misa en forma de penitente, una serie de penitencias espirituales, así como la obligación de confesar y comulgar.

<sup>77</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, p. 40.

<sup>78</sup> Véase: Gaspar de Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento*, Universitat de València, Valencia, 2010, pp. 164-170.

conversación para pasar los tres días festivos del Carnaval en la ciudad de Burgos. En sus alegres conversaciones van entrelazando narraciones cómicas, especialmente cuentecillos tradicionales y folklóricos. Sorprendentemente, este libro llegó a contar con varias impresiones, pero finalmente la Inquisición lo incluyó en su Índice de libros prohibidos. En cualquier caso, es un excelente ejemplo de las justas de blasfemias que se hacían simplemente por diversión y que incluso llegaron a celebrarse en la corte española.

Este tipo de pugnas también fueron frecuentes entre los estratos más bajos de la sociedad, que competían por ver quién profería las más atronadoras blasfemias en un ambiente de despreocupado jolgorio. Recordemos que el espíritu de riesgo y aventura era otro rasgo característico de la masculinidad.<sup>79</sup> De ahí, que los varones profiriesen en diversos espacios como tabernas, plazas, caminos, campos de siega, etc. invectivas contra los seres sagrados, con las que pretendían demostrar su valía e ingenio ante los demás. Es el caso del labrador mallorquín Juan Ginard, que al estar cantando en 1596 varias personas “en alabanza de nuestra señora: dejemos el luto y cantemos con alegría y vamos a dar las pascuas a María”, este replicó: “vamos a hacer tal cosa a María, diciéndolo por palabras deshonestas y torpes”; y al mismo tiempo, se apostó con un amigo quien sería capaz de hacer “mayor juramento”.<sup>80</sup> El también labrador Antonio Lebres, natural de Ciudadela (Menorca) desafió en 1591 a su compañero de siega para comprobar quien era capaz de hacer “mayor juramento de santos”. Este al jurar “la cabeza de un santo y otros juramentos”, indicó que su compadre sabía “hacer buen juramento”.<sup>81</sup>

Se blasfemaba de Dios, los Santos o la Virgen simplemente por pura diversión. Transgredir el nombre de los seres divinos era una buena manera de demostrar el desvergonzado ingenio que se poseía. De este modo, se conseguía, sin duda, llamar la atención y provocar las risas de los oyentes. Junto a la transgresión de lo sagrado fue muy común sumar la alusión a lo inferior o corporal, a aquello que estaba oculto o marginado por la costumbre o la norma social (la sexualidad o el trasero). Esta inversión de valores que acercaba lo sagrado hasta lo inferior o corporal creaba las condiciones necesarias para crear un contexto festivo, carnalesco, tal como reflejó Mijaíl Batjín en su conocida obra

---

<sup>79</sup> Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad...”, p. 81.

<sup>80</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 227-231 (1596). La broma le salió bastante cara a este labrador porque fue desterrado durante diez años del distrito de su Inquisición, además tuvo que abjurar de levi y fue azotado por las calles de su ciudad.

<sup>81</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 227-231 (1591). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

sobre Rabelais.<sup>82</sup> Se hacía público lo prohibido y oculto, al menos de forma temporal, porque de esta manera se conseguía el espacio de libertad necesario para efectuar una chanza.<sup>83</sup>

Las oraciones sexualizadas fueron una peculiar forma de ridiculizar lo sagrado e incitar la risa de los oyentes. El napolitano Francisco Merculan, vecino de la villa de Ciudadela (Menorca), cantaba en el año 1603 una peculiar Ave María con su guitarra: “Avemaría yo te jodería, sanctificeturnomentuum yo te lo haré por el cul, fiatvoluntastua el diablo te aportaría”.<sup>84</sup> El morisco Rafael de Torres, esclavo de Beatriz de Portocarrero y vecino de Écija (Sevilla), ideó en el año 1593 este desvergonzado Padre Nuestro para bendecir la mesa: “en nombre del Padre que se lo hizo a su Madre y del hijo que ella lo quiso y el Espíritu Santo que le metió tanto”.<sup>85</sup> Estas muestras de escarnio a lo impuesto también deben entenderse, en algunos casos, como una forma de resistencia a las enseñanzas católicas. Es especialmente notable en el caso de los moriscos, que evidentemente disfrazaban sus críticas tras unas aparentemente inocentes burlas hacia la religión católica.

Las bromas sexuales acerca de los seres celestiales también eran comunes y fueron utilizadas, a menudo en contextos festivos, para provocar momentos de hilaridad colectiva. El sastre francés Guillem Saure se encontraba en el año 1589 en unos bailes que se celebraban en el lugar de Guardiola (Font-rubí, Barcelona), cuando apareció por las cercanías “un asno que tenía sacado su miembro”, a lo que este dijo: “que las mujeres podían adorar aquella verga desenvainada del asno, como si fuera un Cristo”.<sup>86</sup> Precisamente, el falo, tal como destacó el sociólogo francés Pierre Bourdieu, era el elemento que mejor representaba la masculinidad.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Estas formas del realismo grotesco son estudiadas por Mijaíl Batjín, a través de la obra de Rabelais. Destaca de ellas su poder para degradar, corporizar y vulgarizar. Esta degradación de lo sagrado, por medio de su acercamiento a lo inferior corporal, estaba presente en los cultos cósmicos más antiguos, en opinión de Batjín. Estas blasfemias tenían un carácter ambivalente: degradaban y mortificaban, a la vez que regeneraban y renovaban. Destacaban por su poder liberador para descargar tensiones; por ello, son utilizadas en un contexto festivo, carnavalesco. Cfr. Mijaíl Batjín, *La cultura popular...*, pp. 4-51.

<sup>83</sup> Esta es la interpretación a la que llega Javier Pérez Escotado, tomando como base la obra de Batjín. Véase: Javier Pérez Escotado, *Sexo e inquisición en España...*, pp. 228-233.

<sup>84</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 279-285 (1603). Debido a sus irreverentes proposiciones, este reo tuvo que abjurar de levi, oír una misa, recibir doscientos azotes y aprender las principales oraciones cristianas en un período de seis meses.

<sup>85</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 37, fol. 8v. (1593). Se desconoce la sentencia aplicada.

<sup>86</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 35r. (1589). Este reo fue castigado con una abjuración de levi, una represión grave, una multa de cincuenta ducados y a oír una misa con mordaza.

<sup>87</sup> Véase: Pierre Bourdieu, “La dominación masculina...”, pp. 37-38.

Los cuentecillos de tipo sexual acerca de Jesús y San Pedro fueron muy comunes y además hemos podido documentarlos en varias jurisdicciones inquisitoriales, indicio de su extensión.<sup>88</sup> Asimismo, en la tradición oral española y europea, tal como ya indicamos en el segundo bloque de esta tesis doctoral (capítulo 6, sección c.), se documentan diversas fábulas moralizantes sobre Cristo y San Pedro; por tanto, los cuentecillos heterodoxos revelan cómo las personas modificaron los instrumentos inicialmente diseñados para adoctrinar, con el objeto de reflejar su agudeza e ingenio por medio de unas composiciones irreverentes y contrarias a las directrices tridentinas que apostaban por un mayor respeto a lo sagrado. A título de ejemplo reproducimos el siguiente cuentecillo irreverente del pastor rondeño Francisco Martín (Málaga):

¡Está quedo, Pedro! No seas tú como san Pedro, que estaba haciendo tal cosa a una tabernera (diciéndolo por palabras claras, sucias y deshonestas), y estando haciendo esto pasó por allí Cristo y dijo: ¿Qué haces Pedro? Y que san Pedro había respondido: ¡Multiplico el mundo! Y que Cristo dijo: ¡Pues haz y ven presto!<sup>89</sup>

Las referencias a las nalgas fue otro recurso que se usó para levantar las risas de los circundantes. El morisco Diego de Uzedo, vecino de Ariza (Zaragoza), se tiró dos pedos, en el momento que unos parroquianos estaban hablando de la muerte de una mujer cristiana vieja, y dijo “para (que) digáis misas por el ánima de tu tía”.<sup>90</sup> El francés Arnau de la Ribao, residente en Cuera, fue acusado ante la Inquisición de Zaragoza por decir que era de “tanto valor una ventosidad para el cuerpo diciéndolo por palabras deshonestas como la misa para el alma”.<sup>91</sup> También el francés Juan de Contres fue acusado ante el tribunal de Zaragoza por hacer uso de recursos lingüísticos similares, cuando cuestionaron si era cristiano: “yo soy también cristiano como él, y diciendo que cual era la señal del cristiano, el reo poniéndose la mano en las partes traseras dijo el ojo de tal

---

<sup>88</sup> Podemos citar por ejemplo el cuento relatado por Pedro Tejedor, vecino de la Almunia (Zaragoza), que en un mesón de Zaragoza, refirió que “San Pedro estaba amancebado con una tabernera”, reflejo de que estaba extendido tanto en el sur como en el norte de la Península Ibérica. AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 372v. (1617).

<sup>89</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 79 (1582). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.  
<sup>90</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 70r. (1598). La Inquisición de Zaragoza condenó a Diego a que saliese al auto público de fe con mordaza, abjurase de levi y fuese desterrado por un período de dos años.

<sup>91</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 612r. (1592). Este reo fue condenado a salir en auto público de fe en forma de penitente con mordaza, a abjurar de levi, a recibir cien azotes y al destierro durante cuatro años.

parte”.<sup>92</sup> Estas bromas probablemente no solo tenían la intención de despreciar al cristianismo con objetivos burlescos, sino que posiblemente revelan una descreencia más o menos profunda del catolicismo, dados los orígenes étnicos y religiosos de estas personas. En cualquier caso, profundizaremos en el significado de estas palabras en otros apartados de esta tesis doctoral.

Este tipo de expresiones irreverentes no eran exclusivas de los estratos sociales más bajos. Los miembros de la nobleza también buscaban provocar unas risas manifestando desprecio hacia lo sagrado. El hijo bastardo del II Conde de Palma, Juan de Portocarrero, llevó a cabo la siguiente escena en 1584 mientras iba acompañado del Marqués de Alcalá en la representación que se hacía de la Pasión de Jesucristo en el jueves santo:

Al tiempo que arremetieron los sayones a prender la persona que representaba el Cristo muy devotamente, el dicho Don Juan Portocarrero dijo a voces “llevadlo, llevadlo, vaya, vaya ese bellaco”, lo cual dijo riéndose y causó escándalo. Y uno de los dichos testigos dijo más, que al tiempo que le echaron la soga a la garganta dijo el dicho Don Juan “tiradle, tiradle y ahogadle”, y que cuando tocaron la trompeta y comenzaron a llorar las mujeres, dijo “de que lloráis, amargas os veáis”.<sup>93</sup>

## **e) La blasfemia como símbolo de identidad: soldados, arrieros y marinos**

En la cultura europea de la época moderna los integrantes de una serie de profesiones caracterizadas por su dureza y por su modo de vida itinerante fueron a menudo calificados de blasfemos. Los tipos de trabajos que desempeñaban, que evidentemente les obligaban a estar apartados del resto de la sociedad durante buena parte de sus vidas, favorecían los recelos hacia ellos. De hecho, los predicadores y los moralistas elaboraron duros discursos en los que criticaban la mala vida de estos grupos sociales, así como su lenguaje

---

<sup>92</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 506r. (1620). Este acusado, por sus palabras irreverentes, tuvo que abjurar de levi, fue reprendido y desterrado de Caspe y la ciudad de Zaragoza por un período de dos años.

<sup>93</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18 (1584). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

desvergonzado.<sup>94</sup> Estos estereotipos también aparecerán reproducidos en la literatura, tal como observaremos a continuación.

Por otra parte, la itinerancia, tan característica en sus vidas, moldeó e impregnó vigorosamente su carácter. Soldados y arrieros sufrían los rigores del clima: lluvias, heladas, el calor... a su paso por los caminos. Los marineros también afrontaban las inclemencias del tiempo, y especialmente los duros temporales. Muchos carecían de redes familiares y estaban acostumbrados a una sociabilidad efímera, que tenía lugar en caminos, posadas o tabernas.<sup>95</sup> Esta realidad conformaba a hombres rudos, que buscaban probar con frecuencia su masculinidad por medio de un lenguaje amenazante o intimidatorio tanto en el desempeño de su profesión como en los momentos de esparcimientos en tabernas.

Estos individuos vivían en la marginalidad; y por ello, eran vistos con recelo por los sectores más sedentarios de la población. En estas condiciones de escasa integración social, también se valían del lenguaje blasfemo como una forma de expresar su desapego del resto de la comunidad cristiana. Las expresiones de desprecio a la religión o de oposición a las imposiciones religiosas revelaban la forma que tenían de enfrentarse a una sociedad que los veía como “extraños” o “extranjeros”; y de tratar de imponerse sobre esta por medio de la vía del escándalo. Las condiciones en las que se desarrolló la existencia de estos sujetos favorecieron que el lenguaje blasfemo se convirtiera en un elemento distintivo y en un símbolo de identificación social.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 83 y ss.

<sup>95</sup> Sobre la influencia que ejercía la itinerancia (la vida itinerante) sobre los comportamientos y la forma de ser de las personas en la Edad Moderna, consúltese: Arlette Farge, *Efusión y tormento...*, pp. 97-109.

Los modos de vida ambulantes estaban más extendidos en la América colonial; en una publicación analicé su influencia sobre el lenguaje blasfemo de la población del continente americano. Véase: Iván Jurado Revaliente, “Cultura oral y transgresión en el Atlántico ibérico (ss. XVI-XVIII)”, en Álex González Romero, Bernat Garí Barceló y Christian Snoey Abadías (coords.), *Saberes compartidos: tradición clásica, cultura hispánica e identidades criollas en el Nuevo Mundo (siglos XVI-XIX)*, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2017, pp. 95-116.

<sup>96</sup> Esta idea aparece reflejada en diversas historias de la blasfemia. Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 58-74; Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 160-171; Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 93 y ss.

## *El soldado*

Sin duda el blasfemo por antonomasia fue el soldado. Estaba sujeto a una dura vida ambulante y a una férrea disciplina por parte de sus superiores. Tenía que convivir con rudos compañeros con los que era frecuente tener pequeños conflictos. Procedía de los bajos fondos sociales y cuando abandonaba el ejército se veía obligado a ejercer, en la mayoría de las ocasiones, la profesión de mendigo. Además solía frecuentar tabernas donde era habitual el consumo de alcohol. Todas estas características le empujaban a desarrollar un comportamiento irreverente y blasfemo. Entre sus compañeros hacía uso de modo frecuente de las bravatas blasfemas en los pequeños conflictos cotidianos para hacer exhibición de su masculinidad por medio de expresiones amenazantes. Ante el resto de la sociedad, que solía verlo como un extraño o extranjero, hacía uso de proposiciones irreverentes y escandalosas posiblemente porque se sentía (auto)excluido y también para tratar de sobrevivir en un mundo que lo repudiaba. Las circunstancias de su vida prácticamente le empujaban a adquirir un modo de comportamiento altivo y rudo, caracterizado por el uso de palabras sumamente groseras sobre los seres celestiales. Los propios soldados no tenían reparos en reconocer que esta forma de hablar era común en ellos. El capitán de la milicia del Carpio (Córdoba), Juan de Alarcón, fue acusado en 1599 ante la Inquisición de haber dicho “reniego de Dios”. En su defensa ante el Santo Oficio expresó que “gobernando los soldados como son gente bisoña, le habían hecho salir de sí”.<sup>97</sup> También es significativo el siguiente hecho protagonizado por Pedro García de Larrueda, un joven labrador de Navarrete (La Rioja), recientemente alistado al ejército; ya que, hasta cierto punto, revela la imagen que tenía la sociedad sobre los soldados. Mientras marchaba con su compañía en 1637, varios de sus compañeros efectuaron una reverencia a un grupo de personas que observaban cómo se desplazaban estos hombres de armas por un camino; en cambio, este joven labrador no siguió el ejemplo de sus compañeros y fue recriminado por su actitud irrespetuosa. Pedro respondió que “ni a la justicia no se había de quitar el sombrero en tal ocasión”. Nuevamente fue reprendido y dijo: “¡Qué importa! Como de esas cosas pasan entre soldados”.<sup>98</sup>

Esta imagen de los soldados también aparece reproducida en la literatura de la época. En *El Rosario perseguido de un ingenio de esta corte* (siglo XVII), escrita por Agustín

---

<sup>97</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 41, fols. 3v.-4r. (1599). Este reo fue gravemente reprendido y tuvo que pagar seis mil maravedíes en concepto de condena.

<sup>98</sup> AHN, *Inquisición*, libro 837, fols. 20v.-21v. (1637). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.



Moreto, se reflejaba una conversación entre fray Diego (antiguo soldado) y Santo Domingo, en la cual este ex-miembro de la armada fue recriminado por su lenguaje cargado de juramentos y blasfemias. El primero realizaba continuos “votos a Dios” mientras hablaba, y evidentemente fue reprendido por Santo Domingo. Fray Diego justificó su forma de hablar con la siguiente explicación: “Este es mi quedo, que desde que fui soldado, quedé, Padre, acostumbrado a jurar, y así no puedo abstenerme”. A pesar de ello, Santo Domingo insistió en que debía reformar tan mala lengua: “Pues deseche tan mala costumbre, hermano” y fray Diego se cuestionó si podía conseguirlo: “No sé si estará en mi mano, porque lo mamé en la leche: esto es cierto”.<sup>99</sup>

En *La vida del buscón llamado Don Pablos* (1626) de Francisco Quevedo encontramos una de las representaciones más completas sobre la vida de un soldado y de las circunstancias de su vida, que favorecían el desarrollo del lenguaje blasfemo. Este es personificado como un pobre vagabundo, que se siente desarraigado porque en la corte se han negado a concederle una pensión en reconocimiento por su labor al Estado:

Y en vida nos hacen soldados en pena por los cementerios, y si pedimos entretenimiento nos envían a la comedia, y si ventajas, a los jugadores. Y con esto, comidos de piojos y huéspedes, nos volvemos en este pelo a rogar a los moros y herejes con nuestros cuerpos.<sup>100</sup>

Humillado su honor, no ve otra opción que vagar de taberna en taberna, juntándose con pícaros y seres de otra calaña, entre los que intenta defender su valía no reconocida. Así, acabaron reunidos el soldado, Pablos y un ermitaño. Este último, en el transcurso de la conversación que mantenían, le recriminó sus continuos juramentos. A lo cual, el soldado le señaló que no advertía cuál era su oficio, dándole a entender que la vida del hombre de armas y la blasfemia se encontraban unidas:

Saltó el soldado, y dijo: -¡Ah, padre!, más espesas he visto yo las picas sobre mí, y, ¡voto a Cristo!, que hice en el saco de Amberes lo que pude; sí, ¡juro a Dios!- El ermitaño le reprendió que no jurase tanto, a lo cual dijo:

---

<sup>99</sup> Agustín Moreto, *El rosario perseguido: Comedia famosa de un ingenio de esta corte*, en la imprenta de Antonio Sanz, Madrid, 1751, fols. 7-8.

<sup>100</sup> Francisco de Quevedo, *La vida del Buscón. Edición de Edmond Cros*, Random House Mondadori, Barcelona, 2002, pp. 118-122.

-Padre, bien se echa de ver que no es soldado, pues me reprehende mi propio oficio-.<sup>101</sup>

Al cabo de la noche, los tres individuos dieron a parar a una posada. Entre tales compañías no tardó en aparecer el juego, y con él, todo el repertorio de blasfemias del soldado, ante la desesperación que sufrió por la pérdida de todo su dinero:

El soldado echaba a cada suerte doce votos y otros tantos peses, aforrados en por vidas. Yo me comí las uñas y el fraile ocupaba las suyas en mi moneda. No dejaba santo que no llamaba; nuestras cartas eran como el Mesías, que nunca venían y las aguardábamos siempre.<sup>102</sup>

Las fuentes inquisitoriales reflejan, sobre todo, que los soldados utilizaron el lenguaje blasfemo para transmitir una imagen de osadía y temeridad ante sus compañeros. Se valían de la agresión verbal y de un comportamiento escandaloso para imponerse sobre otros, especialmente cuando su honor era mancillado. Prácticamente el medio en el que vivían les empujaba a desarrollar estas actitudes para sobrevivir.<sup>103</sup> Así se refleja en el caso de Pedro Ruiz, natural de Alfaro (La Rioja), que estaba acuartelado en el castillo de Jaca, junto a su compañía. En el año 1637 este hombre de armas recibió las burlas de algunos de sus compañeros e instantáneamente blasfemó contra estos. Además, para escenificar su irritación tomó una espada y dio cuchilladas y estocadas por todo el aposento y a una imagen de Cristo.<sup>104</sup>

Las invectivas contra los seres sagrados también fueron utilizadas por los soldados como un signo de exhibición de su masculinidad, tal como hizo Alonso Zamora en el año 1598, cuando estaba en Aguilar de la Frontera (Córdoba). Durante una temporada vivió en una posada, y en una ocasión expresó con evidente fanfarronería ante uno de los huéspedes: “por vida de Dios, que no respeto a mi capitán, ni al Rey, ni a Dios, porque soy mejor que

---

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> Véase: Lyman L. Johnson, “Dangerous Words, Provocative Gestures and Violent Acts: The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires”, en Lyman L. Johnson y Sonia Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, New Mexico University Press, Albuquerque, 1998, pp. 127-151. Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 68-69 y 75-76.

<sup>104</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 295r. (1637). Este pobre soldado recibió la dura condena de servir durante cuatro años en las galeras a remo y sin sueldo.

Dios, voto a Dios”.<sup>105</sup> En otras ocasiones, las expresiones irreverentes se dirigían directamente contra lo sagrado, posiblemente para enseñorearse ante sus compañeros del rechazo que hacían de las imposiciones de la Iglesia Católica. Corría el año 1744, cuando Don Antonio de Burgos, capitán del regimiento de León, se encontraba con varios de sus compañeros en una posada, y entre bromas expresó su rechazo a cumplir con el Sacramento de la Eucaristía. Este manifestó con evidente intención burlesca que cuando mascó la hostia: “fue menester para sacarse de entre los dientes aquella mierda, enjuagarse la boca”.<sup>106</sup>

Los mandos del ejército también acudían a esta forma de hablar para tratar de imponer disciplina sobre sus soldados, aspecto que no debía resultar sencillo dada las condiciones en que estos vivían y su origen social marginal. El capitán Alonso Muñoz, mientras residía en la villa de Aranda, fue acusado en 1640 ante la Inquisición de Zaragoza por reñir de la siguiente manera a uno de sus soldados: “por vida de Dios que lo había de echar en una galera”. Los oyentes reclamaron al capitán que perdonase a este recluta, pero se negó con la siguiente blasfemia: “por vida de Dios y de la virgen y de San Juan Bautista que no lo tengo de hacer y que si el señor cura viniese con el Santísimo Sacramento a pedírmelo no lo haría”.<sup>107</sup>

El lenguaje irreverente y escandaloso utilizado por los soldados también fue un reflejo de su desarraigo social. Muchos de ellos, tras haber tenido una azarosa vida y haber viajado a lo largo de Europa con sus compañías, acabaron viviendo como pobres mendigos, que vagaban por los pueblos castellanos y aragoneses en busca de la caridad. Ante tales circunstancias muchos desarrollaron un carácter rebelde para poder sobrevivir en un entorno hostil que tendía a excluirlos.<sup>108</sup> Así podemos verlo reflejado en Cristóbal de Navarrete, soldado natural de Baeza (Jaén)<sup>109</sup>, que posaba temporalmente en el año 1621

---

<sup>105</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 42, fol. 2r. (1598). Este soldado tan solo fue reprendido y tuvo que abjurar de levi, posiblemente porque manifestó que los testigos eran enemigos suyos (aunque no llegó a probarlo).

<sup>106</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 12 (1744). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>107</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 564v. (1640). El capitán, quizás por su posición social, tan solo fue reprendido, aunque se le advirtió que en la próxima ocasión recibiría un castigo mayor.

<sup>108</sup> Como Pierre Bourdieu ha escrito “Linguistic license is part of the labor of representation and of theatrical production which «tough guys»... must pursue in order to impose and asume for themselves the image of the «lad» who can take anything and is ready for anything, and who refuses to give in to feeling or to sacrifice anything to feminine sensitivity”. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, p. 93. Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 75-76.

<sup>109</sup> Desde la temprana edad de doce años se fue a servir como paje a Málaga; y desde entonces su vida transcurrió entre Madrid, Málaga, Melilla y Sicilia.

en Torrejoncillo del Rey (Cuenca). Tras haber bebido de forma desmesurada y mientras tocaba unas tejuelas, aireó su disconformidad con un carnicero (debido a que negaba a darle un poco de carne) en la plaza del pueblo “en altas voces” con las siguientes palabras: “voto a Dios que me cague en el carnicero y en San Pablo”. Ante las reprensiones de los circundantes, no tuvo reparos en mostrarse aún más amenazante: “valga el diablo la zorra ventanera y valga el diablo el alma de quien lo crío aunque sea San Pablo, voto a Dios”.<sup>110</sup>

En el juego del teatro de la vida cotidiana estos desarraigados sociales prácticamente se vieron obligados a desarrollar un lenguaje rudo y unas actitudes temerarias para lograr subsistir.<sup>111</sup> El soldado Pedro Ruiz hizo gala en 1587 de un comportamiento sumamente osado cuando llegó hambriento a una posada de Torrecampo (Córdoba). Este pidió que le aderezasen una gallina, pero ese día no se podía comer carne y el tabernero se negó a servirle. Indignado por la negativa, se fue hacia una imagen de Santa Ana y el Niño Jesús y amagó con rajarlas con su daga. Al ser recriminado por los presentes, espetó: “Dios está en el cielo y que aquellos eran santos pintados”. Además con tono amenazante solicitó dinero a uno de los huéspedes, pero ante la nueva negativa Pedro desató su ira: “reniego de cuantos santos hay en el cielo y de la crisma que recibí”. Los presentes le pidieron que tuviera paciencia, pero gritó: “que no le pidiesen nada por amor de Dios ni de Santa María”.<sup>112</sup>

Otros no tenían reparos en expresar su total desapego de la religión católica si buscaban amedrentar a sus oponentes. En el contexto de una discusión que tuvo lugar en una casa de huéspedes de Villanueva del Arzobispo (Jaén), el soldado Juan Pérez de Carmona, vecino de Calzadilla (Cáceres), espetó en 1590: “no creía en Dios la mayor parte del año y que el diablo le había de llevar el alma, porque tenía hecho pacto con él y en el infierno había de guiar la danza y le había de dar al diablo lo que pidiese”.<sup>113</sup> Sin duda, estos individuos hastiados por las duras vidas que habían tenido, no tenían remilgos en hacer

---

<sup>110</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 747, expediente 1814 (1621). Este soldado fue desterrado del distrito de la Inquisición por un período de dos años y recibió una reprensión en la sala del tribunal por su irreverente comportamiento.

<sup>111</sup> Esta opinión es compartida por Francisca Loetz, que resalta en su estudio como influyen las circunstancias particulares de ciertos grupos sociales en el desarrollo de unas determinadas actitudes y en un característico lenguaje. Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 160-172.

<sup>112</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 19, fols. 4v.-5r. (1587). Este soldado fue condenado a abjurar de levi, recibir misa en la sala de la audiencia y destierro del distrito de la Inquisición de Córdoba durante un período de tres años.

<sup>113</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 31, fol. 3r. (1590). La Inquisición de Córdoba estableció la siguiente condena: abjuración de levi, misa en forma de penitente y destierro por un período de un año.

uso de expresiones sumamente irreverentes y escandalosas, porque conocían que este lenguaje les servía para amenazar, imponerse o humillar a otros.

### ***El arriero***

Los arrieros formaban parte de un sector de la sociedad sobre el que recaían sospechas acerca de su conducta religiosa. Debemos tener en cuenta que su oficio favorecía que estuviesen fuera del control de las autoridades y que solían pasar buena parte de su existencia en ventas o tabernas, espacios que destacaban en la cultura europea por la desconfianza que generaban entre los representantes de la ley y los religiosos.<sup>114</sup> Estas dudas acerca de ellos no eran infundadas. Hay que tener en cuenta que buena parte de los arrieros en el siglo XVI eran moriscos y que algunas ciudades llegaron a estar abastecidas exclusivamente por estos.<sup>115</sup> Incluso se conoce el caso de un personaje que se hizo pasar por arriero, el Mancebo de Arévalo, que se dedicó a visitar clandestinamente las numerosas comunidades moriscas para alentarlas en el mantenimiento de la fe islámica.<sup>116</sup> Las redes de arrieros moriscos eran tan potentes que la Inquisición se interesó en su persecución e incluso se infiltró en estas.<sup>117</sup>

Las sospechas también recayeron sobre los arrieros cristianos viejos, ya que eran potenciales distribuidores de la herejía. De hecho, algunos se dedicaron a la distribución de libros prohibidos, como Julianillo Hernández. En sus alforjas, entre ovillos de cuero, la pella de tocino y la hogaza de pan, viajaban camuflados tomos de la Biblia en castellano para surtir a los protestantes sevillanos.<sup>118</sup> Debido a estas circunstancias que envolvían el mundo de los arrieros no era extraño que recayeran sospechas acerca de su comportamiento religioso.

No obstante, la realidad nos muestra que normalmente los muleros fueron encausados por la Inquisición por las invectivas blasfemas que utilizaban para expresar su rabia cuando

---

<sup>114</sup> Peter Burke, *La cultura europea...*, pp. 167-176.

<sup>115</sup> Véase: Serafín de Tapia, “Arrieros, mercaderes, mesoneros... La movilidad de los moriscos de Castilla La Vieja”, en Alice Kadri, Yolanda Moreno y Ana Echevarría (eds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, CSIC, Madrid, 2018, pp. 129-166 (p. 131 y ss.).

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 146 y ss.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>118</sup> John E. Longhurst, “Julian Hernández: protestant martyr”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, t. 22, nº. 1, 1960, pp. 90-118.

sus pobres animales de carga no podían seguir desempeñando su trabajo por el agotamiento u otras circunstancias.<sup>119</sup> Incluso el antropólogo Manuel Delgado Ruiz ha señalado que estaba muy extendida en la cultura rural española la costumbre de insultar a los santos para obligar a trabajar a las bestias del campo.<sup>120</sup> Ante cualquier contrariedad en el desarrollo de su dura actividad, los arrieros no tardaban en emplear el exabrupto blasfemo, tal como hizo Joan de Fontana en 1568, cuando se encontraba en Villarejo de Fuentes (Cuenca). Debido a que se le cayó la carga que traía en una borrica, vociferó: “no creo en Dios, lo que sí creo” y “pese a Dios y por vida de Dios”.<sup>121</sup> Pedro López, natural de Linares (Jaén), no tenía reparos en dirigir duros improperios contra su maltrecho asno cuando este desfallecía fruto del cansancio: “por vida de Dios, sino te mato, reniego de Dios y no creo en Dios si no te mato”<sup>122</sup>. Molina, vecino de Andarax (Almería) se desgarró la cara en el año 1592 cuando a su criado se le cayó una saca de trigo. Entró en cólera porque además comprobó que había desaparecido la carga cuando volvieron a por ella. El mozo intentó aplacar el enfado de su amo: “Calle, señor, nuestro amo, de gracias a Dios”; pero el arriero dijo con vehemencia: “al diablo se la doy yo, que es el diablo el que las merece que Dios no”.<sup>123</sup>

Las ventas, frecuentadas a menudo por los muleros, también fueron espacios donde fue común hacer uso del lenguaje blasfemo. En estos espacios de sociabilidad masculina se recurría a las invectivas contra los seres celestiales con frecuencia para probar la masculinidad ante otros y mostrarse dominantes o amenazantes cuando la situación lo requería<sup>124</sup>, tal como podemos comprobar a través de las palabras, en tono moralizante, del predicador capuchino Jaime Corella:

---

<sup>119</sup> Otras historias de la blasfemia también han puesto de manifiesto esta realidad. Véase: Javier Villaflores, *Dangerous speech...*, pp. 59-60 y Alain Cabantous, *Blasphemy...*, pp. 93 y ss.

<sup>120</sup> Manuel Delgado Ruiz, “La antirreligiosidad popular en España”, en María Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra y León Carlos Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular...* vol. I, pp. 499-514. (p. 511).

<sup>121</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 705, expediente 434 (1568). Este reo recibió una pena bastante suave (represión en la sala del tribunal, varias penitencias espirituales y una multa de dos ducados), aunque fue apercibido para próximas ocasiones.

<sup>122</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 8, fol. 8v (1571). Este reo fue finalmente absuelto porque solo hubo un testigo de su blasfemia.

<sup>123</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 84 (1592). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso. Publicado en: José María García Fuentes, *Visitas de la Inquisición al Reino de Granada*, Universidad de Granada, 2006, p. 306.

<sup>124</sup> Podemos citar a título de ejemplo el caso de Juan de Villar que, para defender la validez de una cédula de su propiedad ante un arrendador, recurrió a una asertiva comparación: “Esta cédula es tan verdadera como Dios está en el cielo y en la tierra”. Fue acusado de blasfemo ante el Santo Oficio. AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 89 (1606).

Escribe Alejandro Faya que un Hermano de la Compañía, caminando por España, hizo noche en una venta, donde encontró con un Arriero gran jurador, que tras cada palabra despedía un juramento. Rogóle el Religioso moderase su depravada costumbre, no hizo caudal de tan religiosa advertencia el Arriero, sino que corrió con su mal hábito. Aquella misma noche estando la gente toda recogida, se oyó dentro, y fuera de la venta tan grande ruido, que puso espanto a cuantos estaban en ella, y les obligó a levantarse: tomaron luz para inquirir la causa de tan espantoso alboroto, y hallaron al Arriero jurador a los pies de las cabalgaduras muerto dentro de la caballeriza: que quien como bruto era desbocado en su lengua, entre brutos, y entre estiércoles era razón muriese.<sup>125</sup>

### ***El marinero***

El marinero era otro de los personajes sobre los que recaían recurrentes sospechas acerca de su religiosidad. En la cultura europea de época moderna las blasfemias de los hombres de mar generaban ansiedad en los religiosos porque podían desatar la ira divina sobre los navíos. Además, a juzgar por algunas opiniones de teólogos y moralistas, los marineros no presentaban un comportamiento acorde a la moral cristiana.<sup>126</sup> El fraile franciscano y predicador del emperador Carlos V Antonio de Guevara resaltó en su obra *Libros de los inventores del arte de marear, y de muchos trabajos que se pasan en las galeras* (1539) el escaso interés de los hombres de mar en respetar el calendario religioso: “ni por ser pascua de Cristo, o día de algún gran santo, o ser día de Domingo, no dejan en ella los remeros y pasajeros de jugar, hurtar, adulterar, blasfemar, trabajar, ni navegar”.<sup>127</sup> En opinión de este religioso, estos solo recurrían a Dios cuando la situación se tornaba complicada, pero el resto del tiempo se olvidaban por completo de sus obligaciones como creyentes:

Es privilegio de galera que todo pasajero que es de nación cristiano, y de Dios temeroso mire que en el tiempo de pasar algún golfo, o de alguna mala

---

<sup>125</sup> Jaime de Corella (Orden de los Capuchinos), *Práctica del confesionario...*, pp. 45-46.

<sup>126</sup> Véase: Alain Cabantous “Le blasphème en milieu maritime à l’époque moderne”, en Jean Delumeau (ed.) *Injures et blasphèmes...*, pp. 83-98.

<sup>127</sup> Antonio de Guevara, *Libro de los inventores del arte del marear, y de muchos trabajos que se pasan en las galeras*, en Pamplona, por Thomas Porralis, 1579, fols. 32r-v.

borrasca se acuerde de encomendarse a algunos notables santuarios, arrepentirse de sus pecados, reconciliarse con sus más devotos, lo cual todo y aún mucho más a cada paso en la mar se hace, y después tarde o nunca en la tierra se cumple.<sup>128</sup>

Aunque estas palabras del predicador Antonio de Guevara posiblemente encierren buena parte de la realidad, hay que evaluar las condiciones de la vida en el mar para comprender mejor los comportamientos de estos hombres. Como bien ha destacado Javier Villa-Flores, los barcos de la época podían definirse como “cárceles de madera”. Los marineros se veían obligados a vivir durante varios meses en un espacio sumamente reducido en unas condiciones deplorables por la falta de higiene, confort y privacidad. Todo esto se veía agravado por la escasez de comida, la falta de agua y la dureza del clima, que ocasionaba, a su vez, que los habitantes de los barcos enfermaran a menudo.<sup>129</sup> Asimismo hay que tener en cuenta que quienes aceptaban trabajar a bordo solían ser personajes desarraigados y de mal vivir.<sup>130</sup> A este contexto debemos sumarle la presión jerárquica de un severo régimen disciplinario acompañado de castigos corporales para evitar los motines a bordo y el consumo ingente de alcohol. Las características que hemos resaltado creaban el cóctel perfecto para que los marinos hiciesen uso del lenguaje blasfemo para mostrarse amenazantes sobre sus compañeros cuando surgían peleas o discusiones.

Tanto la literatura como diversas obras de religiosos de la época documentan que los marineros empleaban, a menudo, un desvergonzado lenguaje trufado de blasfemias. En la comedia *La Magdalena cautiva* (1796) del dramaturgo Antonio Valladares se reproduce una de las típicas escenas que debían caracterizar la vida en la mar. Se relata un viaje en barco que estuvo sujeto a los duros rigores de una tempestad. Debido a estas circunstancias, los marineros cambiaron sus habituales blasfemias por imploraciones a los seres divinos:

Extendió la noche sus tristes sombras, hirieron los aires con más tesón a las olas con tremendos choques, estas a la nave furiosas la combatieron; y en fin,

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, fol. 25v.

<sup>129</sup> Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, p. 68 y ss. Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 83 y ss.

<sup>130</sup> Dice Antonio de Guevara que “los ordinarios vecinos y cofrades de ella sean testimonieros, falsarios, fementidos, cosarios, ladrones, traidores, azotados, acuchilladizos, salteadores, adúlteros, homicianos y blasfemos: por manera que al que preguntare que cosa es galera, le podremos responder que es una cárcel de traviesos y un verdugo de pasajeros”. Antonio de Guevara, *Libro de los inventores...*, fol. 29v.



señor, la borrasca fue tal, que los marineros sus horrorosas blasfemias en súplicas convirtieron; y lo que antes maldiciones, fueron votos para el Cielo.<sup>131</sup>

En una obra panegírica, que data de 1727, dedicada al mártir San Serapio, militar irlandés que estuvo a las órdenes de Ricardo Corazón de León durante la época de las cruzadas, se relata cómo este hombre de Dios fue capaz de acabar con las prácticas heterodoxas de sus compañeros de viaje:

Pasaba después a los Camarotes, donde con cortesés, y suavísimos modos, embarazaba juegos, que paran en juramentos, y blasfemias, y la lección de libros, que excitan a imaginaciones impuras; siendo su modesta presencia la que detenía la disolución desenfrenada.<sup>132</sup>

Otra referencia contenida en la obra *Camino a la perfección cristiana* (1729) de Joseph Ribot y de Alegri también refleja la característica mala lengua de los hombres de mar. Se cuenta en la misma, con una clara finalidad panegírica, que Antonio de Noroña, virrey de las Indias, consiguió realizar unos provechosos ejercicios espirituales en el camino que recorrió en un navío desde Lisboa a Goa, a pesar de las enormes contrariedades que tuvo en su viaje, entre ellas las impías expresiones que acostumbraban a pronunciar, a diario, los pasajeros:

Que mayor contrariedad para entregarse a la meditación que las olas y borrascas de un mar océano, donde en la navegación no se oyen sino juramentos y blasfemias entre clamores de la chusma y suspiros de los pasajeros por llegar a la seguridad de un puerto. Sin embargo de tantas dificultades los sujetos mencionados se entregaron con eficaz resolución a unos ejercicios, de los cuales experimentaron admirables efectos.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Antonio Valladares de Sotomayor, *Comedia famosa. La Magdalena cautiva*, en Madrid, en la imprenta de Joseph de Orga, 1796, fol. 13.

<sup>132</sup> Fray Antonio Ambrosio (Orden de la Merced), *El nuevo machabeo del Evangelio y caballero de Cristo S. Serapio Mártir del Real y militar Orden de N.S. de la Merced, redención de cautivos*, en Madrid, en la imprenta del convento de la Merced, 1727, fols. 27-28.

<sup>133</sup> Joseph Ribot y de Alegri, *Camino a la perfección cristiana por el medio de las más importantes máximas de virtud, y santos documentos, sacados de los Ejercicios Espirituales de los Santos Padres*, en Barcelona, en la imprenta de María Martí viuda, administrada por Mauro Martí Librero, 1729, fols. 72-73.

El carácter heterodoxo de las lenguas de los marineros explica la siguiente historia moralizante del trinitario Juan de Jesús María, que pretendía aterrorizar a aquellos hombres de mar que se atrevían a imprecicar el nombre del Señor:

De un marinero, que blasfemó de Dios, escribe San Bernardino, que cayó a lo profundo del mar, a dónde se ahogó miserablemente. Y no pudiendo tolerar el purísimo elemento del agua al hombre, o monstruo de boca tan sucia, le arrojó a la playa, a donde le halló un hermano suyo: y vio, que teniendo el cuerpo cabal, y perfecto, tenía arrancada de raíz su perversa, y maldita lengua<sup>134</sup>.

La imagen dibujada en la literatura de la época moderna contrasta con la escasa presencia de las blasfemias en los registros inquisitoriales. Hemos documentado tan solo cuatro casos, dos en Andalucía y otros dos en Barcelona. El proceso contra el malagueño Sebastián Ramos, individuo que recurría en 1583 a las invectivas blasfemas para expresar sus quejas por el mal estado de la mar: “lleve el diablo la mar y quién la creó y quién la formó”.<sup>135</sup> El juicio contra el francés Bertrán Valls que fue acusado en 1578 ante la Inquisición de Barcelona por decir que “Dios era tan pecador y más que nosotros”.<sup>136</sup> En 1725 este tribunal también encausó por blasfemias al marinero catalán Gaspar Tarrida.<sup>137</sup> Y en el año 1740 fue procesado el malagueño Pedro González por vociferar: “que aunque sea por encima de Dios, lo he de echar” cuando tenía dificultades para colocar un cabo para aferrarse a otro barco.<sup>138</sup>

Esta escasa representación de los marineros en los archivos judiciales, en relación a los delitos de blasfemia, es bastante significativa. Debemos notar que diversas ordenanzas específicas de esta profesión pedían a los capitanes y maestros, que aquellos hombres que hubiesen infamado el nombre de Dios durante una travesía marítima, fuesen entregados

---

<sup>134</sup> Juan de Jesús María (Orden de los Trinitarios), *Sermones varios sobre los evangelios de las dominicas de todo el año. Tomo II*, por José Joaquín Martínez (impresor), Pamplona, 1719, fol. 279.

<sup>135</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 77 (1583). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso. Publicado en: José María García Fuentes, *Visitas de la Inquisición...*, p. 202.

<sup>136</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 730, fol. 306v. (1578). Este reo tuvo que abjurar de levi y recibió cien azotes.

<sup>137</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2170 (1725). Caso citado por: Martín Gelabertó, “Mentes sacrílegas...”, p. 104.

<sup>138</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 173 (1740). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

a las autoridades competentes, una vez que tomaban tierra.<sup>139</sup> Así se especifica, por ejemplo, en los mandamientos de la Casa de Contratación de Sevilla:

Ítem que el capitán y maestre tenga cuidado de recoger la gente que fuere y viniere en las dichas naos, así marineros como pasajeros, y no les consientan renegar ni blasfemar ni jugar cosa de interesse, sino fuere cosa de fruta para pasar tiempo, so las penas contenidas en las leyes de estos reinos cuales serán ejecutadas en los que incurrieren en las dichas cosas y el denunciador haya la tercia parte de la pena.<sup>140</sup>

Posiblemente esta legislación revela que las blasfemias, que se produjeron en la inmensidad de los océanos, quedaron, a menudo, sin castigo; de ahí, la presencia de mandatos relativos a los deslenguados en las diversas ordenanzas que regulaban el tráfico marítimo. Por otra parte, es bastante posible que cuando las denuncias llegasen a los jueces, muchos hombres se encontrasen ilocalizables y quizás ya en alta mar.<sup>141</sup> Por tanto, muchos capitanes y maestros, ante estas particulares circunstancias, debieron optar por castigar ellos mismos los improprios de sus marineros, ante las dificultades para contactar con las autoridades inquisitoriales.

### ***A modo de conclusión***

El lenguaje blasfemo fue un elemento definitorio de la cultura masculina de la época. Desde la tierna adolescencia, los varones recurrieron a impías expresiones para probar su hombría ante el resto de varones. Esto explica la sobreabundancia de este lenguaje en los espacios de sociabilidad masculina y su utilización generalmente para la defensa del

---

<sup>139</sup> En las *Ordenanzas de la Casa de Contratación de Bilbao* y en las *Leyes de Indias* se incluían mandamientos para que los marineros que hubiesen blasfemado, en el transcurso de una travesía por el mar, fuesen entregado a las autoridades competentes, una vez llegaban a puerto. *Ordenanzas de la Ilustre Universidad y Casa de Contratación de la M.N. Y M.L. Villa de Bilbao, insertos sus reales privilegios, aprobadas y confirmadas por el rey nuestro señor Don Felipe V (1737)*, Reimpresas en Madrid, en la imprenta de Sancha, 1796, capítulo 24, ordenanza 28, fol. 231; *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II, nuestro señor, va dividida en tres tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos que contiene*, Tomo Tercero, Madrid, por la viuda de Don Joaquín Ibarra, 1791, ley 33, ordenanza 197, fol. 295.

<sup>140</sup> *Ordenanzas reales para la casa de la contratación de Sevilla, y para otras cosas de las Indias. Y de la navegación y contratación de ellas*, impresas en Madrid, en casa de Francisco Sánchez, 1585, fol. XLIII v.

<sup>141</sup> Gelabertó también comparte estas opiniones. Véase: Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas...”, p.104.

honor personal o como medio de mostrarse amenazante y superior ante los demás. Fue un estilo de habla usado por los hombres para representar su superioridad social, por ejemplo en la relación entre esposos y mujeres. Aunque cuando fue empleado por la población marginal (como los soldados o los mendigos), se convertía en un lenguaje de supervivencia que permitía a personas carentes de poder (por su baja condición social) intimidar a sus adversarios e imponerse sobre ellos cuando los ignoraban o no los tenían en cuenta.

Los varones fueron perfectamente conscientes del potencial comunicativo de las blasfemias. Su evidente carácter transgresor permitía abrir el canal de comunicación y exponer aquello que se quería transmitir. Los hombres emplearon las invectivas contra Dios, la Virgen o los Santos para mostrarse amenazantes sobre sus oponentes, para defender su autoridad ante otros, para airear su virilidad o para enseñorearse de su espabilado ingenio. Fue un estilo de habla absolutamente característico del sexo masculino, porque permitía a los varones representar los valores distintivos de la masculinidad en la Edad Moderna.

Aunque la blasfemia fue también un símbolo de identidad de ciertos grupos sociales: soldados, arrieros y marineros. La literatura y la tratadística moral construyeron una imagen estereotipada de estos sectores de la población, en base a su particular estilo de habla blasfemo. Aunque estas obras podían reproducir, en parte, las características sociales y culturales de los militares, los muleros y los hombres de la mar, también buscaban representar la figura del “otro” en torno al blasfemo.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Este fue un aspecto común en la cultura renacentista y barroca. Se construyeron innumerables “otros”: la bruja, el homo superstiosus, los blasfemos, los jugadores y bebedores, los fornicadores, los bígamos, etc.; con la intención de definir la imagen del “cristiano ideal”, en base a aquello que no debía ser. Véase: Fabián Alejandro Campagne, “El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción superstio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”, *Bulletin Hispanique*, vol. CII, n.º. 1, 2000, pp. 37-63 (p. 61).

## 9.- BLASFEMIA Y GÉNERO FEMENINO. LOS DISCURSOS SOBRE LA “MALA LENGUA” DE LA MUJER Y LAS PRÁCTICAS DEL HABLA COTIDIANAS

En la Edad Moderna las autoridades civiles y eclesiásticas desarrollaron una serie de reglamentaciones con el objetivo de afianzar el poder patriarcal y expulsar a las mujeres del espacio público.<sup>1</sup> Toda una serie de pragmáticas y de obras morales insistieron en la necesidad de confinar a las féminas mediante la institución del matrimonio o su introducción en los conventos. Incluso se dispuso que las mujeres descarriadas o las prostitutas fueran recluidas en las casas de recogidas para su reforma. Además se definió un arquetipo para las féminas basado en un modelo de comportamiento reservado, apacible, delicado, frente al estilo altisonante, arrogante, viril y agresivo de los varones. Pero la realidad nos muestra que los papeles prácticos desempeñados por el género femenino, tal como advertiremos en el análisis de las prácticas del habla cotidiana, exigían una mayor participación en los acontecimientos públicos y privados que la prescrita por las autoridades. Como ha puesto de relieve la historiadora norteamericana Elisabeth Perry, los papeles simbólicos del género femenino se redujeron particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI fruto de la publicación de una serie de pragmáticas que trataban de disminuir la presencia de las mujeres en el espacio público, así como su participación en actos sociales, económicos, etc. Al mismo tiempo esta autora muestra que, sobre todo por una cuestión de supervivencia, las féminas se vieron obligadas a romper con estas prescripciones de género. En su investigación Perry prueba que algunas mujeres se cuestionaron las normas sociales y subvirtieron las reglas impuestas.<sup>2</sup>

La transgresión de las prescripciones de género por parte de las mujeres llevó a teólogos, predicadores, moralistas y humanistas tanto del Viejo Mundo como del Nuevo Mundo a verter una serie de discursos contra la “mala lengua” de la mujer.<sup>3</sup> La lengua de las

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este capítulo fue publicada en: Iván Jurado Revaliente, “La «mala lengua» de la mujer: blasfemias, irreverencias y proposiciones”, en María Luisa Candau (ed. lit.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 189-216.

<sup>2</sup> Véase: Mary Elisabeth Perry, *Ni espada rota ni mujer que trota*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 41-59 y pp. 174-178.

<sup>3</sup> Véase: Joan W. Scott, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en Mary Nash y James Amelang (eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 23-58.

“hembras transgresoras” era definida como una peligrosa víbora que podía infligir un profundo daño. Los intelectuales de la época consideraban que su desgobierno resultaba tan perjudicial que podía acabar con la paz común.<sup>4</sup> Erasmo manifestaba que el sexo femenino “con la lengua halaga, con ella enoja al enamorado, con ella revuelve cuestiones y muertes, con ella enoja y trama rencillas entre marido y mujer, entre hijos y padres”.<sup>5</sup>

La idea de una mujer que es incapaz de autocontrolar su habla y sus sentidos estaba basada en la teoría de los humores de Galeno y Aristóteles. De acuerdo con estos autores los hombres estaban compuestos de humores calientes y húmedos, mientras que las mujeres estaban constituidas de humores fríos y húmedos, que influían en el desarrollo de un comportamiento cambiante y deshonesto. Se consideraba que la natural frialdad de las mujeres también las hacía propensas a la irracionalidad y las pasiones desenfrenadas.<sup>6</sup> Se opinaba que la mujer presentaba un carácter emocional y se guiaba por sus instintos naturales, simple y llanamente para justificar que debía estar bajo el control del varón, al cual se le suponía más racional.

El interés por controlar la lengua de la mujer formaba parte de las reglamentaciones que se establecieron sobre la exposición pública y social del género femenino. Al mismo tiempo confluía la actitud misógina de tradición medieval, que construyó la representación de una hembra chismosa, chocarrera, parlera y deslenguada. En este contexto, se explica que los humanistas y moralistas de época moderna trataran de definir un modelo de comportamiento caracterizado por la prudencia, la sencillez, la humildad y la sobriedad. Pero las blasfemias, irreverencias y proposiciones que documentamos en los archivos del Santo Oficio nos muestran a unas mujeres que rompieron los arquetipos definidos para ellas.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Son diversas las obras que han estudiado la “mala lengua” de la mujer. Véase: Jane Kamensky, *Governing the tongue...*, pp. 71-98; David Cressy, *Dangerous Talk, Scandalous, Seditious and Treasonable Speech in Pre-Modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 3 y ss.; Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 105-126. También resulta de interés el siguiente artículo: José Manuel Pedrosa, “La malediciencia venenosa...”, pp. 489-514.

<sup>5</sup> Desiderio Erasmo, *La lengua de Erasmo: nuevamente romanizada por muy elegante estilo*, Impresa en Zaragoza, a costas de Miguel de Çapila, 1551, fol. 102

<sup>6</sup> Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31, 35 y 41; Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, p. 106-107.

<sup>7</sup> La tensión entre lo real y lo ideal fue un aspecto característico de la Edad Moderna. Las fuertes reglamentaciones sobre el género femenino fueron a menudo transgredidas por una simple cuestión de supervivencia o por costumbre. Algunas mujeres se veían obligadas a romper el enclaustramiento para poder subsistir, mientras que otras tenían más poder del que reconocían las pragmáticas de la época. Véase: Elisabeth Perry, *Ni espada rota...*, pp. 11-22.

## a) Los discursos sobre la “mala lengua” de la mujer

Comprender el porqué de atribuirle el rol de “mal hablada” a las féminas exige que nos retrotraigamos hasta la Edad Media. A finales de este período, el sexo femenino fue reducido a dos grandes modelos: María, la mujer sin mancha de pecado original, que simbolizaba la bondad y que servía como modelo de conducta para todas las mujeres, y Eva, que representaba la maldad y la inclinación al mal de la estirpe femenina.<sup>8</sup> También fue objeto de atención de los moralistas otro modelo de mujer, que puede considerarse una confluencia de los dos: María Magdalena. Reunía en su persona a la pecadora y a la santa, teniendo un claro potencial ejemplificador.<sup>9</sup> Desde la Edad Media religiosos, moralistas y humanistas definieron un modelo de conducta para las mujeres basado en un carácter bondadoso, apacible, reservado y sumiso al varón. En contraposición, algunos autores construyeron el anti-modelo de mujer en base a un estilo de habla transgresor, que era considerado inadmisibles en el género femenino, porque rompía con las prescripciones de género.

La misoginia imperante en la sociedad medieval y moderna llevó a que los autores de la época definieran a la mujer principalmente como un ser inferior y proclive a la maldad, simplemente por una cuestión biológica. Huarte de San Juan en su obra *Examen de ingenios* (1575) exponía las características que se creían innatas en el sexo femenino:

Luego la razón de tener la primera mujer no tanto ingenio le nació de haberle hecho Dios fría y húmeda, que es el temperamento necesario para ser fecunda y paridera y el que contradice al saber y la sacara templada como Adán, fuera sapientísima, pero no pudiera parir ni venirle la regla si no fuera por vía sobrenatural. (...) Los padres que quisiesen gozar de hijos sabios y que tengan la habilidad para las letras han de procurar que nazcan varones, porque las hembras, por razón de frialdad y humildad de su sexo, no pueden alcanzar el ingenio profundo. Solo vemos que hablan con alguna apariencia de la habilidad en materias livianas y fáciles, con términos comunes y muy estudiados; pero a metidas en letras, no pueden aprender más que un poco de

---

<sup>8</sup> Véase: Isabel Morant Deusa, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones”, en Isabel Morant Deusa (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina II. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 27-62.

<sup>9</sup> La visión sobre su figura ha sido objeto de estudio por María Helena Sánchez Ortega en su fantástica monografía: *Pecadoras en verano, arrepentidas en invierno*, Alianza, Madrid, 1995.

latín, y esto por ser obra de la memoria. De la cual rudeza no tienen ellas la culpa; sino que la frialdad y humildad que las hizo hembras, esas mismas calidades que hemos probado atrás que contradicen al ingenio y habilidad.<sup>10</sup>

La simple condición de mujer fue la excusa para atribuirle unas características que eran vistas como inherentes a su estado. El franciscano catalán Francesc Eiximenis se preguntaba allá por el siglo XIV, en su *Llibre de les Dones* “¿Por qué las mujeres eran parleras?”. En su opinión, se debía sencillamente a que Eva había nacido de una costilla de Adán. Este burdo argumento fue usado para emplear un tono chistoso en su discurso. Decía con sorna Eiximenis: “huesos con huesos hacen gran ruido, y por tal, donde cualquier que mujer hay, todos tiempos ha gran parlería”. La condición de “gran parlera” de la mujer era vinculada a su diferente condición biológica y a su inferioridad a nivel intelectual. En palabras de Eiximenis “por desfallecimiento de seso”.<sup>11</sup>

En 1468, fray Martín de Córdoba compartía la misma visión sobre la mujer que tenía el fraile catalán. Este agustino conminaba a las mujeres a ser conscientes de su propia condición y de las características que poseían simplemente por haber nacido hembras: “Pues la mujer que quiere ser virtuosa ha de conseguir consigo y decir: «Yo soy mujer. En esto no he culpa, que ser mujer me dio naturaleza así como a otro ser varón, pero pues que soy mujer, tengo de mirar las tachas que comúnmente siguen las mujeres y arredrarme de ellas»”.<sup>12</sup> Sin embargo, se mostraba menos duro que Eiximenis y llamaba a las mujeres a autocorregir los errores que poseían de forma innata:

Las mujeres comúnmente son parleras, yo [mujer] quiero poner puerta a mi boca; las mujeres son de poca constancia, yo [mujer] quiero ser firme en virtud. Y si esta conjugación han de hacer todas las mujeres, mucho más la princesa que es más que mujer y en cuerpo mujeril debe traer ánimo mujeril.<sup>13</sup>

Hemos visto que, en opinión de los religiosos de la Edad Media, una de las características propias del sexo femenino era su escasa capacidad de control sobre la lengua. Esto llevaba

---

<sup>10</sup> Huarte de San Juan, *Examen de ingenios (edición de Guillermo Serés)*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 615 y pp. 627-628.

<sup>11</sup> BNE, ms. 12731. Francisco Ximenes, *Libro de las donas*. Citado en: Robert Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 142-143.

<sup>12</sup> Fray Martín de Córdoba, *Jardín de nobles doncellas (1468)*. *A critical edition and study, edición de Harriet Goldberg*, North Caroline Studies in Romance Language and Literatures, Chapel Hill, 1974, p. 136. Citado en: Robert Archer, *Misoginia...*, pp. 17-18.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



a que se tildara a las mujeres de chismosas y murmuradoras. Así, lo expresaba Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho* (1438):

La mujer ser mucho parlera, regla general es de ello: que no es mujer que no quisiese siempre hablar y ser escuchada. Y no es de su costumbre dar lugar a que otra hable delante de ella; y, si el día un año durase, nunca se hartaría de hablar y no se enojaría día ni noche. Y por ende verás muchas mujeres que, de tener mucha continuación de hablar, cuando no han con quién hablar, están hablando consigo mismas entre sí. Por ende verás una mujer que es usada de hablar las bocas de diez hombres atapar y vencerlas hablando, librando cosas ajenas: aquélla cómo vive, qué tiene, cómo anda, cómo se casó y cómo la quiere su marido mal, cómo ella se lo merece, cómo en la iglesia oyó decir tal cosa (...).<sup>14</sup>

El rol definido por los religiosos medievales para la mujer perduró en el tiempo y se difundió en múltiples ámbitos de la sociedad, entre ellos, la literatura. Singular ejemplo de ello lo tenemos en la conversación que mantuvieron Calisto y Sempronio, dos de los principales personajes de *La Celestina* (1507) de Fernando de Rojas, acerca de las féminas. Sempronio para justificar la “maldad” del sexo femenino instó a Calisto a que accediese a toda la tradición misógina:

(...) lee los historiales, estudia los filósofos, mira los poetas. Llenos están los libros de sus viles y malos ejemplos, y de las caídas que llevaron los que en algo, como tú, las reputaron. Oye a Salomón do dice que las mujeres y el vino hacen a los hombres renegar. Aconséjate con Séneca y verás en qué la tiene. Escucha al Aristóteles, mira a Bernardo. Gentiles, judíos, cristianos y moros todos en concordia están.

Aunque Sempronio basó su opinión en la tradición misógina, no dudó en reconocer que había otro modelo de mujer contrapuesto: “que muchas hubo y hay santas, virtuosas y notables cuya resplandeciente corona quita el general vituperio”. Sin embargo, inmediatamente pasó a revisar las características de aquellas mujeres consideradas maléficas y criticadas por su “mala lengua”:

---

<sup>14</sup> Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (edición de Michael Gerli), Cátedra, Madrid, 1992, pp. 194-195. Citado en: Robert Archer, *Misoginia...*, pp. 33-34.

Pero de estas otras, ¿quién te contaría sus mentiras, sus tráfigos, sus cambios, su liviandad, sus lagrimitas, sus alteraciones, sus osadías? Que todo lo que piensan osan sin deliberar: sus disimulaciones, su lengua, su engaño, su olvido, su desamor, su ingratitud, su inconstancia, su testimoniar, su negar, su revolver, su presunción, su vanagloria, su abatimiento, su locura, su desdén, su soberbia, su sujeción, su parlería, su golosina, su lujuria y suciedad, su miedo, su atrevimiento, sus hechicerías, sus embaimientos, sus escarnios, su deslenguamiento, su desvergüenza, su alcahuetería.<sup>15</sup>

En la *Segunda parte del Guzmán de Alfarache* (1605) también se recogen los peligros de la “mala lengua” de la mujer. Un secreto confiado a estas no era un buen negocio, porque, en opinión de Guzmán, acababa por saberse y provocar todo tipo de daños. Relata Mateo Alemán que la relación del pícaro Guzmán con su amo Pompeyo se deterioró enormemente a causa de los chismes que la criada Nicoleta contó entre sus amigos y amigas en la casa de Fabia. Por ello, el pícaro se quejaba amargamente de la siguiente manera:

¡Ved lo que destruye una mala lengua de mala mujer, que, sin salvarse a sí, difamó la casa de sus amos y descompuso la nuestra! Nadie les fíe su secreto, ni a su consorte misma, si fuera posible, porque con poco enojo, por vengarse, os quiebran el ojo y con pequeña causa os hacen causa.<sup>16</sup>

El rol de mujer “charlatana”, “chismosa”, “parlera” no era exclusivo de la “alta cultura”. A través de un elemento como el refrán podemos acercarnos a la visión de la mujer presente en el habla cotidiana. El refranero nos descubre la visión del sexo femenino presente en el imaginario social.<sup>17</sup> En el mismo, se definía un universo simbólico que

---

<sup>15</sup> Fernando de Rojas, *La Celestina* (edición de Dorothy S. Severin), Cátedra, Madrid, 2010, pp. 101-102.

<sup>16</sup> Mateo Alemán, “Segunda parte del Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana”. Publicado en: Florencio Sevilla Arroyo (ed.), *La novela picaresca española*, Castalia, Madrid, 2001 pp. 221-336 (p. 252).

<sup>17</sup> Hay que recordar que el refrán estaba estrechamente relacionado con el exemplum medieval y con la tradición parenética de las homilías de los Padres de la Iglesia, así como con toda la cuentística moralizante, elementos relacionados con la predicación religiosa, que invade el continente europeo entre los siglos XIII y XV (es decir, surge en el contexto de la discusión de la naturaleza maléfica o benéfica de la mujer). Sin embargo, su origen último era de naturaleza folklórica y, por tanto, oral y popular. Aunque estaba sujeto a una continua circularidad entre la literatura y la no literatura y entre la producción hablada y la escrita, y viceversa, por ello no está claro su origen. Aunque ello no impide que seamos conscientes de que se trataba de representaciones, constelaciones imaginarias con un indudable valor comportamental (por su estructura moralizante) y que contaban con una importante difusión. Véase: Elisa Martínez Garrido, “Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, paremias y textos persuasivos”, *Cuadernos de Filología Italiana*, n.º. 8, 2001, pp. 79-98.

justificaba la masculinidad imperante, copiando las mismas premisas que repetían los autores de época medieval y moderna.

Como ha señalado la antropóloga e historiadora Anna María Fernández Poncela, que ha estudiado los refraneros en lengua española, la atribución más repetida fue la de mujeres charlatanas.<sup>18</sup> La “mala lengua” del sexo femenino era utilizada para denigrar su capacidad de trabajo (*mujer parlera, ruin hilandera; la moza parlera nunca acaba la tarea*). Por otra parte, la boca de la mujer era considerada un auténtico peligro, ante su incapacidad para guardar un secreto (*si el secreto descubierto fuere a una mujer, luego se ha de saber; la mujer y la picaza, cuanto oye echa en la plaza; secreto a mujer confiado, en la calle lo has echado*).

Para remarcar estas representaciones de carácter negativo de la mujer, se recurría a su comparación o vinculación con dos modelos animales con una clara función simbólica: los animales domésticos (que habían sido previamente domados y apaleados) y, en segundo lugar, con animales peligrosos (bestias representantes del Mal, a las que hay que vencer, dominar y aniquilar).<sup>19</sup> A título de ejemplo, citamos estos refranes: *la mujer no ha de hablar, sino cuando la gallina quiera mear; ni el perro que mear, ni a la mujer que hablar nunca les ha de faltar; croar de ranas y hablar de damas, ruidos sin substancia*.<sup>20</sup>

Todo apunta a que los adjetivos de parlera y todos aquellos relacionados con la “mala lengua” de la mujer estaban presentes en el imaginario colectivo y fueron términos utilizados usualmente para denigrar a las féminas. En este sentido es reveladora la opinión vertida por Fabricio en *Diálogos de apacible entretenimiento* (1603) cuando discute acerca de las mujeres que no son honestas y fieles a los maridos; pero que, por otra parte, tienen fama de mujer ruin:

Y así es común lenguaje decir: “Doña Fulana es la más mala lengua y condición de mujer que tiene el mundo, vengativa, parlera, codiciosa y

---

<sup>18</sup> Anna M. Fernández Poncela, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 2002, p. 38 y ss.

<sup>19</sup> Véase: Elisa Martínez Garrido, “Palos, animales y mujeres...”, pp. 81-82.

<sup>20</sup> Para un acercamiento al refranero castellano, consúltese: Luis Combet, *Recherches sur le “Refranero” castillan*, Les Belles Lettres, París, 1997, pp. 400-401; Luis Martínez Kleiser, *Refranero ideológico español*, Hernando, Madrid, 1993, p. 489 y ss.

desamorada con cuantos la tratan; pero la verdad, sea dicho que en lo que toca a ser mujer honrada nadie puede decir otra cosa”.<sup>21</sup>

### ***“La mujer lista y callada, de todos es alabada”***

Los humanistas adoptaron una actitud mucho más pragmática que los autores medievales y, en lugar de insultar o ensalzar a la mujer, optaron por definir modelos de comportamiento para esta. Ello no significa que abandonaran la visión patriarcal de la sociedad ni que no tuvieran una actitud misógina, pero consideraban que mediante la educación podían recuperar a las mujeres y prepararlas para el matrimonio.<sup>22</sup>

Una de las obras que contó con mayor difusión en España (gracias a la traducción de Justiniano) fue *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Juan Luis Vives. Además, fue uno de los autores que mostró una actitud más condescendiente con el sexo femenino, aunque ello no significaba que no tuviera una actitud misógina.

Como heredero de la tradición medieval, Vives consideraba que la lengua era la “perdición” de la mujer, al conducirla a la exageración y la mentira. Así lo exponía el humanista valenciano:

Hay algunas mujeres con un corazón tan débil y tan deteriorado que, entre las compañeras, platican todos los temas incansablemente, tanto de los ajenos como de los propios, sin prestar la más mínima atención ni darle la menor importancia a lo que hablan; todo lo que les viene a la boca lo echan fuera. De ahí surge esa afición a mentir cuando les faltan las verdades, y con todas esas invenciones creadas por ellas, como la de que un único cuervo hacen cien, y de un solo hombre muerto sacan mil y, de un perro mediano, pasan a otro de un tamaño mayor que un elefante de la India, hasta el punto que nadie es capaz de encontrar las palabras adecuadas para censurar esta situación tan sumamente tergiversada y ridícula. Todos reciben con burlas y risas algo, que basta con haberlo contado para ser motivo de represión máxima.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Gaspar de Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento...*, p. 172.

<sup>22</sup> Véase: Isabel Morant Deusa, “Hombres y mujeres...”, pp. 27-62.

<sup>23</sup> Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana (edición de Joaquín Beltrán Serra)*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994, p. 143.

Esto motivó que el humanista valenciano pusiera especial énfasis en el cuidado de la forma de hablar y de las relaciones sociales para la formación de las doncellas, por encontrarse estas precisamente en la edad inicial del aprendizaje.<sup>24</sup> Vives aconsejaba a las jóvenes que evitasen su exposición al ámbito público y hablar con los varones.<sup>25</sup> En caso de que tuvieran que salir, para evitar su exposición “a los vicios del género humano”, aconsejaba que fuesen custodiadas por una adecuada compañía que le ofreciese conversaciones cristianas:

Arropada la muchacha con estos pensamientos y otros similares, salga de casa acompañada de la madre, si la tiene y si es posible, pero si no tiene, hágalo en compañía de una mujer respetable, viuda, casada o incluso doncella de vida honesta, que tenga una conversación casta y sobria y esté adornada con un pudor respetable.<sup>26</sup>

Si inevitablemente la doncella tenía contacto con un varón en una de sus salidas, Vives mandaba que “se ruborice su rostro, se turbe su ánimo y no le salgan las palabras” cuando tuviera que dirigirse a él. Las muchachas debían guardar silencio, ya que en opinión del humanista valenciano esta era la mejor forma de guardar la honestidad. Aunque, no solo era exigible un correcto comportamiento ante los hombres, sino con otras mujeres. Recoge en su obra:

Más no solo se comportará de esta manera entre los varones sino que también, cuando se encuentre entre hembras, convendrá que su conversación sea modesta y un tanto parca, no altisonante y arrogante o con indicios de espíritu varonil, sin mezcla de ninguna clase de juramentos, algo que, si en los hombres es muy feo, no dejará de ser una costumbre vergonzosa en grado sumo tratándose de mujeres.<sup>27</sup>

Al igual que las doncellas, las casadas debían mantener conversaciones honestas, en consonancia con las costumbres honradas que se les exigían. Dado que la mujer desposada había cumplido su objetivo principal en la vida: la vinculación matrimonial

---

<sup>24</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 62-63 y 114-115.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 133-134.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 142-143.

con un hombre, la exposición al ámbito público le estaba vedada, así como las conversaciones que se daban en el mismo.<sup>28</sup>

Si a la doncella y a la casada se le exigía un comportamiento modélico y ajustado a las costumbres cristinas, aún se consideraba más relevante en el caso de las viudas. La muerte del esposo suponía la contracción de matrimonio con un marido “inmortal”: Cristo; y en consecuencia, su conducta debía ser “congruente” a un esposo tan digno como este. Vives señaló que esta debía tener especial cuidado de su lenguaje, ya que “las palabras suelen ser espejo de su alma y de sus costumbres”. Además, debían cuidar su habla, ya que, en opinión del humanista valenciano, eran un ejemplo para la sociedad y con su correcto comportamiento educaban a otras personas.<sup>29</sup>

Otros autores como Francisco de Osuna, Luis de León o Antonio de Guevara plantearon un modelo de conducta similar al propuesto por Vives, aunque sus obras no presentaban la marcada vocación pedagógica del humanista valenciano. Todos consideraban el silencio una virtud deseable en la mujer, ya que era símbolo de mesura; mientras que relacionaban la parlería con la desvergüenza. Una mujer que no fuera brava, ni ambiciosa, sino mansa era la adecuada para el matrimonio, ya que así se evitaban las riñas con el marido.<sup>30</sup> Francisco de Osuna puso una mayor atención en la viuda, por considerarla modelo de conducta para el resto de mujeres. Este aconsejaba que fuese “sosegada en el hablar”, “humilde en la palabra”, etc.<sup>31</sup> La viuda debía tener un especial cuidado de su

---

<sup>28</sup> Para justificar su opinión Vives recurrió a diversas citas de autores de la Antigüedad: “Catón, en su discurso sobre las mujeres, quiere que las matronas honestas ignoren totalmente qué leyes se discuten o se anulan en la ciudad, qué se delibera en el foro o en la curia. A partir de ahí surgió aquel refrán entre los griegos: «El trabajo de las mujeres es la tela, no los discursos». Aristóteles considera muchos menos vergonzoso para el varón el hecho de conocer lo que se cuece en la cocina, que para la mujer conocer lo que ocurre fuera de casa, por eso le prohíbe totalmente hablar o escuchar temas sobre la situación del estado. Séneca escribe que una tía suya materna, durante los dieciséis años que su marido dirigió los destinos de Egipto, jamás fue vista en público en su casa a ninguna persona de aquella provincia, ni pidió nada a ningún hombre, ni toleró que se lo pidieran a ella. Así pues –dijo– aquella provincia charlatana y aguda en los reproches dirigidos contra los gobernantes, en la que algunos no se escaparon de la infamia a pesar de estar libres de culpa, la admiró como ejemplo único de honradez; y, algo que resulta muy difícil para aquellos a quienes les complacen los chistes arriesgados, contuvo toda licencia en sus palabras, y en estos momentos desean (aunque en modo alguno esperan) otra mujer semejante a ella (...)”. Luis Vives, *Instrucción...*, p. 291.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 375-376.

<sup>30</sup> Véase: Antonio de Guevara, *Epístolas familiares (1539)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000, Libro I, Epístola 55. Disponible en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/libro-primero-de-las-epistolas-familiares--2/>; Fray Luis de León (Orden de los agustinos), *La perfecta casada (1583)*, Espasa Calpe, Madrid, 1963, pp. 122-127.

<sup>31</sup> Véase: Francisco de Osuna (Orden de los franciscanos), *Norte de los estados en que se da regla de vivir a los mancebos y a los casados y a los viudos, y a todos los continentes y se trata muy por extenso los remedios del desastrado casamiento, enseñando que tal ha de ser la vida del cristiano casado*, Burgos, en

lengua y tenía la obligación de no “andar con las vecinas riñendo o contando fábulas, ni otras chismeras”<sup>32</sup>, ya que unas conversaciones deshonestas podían provocar que fuese “difamada”<sup>33</sup>, aspecto nada deseable por ser la viuda, espejo para el resto de la sociedad.

Juan de la Cerda, autor de *Vida política de todos los estados de mujeres* (1599), compartía unas ideas similares a la del resto de autores señalados. Nos interesa su obra porque dedica un extenso tratado a las monjas. Dado la calidad de su estado, pone especial énfasis en que hagan un buen uso de su lengua<sup>34</sup> por ser las religiosas modelo de conducta para los seglares<sup>35</sup>. De la Cerda aconsejaba que las nuevas religiosas solo mantuviesen conversaciones con la Abadesa, la Vicaria y la maestra de novicias. Ante el resto de personas debían evitar hablar y mostrar una actitud sumisa. Se recomendaba que solo articularan palabra cuando otras personas les hablasen y, si era posible, resultaba más adecuado que se comunicasen por señas. Además, el autor insistía en las virtudes del no hablar que repetían hasta la saciedad el resto de autores analizados: ocultar la necesidad, no confesar secretos, evitar los chismes, no proferir palabras deshonestas...<sup>36</sup>

Resumiendo, según el modelo defendido por los moralistas de época moderna, la doncella debía aprender callando, la esposa tenía que estar en silencio para evitar las riñas con el marido, a la viuda se le exigía una actitud de respeto y silencio, y por último, a la monja se le pedía que reuniera todas las cualidades que se le demandaban a las mujeres, pero en grado sumo, y por tanto, en ellas el silencio era inexcusable.<sup>37</sup> En la adquisición de estas

---

casa de Juan de Junta, 1550. Véase particularmente: Libro III, cap. II (146 r.); cap. III (146 v.), cap. V (147 r.) y cap. VII (148 r.).

<sup>32</sup> *Ibidem*, fol. 29 v.

<sup>33</sup> *Ibidem*, fol. 30 r.

<sup>34</sup> El Tratado II destinado a la instrucción de las monjas dedica tres capítulos a la reforma del lenguaje: Capítulo 9. *De la guarda del silencio*; Capítulo 10. *De la humildad y acatamiento, con que la religiosa debe hablar con su prelada*; Capítulo 19. *De el ejemplo que la religiosa debe dar, cuando hablaré con seglares*. Véase: Juan de la Cerda (Orden de los franciscanos), *Vida política de todos los estados de mujeres: en el cual se dan muy provechosos y cristianos documentos y avisos, para criarse y conservarse debidamente las mujeres en sus estados*, Alcalá de Henares, en casa de Juan Gracián, 1559.

<sup>35</sup> Véase: *Ibidem*, fols. 133 v.-135 r.

<sup>36</sup> *Ibidem*, fols. 118 v.-120 v.

<sup>37</sup> El silencio no solo era un valor deseable en la mujer; en la Europa moderna era un elemento estimado por toda la sociedad. Peter Burke señala que en los manuales de conversación, no solo se enseñaba a hablar, sino también a callar. Es muy significativo que diferentes refranes relativos al silencio fueron muy populares en Europa: “En boca cerrada, no entran moscas” (España y Portugal); “Mantén la boca cerrada y los ojos abiertos” (Italia); “La palabra es como la plata, el silencio como el oro” (Suiza). Véase: Peter Burke, “Notas para una historia del silencio”, en Peter Burke, *Hablar y callar...*, pp. 155-176.

Los moralistas de época moderna también vieron en el silencio un auténtico valor, porque callando se evitaba caer en pecado. Decía Juan Pérez de Moya en 1584: “préciate de callado, porque muchos pecan hablando y ninguno callando; mira que no es verdaderamente artificio menor el saber callar, que elocuentemente hablar”. Juan Pérez de Moya, *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes. Muy útil*

virtudes de silencio, castidad y obediencia, jugaba un papel fundamental la vigilancia patriarcal sobre la lengua y el cuerpo de la mujer debido a que, según los autores consultados, la tendencia natural del sexo femenino era dejarse llevar por la irracionalidad y el desenfreno.

## **b) Acercándonos a la realidad: una mujer transgresora al modelo de la Virgen María**

El modelo de mujer sumisa y obediente predicado por los moralistas estaba lejos posiblemente de la realidad. En la vida real las féminas debieron mostrarse mucho más desenvueltas, como podemos llegar a concluir a partir de las opiniones de ciertos autores de la época. Estos solían exagerar las “malas virtudes” de las mujeres, aun así, sus declaraciones acerca de estas permiten conocer las prácticas del habla de las que podemos llamar “mujeres transgresoras”.

Antonio de Guevara señalaba que muchas mujeres no tenían por costumbre permanecer calladas y solían contar “donaires, fábulas, gazafatones<sup>38</sup>, deshonestidades (...)”. Además, señalaba que estas “presumen de decidoras, y graciosas, y mofadoras”<sup>39</sup>. Es decir, según Guevara, aparte de no atenerse al arquetipo deseado, aireaban su habilidad para contar todo tipo de deshonestidades y gracietas.

Vives puso un ejemplo particular que precisamente revelaba que las doncellas tenían mucha más independencia de la que deseaban los moralistas. Recogía el humanista de origen judeoconverso: “se ha aceptado y se ha impuesto, según creo, aquella costumbre según la cual, en los sufragios por los muertos, se considera un mérito que las mujeres hablen con los hombres erudita y facundamente, y lo hagan por espacio de muchas horas”. Y como destacaba el humanista valenciano era más que dudoso que las conversaciones

---

*y necesario para predicadores y otras personas curiosas*, en Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey junto a San Martín, 1559, fols. 142-143.

<sup>38</sup> Según el Tesoro de Covarrubias, gazafatón se puede definir de la siguiente manera: “Una palabra o razón que se dice al descuido y sin malicia; pero al sonido da en rostro por darle diferente significación el que la oye; como: «Un día que haga sol» (entiende «que haga sol», y el malicioso interpreta «caga sol»), «No se vaya, que acá comerá»; «que acá comerá» interpretan «caca comerá»; «Has no dado gran placer»; «dado nos habéis», y juntada la dición parece haber sido «asnos». Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Consultado en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>

<sup>39</sup> Antonio de Guevara, *Epístolas familiares...*, Libro I, Epístola 55. Disponible en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/libro-primero-de-las-epistolas-familiares--2/>



fueran acerca de Cristo, la Virgen María...; en cambio, sí que debían de verse “empujadas a hablar de ese fuego del que, quieras o no, están impregnadas”.<sup>40</sup>

No todas las mujeres fueron transgresores del modelo de conducta ideado por los moralistas. Muchas de ellas estaban bajo el control de padres o maridos que les obligaban a cumplir con la imagen “deseada” en el sexo femenino, aunque las más perspicaces idearon métodos para eludir más o menos las restricciones impuestas. Así lo recoge Juan de Soto, a principios del siglo XVII, que advertía que había muchas que estaban recluidas y, pese a ello, tenían tratos y conversaciones. El siguiente fragmento extraído de su obra resume la ambivalencia que debió darse en los Siglos de Oro:

Saben tanto del mundo que espantan a quien las oye; y hallo por mi cuenta que como esto de las iglesias, y estaciones no se excusa, sin duda allí se les juntan mujercillas, y las oyen sus liviandades, y las ajenas, y las saben, y traen de memoria, y aún los nombres de cuantas damas hay, y galanes en el lugar, y aún las licencias que los padres les dan para ir a las comedias, y oírlas les hace más hábiles de lo que es necesario en ruindades y malicias.<sup>41</sup>

El jesuita Gaspar de Astete recogía incluso una de las posibles fuentes utilizadas por las doncellas para aprender cosas de amores, canciones lascivas, donaires y gracias. Aunque el peligro, en opinión del jesuita, no estaba en el aprendizaje de estas deshonestidades, sino en el uso que hacían de las mismas. Astete se preguntaba que si la doncella “está toda la siesta de un día, o toda una noche leyendo un libro de caballería y unas coplas de vanos amores”, porqué no iba a hablar de aquello que leía con un hombre: “¿no es lo mismo que si estuviese hablando con un hombre de las mismas cosas que lee? (...) Pues aquellas letras le enseñan lo que ha de hablar y responder”.<sup>42</sup>

Lo cierto es que el modelo de casada recluida y sumisa a su marido tenía sus grietas. Francisco de Osuna comentó que en su mayor parte se “halla verdad que las casadas son sujetas a sus maridos”, pero añadía que había algunas “desconcertadas” que daban dolor

---

<sup>40</sup> Luis Vives, *Instrucción...*, p. 137.

<sup>41</sup> Juan de Soto (Orden de San Agustín), *Obligaciones de todos los estados y oficios, con los remedios, y consejos más eficaces para la salud espiritual, y general reformatión de costumbres*, Alcalá, en casa de Andrés Sánchez de Ezpeleta, 1619, fol. 129 v. Citado en: Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI de España, Madrid, 1994, p. 33.

<sup>42</sup> Gaspar de Astete (Compañía de Jesús), *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*, con privilegio en Burgos, por Juan Bautista Varesio, en la imprenta de Felipe Iunta, 1603, pp. 176 y 182. Citado en: Mariló Vigil, *La vida de las mujeres...*, p. 168.

y “recíbenlo”, y “riñen y gruñen y son rebeldes; no miran que les conviene ser sujetas al que les dio nuestro señor por cabeza, que es el marido”.<sup>43</sup> Vives decía que algunas mujeres son “quejicosas y difíciles”, y que por motivos intrascendentes “reprenden a sus maridos (y) acaban siempre en los mayores disgustos para sus almas”. El humanista valenciano manifestaba que estas mujeres de “lengua mordaz” con su carácter “litigoso e irascible” empujaban al varón fuera de su casa.<sup>44</sup> Fray Luis de León recogió en su obra *La perfecta casada* (1584) el caso de una mujer brava que conoció personalmente. Según él, “cuando comía reñía, y cuando venía la noche reñía también, y el sol cuando nacía la hallaba riñendo, y esto hacía el día santo y el día no santo, y la semana y el mes y por todo el año no era otro su oficio sino reñir; siempre se oía el grito y la voz áspera, y la palabra afrentosa y el deshonor sin freno (...)”.<sup>45</sup> Las palabras de estos moralistas no hacen más que certificar que no todas las relaciones de pareja eran idílicas, que no todas las mujeres eran sumisas a sus maridos y hacían uso de su lengua para enfrentarse a estos.

Las viudas, supuestos modelos de virtud y recato, eran las que mostraban una actitud más desenvuelta, en opinión de los moralistas. La muerte del marido provocaba que se volvieran ociosas. Juan de la Cerda señalaba que era común que “con toda libertad del mundo se van a los juegos y fiestas, a los toros, juegos de cañas, justas, torneos y comedias, con el mismo desenfado que cualquier mujer soltera”. Además, solían ser ventaneras “puestas a las ventanas muy al descubierto, codician ser miradas, y para más señalarse, descubren debidas y joyeles, con que provocar a las mirar, entreteniéndose públicamente en conversaciones de dichos y motes y cosas deshonestas con gente liviana”.<sup>46</sup>

De la misma opinión era el jesuita Juan de Pineda que señaló que las viudas tenían por costumbre

callejear de casa en casa, con achaque de visitar, mostrándose parloncillas, y curiosas en saber cosas impertinentes, y en las recontar a otros, dando que juzgar de su soltura, y poco celo de lo que come más, y mejor, y mejor guisado, que cuando casada; y la que no sale a la iglesia y sabe cuántos rincones hay en la ciudad, y la que no visita hospital (...) y visita cada tercero

---

<sup>43</sup> Francisco de Osuna, *Norte de los estados...*, fol. 71r.

<sup>44</sup> Luis Vives, *Instrucción...*, pp. 243-244.

<sup>45</sup> Fray Luis de León, *La perfecta casada...*, pp. 126-127.

<sup>46</sup> Juan de la Cerda, *Vida política...*, fols. 432 v.-433 r.

día a los amigos y amigas que tiene en la ciudad; y emparedada en su coche pasea las rúas y correderas, y alamedas y frescas riberas, cosiendo con los ojos por agujas, y con los dedos por hebras, lo que ve a las ventanas de las casas ajenas.<sup>47</sup>

Gaspar de Astete consciente de la irremediable ociosidad a la que estaban expuestas las viudas, ante la falta de un marido que las controlase, optaba por aconsejar que estas se casasen. Decía Gaspar de Astete:

Apártate y huye de las viudas mozas (...). Estas son mujeres ociosas, que gustan de andar de casa en casa, visitando, y no solo son ociosas, sino parleras, curiosas, amigas de hablar de lo que no conviene. Por eso quiero que las viudas mozas (...) se casen y mantengan sus hijos y se hagan madres de familias.<sup>48</sup>

Lo cierto es que por una simple cuestión de supervivencia las viudas se veían obligadas a romper las prescripciones de género. A menudo continuaron con la actividad económica desempeñada por sus maridos. Los reglamentos de los gremios les permitían heredar las tiendas de sus difuntos esposos, las herramientas y la calidad del miembro. En algunos casos, se les permitía que formaran parte del gremio, habitualmente mediante un examen que acreditase su capacidad; en otros casos, se les exigía que el nuevo cónyuge se integrase en este. Otras mujeres, generalmente las pertenecientes a los estratos sociales más bajos, tenían que dedicarse a la venta ambulante o incluso ejercer la prostitución. La necesidad fue, en muchas ocasiones, la razón de que no respetasen la reclusión que mandaban cumplir las autoridades civiles y eclesiásticas.<sup>49</sup>

La actitud de las monjas no debió ser diferente. Es cierto que algunas mostraron interés por entrar en los conventos. En cambio, otras ingresaban obligadas por sus familias. Teniendo en cuenta casos como estos, no resultaba extraño que parte de estas mujeres no presentaran un comportamiento acorde a la norma. Alonso de Andrade indicaba que las conversaciones entre monjas no solían acabar en buen puerto:

---

<sup>47</sup> Juan de Pineda (Orden de San Francisco de la observancia), *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Salamanca, en casa de Pedro Arduza y Diego López, 1589, fol. 27 v. Citado en: Mariló Vigil, *La vida de las mujeres...*, p. 205.

<sup>48</sup> Gaspar de Astete, *Tratado del gobierno...*, p. 17. Citado en: Mariló Vigil, *La vida de las mujeres...*, p. 205.

<sup>49</sup> Elisabeth Perry, *Ni espada rota...*, pp. 26-27.

Al principio empezáis por palabras ociosas, y a perder ratos con las amigas, y de las ociosas pasáis a las jocosas, y de las jocosas, os deslizáis en las picantes, y de estas, en las de murmuración, y de estas, en las menos honestas, y de la conversación de las mujeres, pasáis a la de los hombres, y de las palabras a las obras; vencidas de la afición que se engendra en el trato, y conversación de unos con otros; por estos escalones se han perdido, cuántas se han perdido.<sup>50</sup>

Es obvio que muchas de las experiencias que recogen los moralistas del Siglo de Oro de las “mujeres transgresoras” pueden ser, en ocasiones, un tanto exageradas, como fórmula para aumentar el potencial moralizador. Sin embargo, no dejan de ser indicativas de que no todo el espectro social se ajustaba a la moralidad considerada adecuada en la época y que algunas mujeres tenían ciertas prácticas que cuestionaban o subvertían la norma. El análisis de las blasfemias, irreverencias y proposiciones blasfemas pronunciadas por los miembros del sexo femenino y que fueron juzgadas por el Santo Oficio de la Inquisición nos va a permitir conocer las prácticas transgresoras del habla protagonizadas por las mujeres y cómo las féminas quebrantaron los arquetipos definidos por las autoridades civiles y eclesiásticas.

### **c) Las prácticas transgresoras del habla de la mujer: blasfemias, irreverencias y proposiciones**

De los procesados por blasfemias y proposiciones, por lo general, solo 1 de cada 10 eran mujeres. Aunque, esto no tenía porqué significar que las féminas tuvieran una cultura oral diferente a la de los hombres. En opinión de la historiadora María H. Sánchez Ortega, esta menor representación en los registros inquisitoriales se debía a una menor participación de las mujeres en la vida pública y, probablemente, a una actitud mucho más cautelosa atribuible a sus características sociales. Los propios procesos de la Inquisición reproducen esta invisibilidad social del género femenino, ya que suelen definir a la mujer en función de la vinculación que presentaban con los hombres de su

---

<sup>50</sup> Alonso de Andrade (Compañía de Jesús), *Libro de la guía de la virtud y de la imitación de Nuestra Señora*, Madrid, por Francisco Maroto, 1642, Libro II. Para religiosas, beatas, terceros continentes, religiosos y religiosas, Parte II, p. 222. Citado en: Mariló Vigil, *La vida de las mujeres...*, p. 240.

familia, tanto padres como maridos (“doncella”, “soltera”, “mujer de...” y la profesión del marido, “viuda de...”).<sup>51</sup> En esta sección vamos a ocuparnos de analizar las blasfemias, irreverencias y proposiciones de las cristianas viejas. Omitiremos los casos de las moriscas y las esclavas, ya que consideramos que están mucho más contextualizados en el capítulo 11, en los apartados dedicados a estudiar las prácticas orales de estos dos grupos sociales. En cambio, los casos de las cristianas viejas preferimos analizarlos de forma desglosada, con el objeto de contrastar la imagen del sexo femenino presente en las obras de predicadores, moralistas y humanistas con las mujeres de “carne y hueso” presentes en las fuentes inquisitoriales.

### ***Palabras poderosas: la blasfemia como un arma***

En el sistema patriarcal de la Edad Moderna, la mujer se encontraba subordinada al marido tanto a nivel económico como social. Los esposos ejercían un fuerte control sobre sus parejas porque generalmente carecían de independencia económica. Esta autoridad también se extendía al ámbito social. Los cónyuges practicaban una estrecha vigilancia sobre las relaciones sociales de sus mujeres, continuando con la labor que antes habían desarrollado sus padres. Además, contaban con los ojos vigilantes de la comunidad, que censuraba los comportamientos transgresores de las féminas e incluso podía denunciarlos ante los tribunales. Ante este fuerte control, algunas mujeres tuvieron que valerse del poder de las blasfemias para conseguir que su voz fuera escuchada en los pequeños conflictos cotidianos, en los cuales los hombres trataban de imponer su autoridad.

Las blasfemias más airadas solían surgir con motivo de los conflictos de pareja, en los que era frecuente el maltrato físico por parte de los varones. En estas circunstancias, las mujeres emplearon las bravatas blasfemas como una poderosa arma de defensa frente a sus cónyuges. Testimonio de ello es el proceso abierto en el año 1565 por el tribunal de la Inquisición de Cuenca a Catalina Ibáñez, residente en Molina (Guadalajara). Pedro Mateo, compañero de trabajo de Juan de Toro, marido de la acusada, fue el causante de la discusión entre la pareja. Pedro reveló a Catalina que su marido estaba en casa de otra mujer comiéndose una gallina. A la llegada a su hogar, su mujer furiosa le increpó cómo se atrevía a estar comiendo gallinas con otras, cuando no tenía ni para darle de comer a

---

<sup>51</sup> María H. Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad...*, pp. 184 y 191.

ella y a sus hijos. Juan negó la acusación (ante la Inquisición reveló que había estado en casa de Francisco de Logroño a jugar una colación<sup>52</sup>) y reaccionó sacudiendo a su mujer con un palo. Derribada en el suelo, y a pesar de estar aturdida por el fuerte golpe propinado por su marido, Catalina injurió a Dios para comunicarle a su marido, en un evidente tono amenazante, su intención de denunciar la agresión a las autoridades: “reniego de Dios si no (...) voy a las justicias y doy cuenta de esto”.<sup>53</sup> Los celos ante el comportamiento libertino de los maridos también daban lugar al uso de este lenguaje. María Berbejal, mujer del labrador Antón García y vecina de Zaragoza, quiso dejar bien claro en 1598 que ninguna mujer volvería a entrar a su hogar con estas provocadoras palabras: “reniego de Dios y de sus santos si una mujer más entraba en su casa”.<sup>54</sup>

Las palabras más temerarias no solo aparecían en las peleas de pareja, sino que podían darse en los conflictos entre vecinas. Catalina de Pareja, vecina de Alcalá la Real (Jaén), profirió esta brava blasfemia mientras discutía con una mujer: “reniego de la crisma que tengo y de la de cristiana y de la leche que mamé si no la tengo de quitar a esta puta la vida”. Reprendida por su vecina: “calla señora, que no lo haréis”, no dudó en seguir mostrando sus intenciones con esta irreverente expresión: “los diablos me lleven el alma si no lo hiciere”.<sup>55</sup> En las relaciones cotidianas con los hombres también recurrieron a este lenguaje como medio de defensa. Así lo hizo la prostituta Mariana Camps de Arguerro, natural de Zaragoza y vecina de Barcelona. Esta había encargado a un hombre en el año 1591 la compra de ropa de cama, pero este le había traído unas sillas que no le parecían buenas. Para expresar su disconformidad, tuvo que hacer uso de una potente blasfemia: “reniego de Dios que antes que las tome me iré a renegar a Argel”.<sup>56</sup>

Las injurias a lo divino también eran un recurso habitual cuando se pretendía defender el honor ultrajado. La enorme fuerza y vigor de las expresiones irreverentes las convertían en un recurso sumamente potente. Ana la Vera, vecina de la villa de Perpiñán, fue acusada

---

<sup>52</sup> Apostar en el juego, la confitura que acompaña a la bebida.

<sup>53</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 703, expediente 340 (1565). Esta rea fue reprendida en la audiencia del Santo Oficio con la advertencia de recibir un castigo mayor en la próxima ocasión. Además se le impusieron diversas penitencias espirituales y debía escuchar una misa en el lugar que ella considerase.

<sup>54</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 69v. La Inquisición fue bastante condescendiente en este caso. La rea tan solo tuvo que abjurar de levi en un auto público de fe, al que tendría que salir con insignias de blasfema.

<sup>55</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 8, fol. 4 r. (1570-1571). El tribunal le impuso como pena: penitencias espirituales y el pago de dos ducados.

<sup>56</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 112r. (1591). Esta rea fue obligada a oír una misa en la sala de la audiencia del tribunal con insignias de blasfema, tuvo que pagar una multa de veinte libras y fue desterrada durante un período de un año.

en 1586 por un hombre de su barrio de meter en su casa a mujeres rubinas (airadas) y deshonestas. Ana consideró intolerable este ataque a su dignidad y le dejó bien claro a su vecino que le haría pagar tales acusaciones: “descreo de Dios y reniego de Dios que me lo habéis de pagar”.<sup>57</sup>

Todos los casos analizados muestran que algunas mujeres transgredieron el arquetipo definido por los moralistas y los humanistas. Cuando fue necesario utilizaron un estilo de habla bravucón y agresivo, en teoría reservado a los hombres, en lugar del modelo de comportamiento reservado, apacible, sobrio, prudente, humilde y sumiso a los varones que se prescribió en la tratadística moral.

### *Comparaciones divinas*

Las murmuraciones sobre la vida privada de las personas acerca de temas que afectaban a su honor, como por ejemplo la sexualidad, la sinceridad, la honestidad o la posición social, desataban inmediatamente la irritación de hombres y mujeres. El honor era un capital enorme en las sociedades de la época moderna, ya que determinaba la estima social de los individuos. En el caso de las mujeres, este se obtenía a partir de un comportamiento sexual acorde a las normas religiosas. Era un honor vinculado al hombre, que obtenía una buena estima de su familia a partir de la buena reputación de su hija o esposa. El respeto hacia una persona y su familia estaba sustentado en el crédito que tenía ante el resto de la sociedad.<sup>58</sup> Esto explica que las mujeres recurriesen a menudo a las comparaciones con personajes sagrados, en aquellos momentos que su honor era puesto en duda, porque querían dar fe de su total integridad y la de su linaje.<sup>59</sup>

La imagen de la Virgen María, símbolo de pureza, castidad, virtud y limpieza, fue la más empleada; sobre todo en aquellas situaciones en las que se veían obligadas a defender su reputación sexual o la de su familia. Ana Ruiz, vecina de Guaro (Málaga), fue acusada en 1581 de tener trato carnal con un hombre, pero ella dijo que era falso, que permanecía

---

<sup>57</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 7r. (1586). Esta mujer fue votada a que oyese una misa un día de fiesta en la villa de Perpiñán con una mordaza en la boca y que abjurase de levi.

<sup>58</sup> Sobre el honor de la mujer, véase el prólogo de María Luisa Candau Chacón a la siguiente obra que coordina: *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 11-25.

<sup>59</sup> Este tipo de expresiones también han sido documentadas por Javier Villa-Flores, en su obra: *Dangerous speech...*, pp. 116-120.

doncella aunque estaba casada: “no me digáis eso que tan salva estoy de ese pecado como Nuestra Señora”.<sup>60</sup> Manuela Ángel Cano, vecina de Hinojos de la Orden (Cuenca), dijo en el año 1760 a altas voces: “que nadie tenía que echarla nada en cara y que ella y sus hermanas eran más puras que la Virgen y que si no eran más, que eran tanto como la Virgen”, para defenderse de las acusaciones de un hombre, que ultrajó la familia de Manuela, ensalzando la suya propia.<sup>61</sup> Francisca Gómez, vecina de Salobreña (Granada), le expresó a su suegra en 1744 si “todavía me he de comparar con la Virgen Santísima” para que dieran crédito a sus palabras.<sup>62</sup>

Dios fue el segundo personaje más nombrado por las mujeres en sus comparaciones, aunque este, sobre todo, para tratar de dar veracidad a sus palabras. Isabel de Xodar, vecina de Baeza (Jaén), manifestó en una discusión con otras mujeres, que “tanta verdad decía ella como Dios”.<sup>63</sup> De un modo similar se expresó la valenciana Ángela Rosa en un pequeño altercado que tuvo: “digo tanta o más verdad que Dios que está en el cielo”.<sup>64</sup> Catalina Villanueva, natural del lugar de Esposa (Huesca), fue acusada por uno de los testigos de su proceso de “embustera”; a esta acusación reaccionó con estas palabras: “que ella para mujer y que Dios para Dios era tan buena como Dios”.<sup>65</sup>

La comparación con los seres celestiales también se utilizó para justificar los comportamientos transgresores a la moral católica. Algunas mujeres se basaban en la creencia popular de que la Virgen María no había podido concebir un hijo sin tener relaciones sexuales para justificar conductas tachadas por la comunidad o incluso las prácticas sexuales fuera del matrimonio. María de Baños, vecina de Úbeda (Jaén), tenía fama de alcahueta entre ciertas mujeres, y para defenderse de tales apreciaciones, manifestó que “si ellas están tan salvas de ser putas como yo de alcahueta, tan limpias están ellas y yo, como la madre de Dios”.<sup>66</sup> Ángela Pérez, natural de Malpica (Toledo),

---

<sup>60</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 77 (1581). Se desconoce la pena aplicada por la Inquisición. Publicado en: José M<sup>a</sup> García Fuentes, *Visitas...*, p. 217.

<sup>61</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 742, expediente 1544 (1760). Esta rea fue tan solo reprendida por el cura de su parroquia, pero no se le impuso ninguna pena.

<sup>62</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3728, expediente 174 (1744). Desconocemos la pena impuesta a esta reo.

<sup>63</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 12 (1565). Esta rea fue condenada a oír una misa con manto y vela en la mano; y también, a rezar tres rosarios.

<sup>64</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 198r.-198v. (1594). La Inquisición de Barcelona mandó a esta mujer que ayunase tres días y pague diez ducados.

<sup>65</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 137r. (1632). Se estableció una pena de doscientos azotes, que no llegó a ejecutarse debido a que murió antes de aplicarse.

<sup>66</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 9r. (1569). Esta mujer fue votada a oír una misa rezada en su parroquia en forma de penitente.



argumentó ante sus vecinos en el año 1603 que “tener una mujer acceso carnal con un hombre, como lo hiciese secretamente no era pecado” y justificaba su opinión en base a que “la Virgen Nuestra Señora había pecado y que así lo había oído decir”.<sup>67</sup>

La figura de María Magdalena también fue empleada por las mujeres, sobre todo para justificar una conducta sexual inapropiada a la moral católica. La “Magdalena penitente” fue una representación pictórica y escultórica popular desde la Edad Media, con la que se pretendía representar el dolor y el arrepentimiento por los pecados cometidos.<sup>68</sup> La historia de la conversión de la Magdalena también fue transmitida por curas y misioneros en sus pláticas, a modo de espejo para todos los pecadores.<sup>69</sup> Pero el mensaje que pretendía transmitir la Iglesia Católica no siempre calaba y las historias bíblicas podían ser empleadas en beneficio propio. María de Rivas, vecina de Ciudad Real y mujer de Juan de Aguilera, fue increpada en el año 1583 por sus vecinos a causa de su desordenada sexualidad. En respuesta a las críticas de los habitantes de su barrio dijo que “Dios la perdonaba como perdonó a la Magdalena” y al mismo tiempo afirmó que ella era “tan gran puta como ella, que era puta de cuantos le querían y no querían”.<sup>70</sup>

### ***La excitación de la transgresión. Risas y blasfemias***

La alusión a lo inferior o corporal, es decir, a aquello que estaba oculto o marginado por la costumbre o las normas sociales (la sexualidad o el trasero), fue el tema que acompañó a las blasfemias surgidas en momentos de diversión y esparcimiento. Las historietas sexuales sobre Cristo, la Virgen o los Santos o comentarios de tono obsceno fueron

---

<sup>67</sup> Biblioteca Universitaria de Halle (BUH), Yc 2º (1), fol. 298 v (1603). Publicado en: Julio Sierra, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610): manuscrito de Halle*, Trotta, Madrid, 2005, p. 506. Esta rea fue votada a oír una misa en día de fiesta, a abjurar de levi y ser gravemente reprendida. No fue sacado a auto de fe porque no había planificado ninguno próximamente.

<sup>68</sup> La figura de la Magdalena es analizada por María Helena Sánchez Ortega en su fantástica monografía: *Pecadoras en verano...*

Sobre el uso de esta imagen en la pintura, véase: Elena Monzón, “Cubrir el cuerpo y transformar el alma. La conversión y la penitencia de María Magdalena en la pintura barroca y el cine”, en Rafael García Mahiques y Sergi Doménech García (coords.), *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*, Universitat de València, Valencia, 2015, pp. 265-276.

<sup>69</sup> Fray Pedro Malón de Chaide (orden de San Agustín), *Libro de la conversión de la Magdalena, en que se ponen los tres estados que tuvo de pecadora, y de penitente, y de gracia, fundado sobre el Evangelio que pone la Iglesia en su fiesta*, en Alcalá, por Justo Sánchez Crespo, 1603.

<sup>70</sup> BUH, Yc 2º (1), fol. 89 v (1583). Publicado en: Julio Sierra, *Procesos en la Inquisición de Toledo...*, p. 319. Esta rea fue obligada oír una misa, a abjurar de levi y fue desterrada por un periodo de tres años de Ciudad Real.

utilizados por las mujeres para crear momentos de liberalidad, de ruptura de las estrictas normas religiosas y sociales; y así levantar las risas de los circundantes.

Situaciones tan cotidianas como una conversación entre dos mujeres acerca de la lluvia o de una nevada podían transformarse en un momento de hilaridad. Ana Martínez, cuando fue inquirida por su vecina en el año 1583 acerca de cómo les iba en su casa a causa del temporal que afectó a la villa de Motril (Granada), respondió con esta blasfemia de carácter sexual: “tiénelo Dios tan largo y tan luengo que nos moja a todos y nos echa de nuestras casas con el ható a cuestras”.<sup>71</sup> En un diálogo de tono similar mantenido en el siglo XVII por María Alonso la Ximona, vecina del Casar de Cáceres, refirió que “nuestro señor Jesucristo qué necesidad tenía de venir acá sino a tender la berga (...) que aquello no era sino leche de los santos, que como estaban delante de Dios no podían andar tras las santas y así se les caía la leche y se les congelaba en el aire (...)”.<sup>72</sup>

La ridiculización sexual de las oraciones cristianas fue otro modo de crear momentos de diversión y júbilo. Tal desdramatización de lo sagrado garantizaba las carcajadas de los oyentes. Así debió ocurrir entre el conjunto de vecinos de la villa de Santany (Mallorca) que estaban reunidos y hablando acerca de la religión. En ese contexto una mujer señaló que conocía el Padre Nuestro de los cristianos que es: “Pater Noster qui es in celis...” y una tal Antonia, mujer del labrador Jaime Barcelona, continuó con su particular oración: “para coño y entra brid, he aquí el Paster noster dit” y los inquisidores aclaraban “que son las partes vergonzosas de la mujer y del hombre que el uno parece que es lo de la mujer y el otro entrase que es lo del hombre y he aquí el Paster Noster dicho”.<sup>73</sup> Otra proposición similar ideó la jiennense Magdalena del Amor de Dios, religiosa novia, que había ejercido anteriormente como prostituta. Esta se inventó una forma obscena de hacer la señal de la cruz: “en el nombre del Espíritu Santo que le había metido tanto, en el nombre del hijo que ella lo había querido, en el nombre del Padre que se lo hizo a su madre”.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 83 (1586). Desconocemos la pena impuesta. Publicado en: José María García Fuentes, *Visitas...*, p. 286.

<sup>72</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1987, expediente 23, fols. 2-4 (siglo XVII). Desconocemos la pena impuesta.

<sup>73</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 51-60 (1583). Esta rea recibió una pena bastante benigna, pese a su atrevimiento: tuvo que rezar una misa en día de fiesta y abjuró de levi en la sala de la audiencia.

<sup>74</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16 (1571). Desconocemos la pena impuesta.

Estas fórmulas de “erotización burlesca” debían circular, con cierta facilidad, de boca en boca y ser un acervo propio de la cultura oral de las clases populares.<sup>75</sup> Así, lo reconoce Magdalena Guerau, prostituta, natural de Girona, que trabajaba en la casa pública de Mallorca. Dice que la coplilla por la que fue apresada por el Santo Oficio la había oído cantar en la casa pública de Barcelona. Cuando un hombre le pidió que dejara la “mala vida”, ofendida agarró un palo para golpearle y comenzó a cantar: “jodamos, jodamos y entraremos en la gloria, y si no jodemos no entraremos”.<sup>76</sup>

Los cuentecillos blasfemos también fueron una forma común de “erotización burlesca”; entre ellos, el relato de tono sexual sobre San Pedro y Jesucristo fue el más difundido.<sup>77</sup> A título de ejemplo, citamos la historieta que la toledana Luisa Francesa contó a su marido en el año 1578:

Porque cuando Nuestro Señor andaba por el mundo con sus discípulos, habiendo visto San Pedro una mujer se había enamorado de ella y tenido acceso a ella diciéndolo por palabras sucias y que tardándose en esto Nuestro Señor sabía lo que se había tardado, y le dijo, Pedro ¿en qué te tardaste? y San Pedro había dicho que había estado herrando la mula.<sup>78</sup>

Detrás de una broma no solo estaba la búsqueda de un momento de hilaridad, también se podía expresar un rechazo hacia lo impuesto. Esta fue la fórmula utilizada en 1570 por Isabel Díaz, vecina de Almonte (Huelva) y judeocristiana. Un nieto suyo ayudaba en la parroquia y debido a que este no le había querido dar la paz, esta expresó: “pues mira pónmela en este culo”. La referencia a lo bajo corporal realizada por esta mujer expresaba

---

<sup>75</sup> Según Jaime Contreras, el recurso a la “erotización burlesca” era común en los ámbitos urbanos como forma de romper las reglas del lenguaje oficial. Se ridiculizaba al poder para expresar irritabilidad o en el contexto de la liberalidad de la fiesta. Véase: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, pp. 656-660.

<sup>76</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 184-193 (1590-1591). Esta mujer tuvo que hacer penitencia pública en una parroquia, abjuró de levi, fue sometido a la vergüenza pública y fue desterrada cinco años.

<sup>77</sup> Los cuentecillos que tenían por protagonista a San Pedro y Jesús parece que estaban bastantes extendidos en la tradición oral española. Una buena recopilación de estos en: Julio Camarena y Máxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos religiosos*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2003, vol. III. No obstante, hay que aclarar que los cuentecillos recogidos en esta obra tienen un carácter esencialmente moralizante.

También se ocupan de estos cuentos en: Alonso Lorenzo Vélez, *Los viajes de Cristo y San Pedro por el mundo*, en VV.AA., *Actas de las III Jornadas de Etimología de Castilla-La Mancha*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Guadalajara, 1987, pp. 155-164.

<sup>78</sup> BUH, Yc 2º (1), fol. 27 r. (1579). Julio Sierra, *Procesos en la Inquisición de Toledo...*, p. 248. Esta rea fue penitenciada a oír una misa con mordaza en la lengua y a abjurar de levi.

de forma subrepticia su desapego hacia ciertos rituales católicos, lo que podía deberse a su origen étnico.<sup>79</sup>

### ***Insubordinación en los recogimientos y cárceles***

Las Casas de Penitencia o Recogidas están documentadas, al menos desde el siglo XIV. Estas instituciones funcionaban a modo de reformatorios de carácter religioso destinados a recoger a las prostitutas que querían abandonar su antigua vida fuera de la norma y reintegrarse en la sociedad. Recordemos que los propios concejos habían regularizado la prostitución y se encargaban del arrendamiento de los burdeles a particulares debido a los sustanciosos beneficios de esta actividad. Estos lugares eran visitados con cierta asiduidad por un médico que controlaba el estado de salud de las meretrices; y por otra parte, por un sacerdote que buscaba la conversión de estas mujeres. Las arrepentidas eran trasladadas a las Casas de Penitencia, donde recibían una estricta formación religiosa, mientras esperaban a entrar en un convento o lograr la dote necesaria para casarse.<sup>80</sup>

En esta sección vamos a analizar el caso de un grupo de doce mujeres que estaban recluidas en la Casa de la Piedad de Mallorca, centro que se constituyó el 4 de octubre de 1592 a instancias de fray Rafael Serra. Anteriormente existía la Casa de la Misericordia, institución que mudaba a las prostitutas en monjas. Los protectores de este establecimiento tardaban mucho tiempo en autorizar las nuevas solicitudes y muchas mujeres volvían a la mala vida antes de recibir una respuesta. Por esta razón, se creó “la Piedad y piscina espiritual de Mallorca”.

Este nuevo centro admitía a las mujeres arrepentidas que acudían en teoría por propia voluntad y se rechazaba a las jóvenes que entraban obligadas para evitar situaciones violentas. Entre sus normas figuraba que ninguna de ellas podía hacerse monja. Este organismo exigía a las internas la realización de una serie de ejercicios espirituales: ayunar los viernes, abstinencia de carne tres días a la semana y algunos ratos de oración. Además debían trabajar y vivir bajo un modo cristiano. Las arrepentidas no podían permanecer más allá de cinco años en esta institución, por tanto, se trataba de arreglarles

---

<sup>79</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15 (1570). Esta rea fue penitenciada a oír una misa con una vela en las manos y pagar al receptor diez ducados para gastos del Santo Oficio.

<sup>80</sup> Véase: María Isabel de Colosía, “Constituciones para la casa de recogidas fundada por fray Alonso de Santo Tomás”, *Baética. Estudio de Arte, Geografía e Historia*, n.º. 25, 2003, pp. 575-588 (p. 576).

un casamiento antes de su salida, pero no siempre era posible debido al origen marginal de estas mujeres.<sup>81</sup>

Las “a priori” laxas normas de esta institución no debieron ser tales en la práctica, a juzgar por los comportamientos rebeldes e irreverentes que desarrollaron un conjunto de internas. Un total de doce mujeres fueron juzgadas por la Inquisición de Mallorca en el año 1597 por diversas blasfemias dirigidas contra Dios y otras figuras celestiales, por la realización de actos irreverentes y burlescos contra lo sagrado, por la negación de los principales dogmas católicos, por acciones violentas contra imágenes de Jesucristo, santos y vírgenes y también por la realización de diversas hechicerías. Todo este conjunto de comportamientos heterodoxos tenía como objetivo forzar su salida de la Casa de Recogidas en la que estaban recluidas como internas.<sup>82</sup>

Estas mujeres de vida descarriada seguramente entraron en esta casa persuadidas por algún sacerdote que las visitaba asiduamente en la mancebía. Pero estas féminas de vida marginal acostumbradas a unos niveles de libertad posiblemente superiores al resto de la población (algunas de ellas procedían de otros puntos de España y habían vagado anteriormente por distintas partes del mundo)<sup>83</sup> no aceptaron la reclusión en la Casa de Arrepentidas, ni la imposición de un estilo de vida cuasi claustral, ni el estricto régimen religioso que se aplicaba en este organismo. Además debemos recordar que esta institución disciplinadora buscaba la reforma de estas mujeres a través de diversos ejercicios espirituales. Las acciones irrespetuosas y violentas contra lo sagrado de estas mujeres eran la expresión de su rebelión contra el nuevo modo de vida que trataban de imponerles. Además debieron interpretar que la oposición contra lo sagrado era el mejor modo de protestar contra su reclusión en aquella casa, dado que suponía el rechazo de la cultura oficial sobre la que se sustentaba el régimen de dicha institución y de la propia sociedad.

---

<sup>81</sup> Juan Dameto, Vicente Mut y Gerónimo Alemany, *Historia general del Reino de Mallorca. Segunda Edición. Corregida e Ilustrada con abundantes notas y documentos y continuada hasta nuestros días por el D.D. Miguel Moragues Pro. Tomo III*, Imprenta Nacional a cargo de D. Juan Guasp y Pascual, Palma de Mallorca, 1841, pp. 710-711.

<sup>82</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 246 r.-254 v.

<sup>83</sup> Esperanza de Rojas procedía de Valencia, pero también había estado en Roma y Nápoles. María García era una morisca que provenía del Reino de Granada. María Salas tenía su origen en Madrid. Mariana Esteban era la que había tenido una vida más agitada. Aunque era natural de Mallorca, había estado en Barcelona, Nápoles y Ginebra. El resto de mujeres (Francina Mora, María García, Francina Jaime, Juana Giberta, Hierónima Vivas, Mariana Bonina, Cathalina Lebrés, Ana Novella y Antonia Marcera) habían residido toda su vida en Mallorca. AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 246 r.-254 v.

En sus testificaciones ante el Tribunal del Santo Oficio de Mallorca reconocieron que sus expresiones irreverentes se debían a la cólera y la desesperación que sentían por encontrarse incomunicadas e internadas. Francina Jaime dijo que profirió una serie de blasfemias “cuando le comunicaron que tenía que estar cinco años” en aquella casa. Esperanza de Rojas se atrevía a decir que el encierro que sufría la iba a llevar a la incredulidad: “de mal regimiento que tenían en la dicha casa que aún las harían que no creyesen en Dios” y también manifestaba que “el diablo la había traído a aquella casa para hacerla más pecar”. Ana Novella advertía que la instrucción religiosa que recibía estaba siendo contraproducente y que posiblemente su fe en la religión católica desaparecería cuando finalizase su encierro en aquella institución: “más luterana sería después de salida de aquella casa que la inglesa”.<sup>84</sup>

Este conjunto de mujeres se caracterizaba por repetir una sucesión de palabras similares, con las que expresaban la descreencia y rechazo hacia un Dios que no las asistía y su simpatía hacia el demonio, figura a la que se encomendaban debido a la desesperanza que sufrían en aquella casa:

No había Dios sino un nacer y morir porque no era posible que si hubiese Dios las dejase padecer tanto como padecían y que no tenían esperanza en Dios sino en el demonio a quien se ofrecía, y que no había santos ni santas ni oraciones que las valiesen y que todas estaban dadas al demonio.<sup>85</sup>

Esta opinión, compartida por un conjunto de internas, revela que habían formado una comunidad de rebeldes, que basaban su insubordinación al estricto régimen de este centro en la oposición a la cultura religiosa impuesta. Las siguientes palabras que dijo Juana Giberta ante los inquisidores revelan la existencia del grupo de insumisas y las amenazas que utilizaban para que otras se les unieran: “había dicho a una hermana de la dicha casa que acudía a las cosas de la Religión, que si no se hacía de su bando que la quebraría la cabeza”. Giberta exigía a otras reclusas que no fueran a confesar ni que acudieran a las “cosas de la devoción como hacían las de su camarada”. Otras integrantes del grupo también trataron de difundir la desobediencia a las normas de la casa entre el resto de internas. Mariana Bonina intentó que otras hermanas de este centro participaran en el robo

---

<sup>84</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 246 r.-254 v.

<sup>85</sup> Estas palabras fueron dichas por Mariana Bonina, pero el resto de mujeres reprodujeron unas proposiciones muy similares. AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 246 r.-254 v.

del Santísimo Sacramento que ella ideó. Hierónima Vivas “había dicho a cierta hermana que dijese que no había Dios ni creía en Dios ni dijese oraciones”. Antonia Mercera decía a aquellas que seguían las normas de esta institución “que no confesasen ni comulgasen, porque así no las sacarían de aquella casa”.<sup>86</sup>

Aquellas mujeres que optaban por amoldarse a las reglas de la casa y seguir los distintos actos religiosos programados recibieron todo tipo de improperios de este grupo de doce indomables féminas. Juana Giberta le afeó a una interna su devoción religiosa: “estando una hermana haciendo oración delante del Santísimo Sacramento la había dicho qué hacía allí y respondiéndola que no tenía otro consuelo sino aquel, la dicha Giberta la dijo que cuanto más hacía menos tendría y la riñó”. Hierónima Vivas se mofaba de aquellas que se confesaban con los sacerdotes de la casa. Mariana Bonina “hacía burla de las que iban a la iglesia a hacer oración llamándolas santas embarnizadas”.<sup>87</sup>

Es evidente que este grupo de doce mujeres decidieron unirse para expresar su disconformidad al encierro en la casa de arrepentidas y que incluso buscaron, por todos los medios, convertir este centro en “un auténtico infierno” para sus administradores y para las internas con deseo de reformarse, por la diversidad de actos de insubordinación y también por el intento de extender estas actitudes a todas las mujeres de la casa. Una de las principales fórmulas que encontraron para oponer resistencia a su situación fue negarse a oír misa. Francina Jaime o Mariana Bonina se salían en el momento que el sacerdote alzaba el Santísimo Sacramento y decían, en referencia a la hostia consagrada, que aquello “no era más que un pedazo de pasta y masa que la sacristana lo hacía de harina”. Incluso, en una ocasión, trataron de robar los elementos para la celebración de la Eucaristía. Además cuando se celebraba el rito de la paz, se negaban a participar del mismo con esta obscena proposición: “que quien quisiese la paz en el trasero de la mula la podía tomar”. Para estas mujeres, la misa era una imposición que no estaban dispuestas a aceptar, tal como expresaron María García: “que las hacían ir a misa por fuerza como a los moriscos de Valencia” o Ana Novella: “de mejor gana escucharía una mula que no el sermón”. También sentían repulsión por las procesiones, como la del Santísimo Sacramento. La priora de la casa censuró que no saliesen a ver este acto religioso, a lo

---

<sup>86</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 246 r.-254 v.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

que Juana Giberta contestó: “que le saliese por el costado el Santísimo Sacramento, al que había fundado aquella casa”.<sup>88</sup>

Su descontento no solo fue expuesto hacia las autoridades religiosas. El propio Dios fue víctima de sus actos de rebeldía. Este fue duramente maldecido porque era considerado el responsable de su mala ventura. María Salas exhibió todo su odio blasfemando por las diferentes partes de un Dios que se negaba a socorrerlas: “maldito fuese Dios y maldito fuese el Santísimo Sacramento, y maldita fuese la hostia y maldita fuese la cabeza y los brazos y todos los miembros del cuerpo de Cristo”<sup>89</sup>. Catalina Lebrés extendió sus injurias a otros seres celestiales: “maldito sea Dios y su madre y los santos”<sup>90</sup>. María Salas incluso mantuvo una conversación con el Todopoderoso, en la que le negaba sus atributos divinos: “¿Tú eres Dios? ¿Tú no eres Dios, tú no me ayudas?”. El odio a lo sagrado también se visibilizó en varios actos de violencia sobre los seres celestiales. Mariana Bonina se planteaba “dar de puñaladas a un Cristo (...) porque no hacía milagros con ellas”. Aún más beligerante se mostró Antonia Mercera. En una ocasión tomó una imagen de Santa Catalina, la puso cabeza abajo y le escupió. Su animadversión a lo sagrado era tal que llegó a manifestar a la sacristana que pretendía quemar la iglesia y destrozarse sus imágenes:

Viendo que la sacristana iba a la Iglesia a aparejar para decir misa, la dicha Mercera le dijo que tenía ganas de ver aquellos ídolos que tenía allí, lo cual decía por Santísimo Sacramento, y que la hiciese placer dejar un día la Iglesia abierta porque quería echar fuego en ella y quemar aquellos ídolos y que si hallaba la puerta de la dicha iglesia abierta que tomaría el Cristo que estaba en el altar y lo bajaría y arrastraría por tierra y daría de azotes y puñaladas y le haría pedazos con una hacha, porque si fuese Dios mostraría milagros.<sup>91</sup>

La indisciplina que llegaron a desarrollar estas mujeres puede calificarse de crónica, por su extensión en todo el grupo y por las continuas manifestaciones de desobediencia. Todo parecía formar parte del grado de desesperación al que llegaron porque no podían alcanzar la libertad. El centro las obligaba a permanecer allí una serie de años hasta su completa reforma y este grupo de “arrepentidas” no estaban dispuestas a sufrir esta penitencia. Su

---

<sup>88</sup> *Ibidem*

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.



último recurso fue ofrecerse a los principales enemigos del cristianismo: los moros y el diablo. Hierónima Vivas y Mariana Bonina afirmaron que “si viniesen moros y la diesen libertad se renegaba de la Santísima Trinidad lo haría”. Estas antiguas meretrices también se ofrecieron al maligno, haciendo oraciones supersticiosas y hechicerías. Por ejemplo Esperanza de Rojas había quitado todas las imágenes religiosas de su aposento y había dejado tan solo una que tenía pintado un demonio. Según las autoridades de la casa “se entendía lo hacía para hacer oraciones supersticiosas y conjuros delante de la dicha figura”. Catalina Lebrés compuso esta plegaria heterodoxa para buscar una salida a su injusta situación: “demonios apoderaos de mi alma, ahora es tiempo que me ayudéis pues tenéis el poder, pues yo os tengo dada no la tomaréis, pues Dios no me ayuda ni puede”.<sup>92</sup>

Toda esta serie de actos de insubordinación revelaban la enorme desesperación a la que habían llegado estas mujeres fruto de su encierro. Estas estaban prácticamente en un estado carcelario, pese a que entraron voluntariamente en la Casa de Recogidas. La coartación de su libertad y el estricto régimen religioso al que fueron sometidas originó el comportamiento de rebeldía que acabamos de describir a través de blasfemias, actos de violencia a lo sagrado o de oposición a los dogmas católicos. Estas mujeres llegaron a estar tan desmoralizadas, que cuando amenazaron a Francina Jaime con sacar a todas sus compañeras a un auto de fe no dudó en decir: “ojalá nos viésemos ya allá”.<sup>93</sup> Aún más extremo fue el caso de María Salas que intentó suicidarse: “se había colgado con una cuerda, y si no hubieran acudido ciertas hermanas, se hubiera ahorcado”.<sup>94</sup>

Todo el conjunto de insubordinaciones hemos podido conocerlas gracias a que estas mujeres fueron denunciadas ante el Santo Oficio de la Inquisición de Mallorca. Esta institución decidió que la mayoría de ellas fueron desterradas del Reino de Mallorca como castigo a sus comportamientos heterodoxos. Juana Giberta, Hierónima Vivas y Mariana Bonina por un período de cinco años. Cathalina Lebrés, Ana Novella y Antonio Mercera por diez años. Esperanza de Rojas, María Salas y Mariana Esteban de forma perpetua. Estas mujeres consiguieron su objetivo, salir de aquella casa, pero se vieron obligadas a empezar una nueva vida en otro lugar. Otras “no tuvieron esta suerte”. A María García se le impusieron una serie de penitencias espirituales por un tiempo de tres años, mientras

---

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> *Ibidem.*

<sup>94</sup> *Ibidem.*

que Francina Mora y Francina Jaime fueron castigadas con una reclusión obligada en la Casa de Recogidas por un período de tres años.

Las instituciones dedicadas a la reforma de las mujeres de vida descarriada se fundaron a lo largo de las principales ciudades de España y las informaciones disponibles ponen de manifiesto que las internas sufrieron generalmente unas duras condiciones de reclusión.<sup>95</sup> Esto provocó el desarrollo de actitudes rebeldes y comportamientos subversivos que buscaban denunciar esta situación y conseguir la salida de estos espacios de confinamiento. El religioso Alonso Morgado en su *Historia de Sevilla* (1587) indicó que al menos desde 1550 estaba instituido el Monasterio del Dulcísimo Nombre de Jesús, regentado por las monjas del hábito y regla de San Agustín, con el objetivo de recoger a prostitutas, arrepentidas de sus culpas y pecados, y darles la oportunidad de acabar sus vidas en este espacio religioso en servicio de Dios. Esta institución ponía todo su empeño en la conversión de las antiguas meretrices en monjas. Si presentaban mal comportamiento y deseaban abandonar el monasterio, las maestras de este centro les prohibían su salida e insistían en la formación religiosa de las internas. A aquellas que se mostraban incorregibles, se las intentaba casar o se entregaban a sus padres o familiares para evitar que volvieran a ejercer la prostitución.<sup>96</sup> El jesuita Pedro de León acostumbraba a predicar los domingos y los días de fiesta durante el último tercio del siglo XVI y el primero del XVII en los búrdeles de Sevilla, con el objetivo de lograr la conversión de las meretrices. Este indicó que tal era el éxito de sus pláticas y sermones que la Casa de Recogidas de la ciudad se quedó sin espacio y muchas mujeres de la calle pasaron a ser instruidas por la beata de la cárcel de mujeres.<sup>97</sup> Para hacer frente a este problema los jesuitas promovieron la fundación de una Casa Pía en el año 1581, que según Pedro de León destacaba por dar un trato tierno y afectuoso. En cambio reseñó que la Casa de Recogidas del Dulcísimo Nombre de Jesús se caracterizaba por su rigurosidad, lo que provocaba que muchas mujeres la abandonaran y volvieran a ejercer la prostitución. Según Pedro de León la nueva forma de atender a las mujeres promovida por los jesuitas provocó la conversión de un número importante de meretrices. No

---

<sup>95</sup> Véase: Isabel Ramos Vázquez, “Galeras y casas de corrección de mujeres (ss. XVII-XIX)”, en Rosalía Rodríguez López y M<sup>a</sup> José Bravo Bosch (eds.), *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 495-514 (p. 499 y ss).

<sup>96</sup> Alonso Morgado, *Historia de Sevilla, en la cual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas, desde su fundación hasta nuestros tiempos*, en Sevilla, en la Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1587, fol. 155 v.

<sup>97</sup> Pedro de León, *Grandeza y miseria...*, pp. 37-43.

obstante, indicó el misionero jesuíta que también se creó en la época una galera para acoger a las mujeres pérdidas que no querían estar en los recogimientos y buscar su conversión por la vía de los castigos.<sup>98</sup>

A título de ejemplo, también citamos el caso de la ciudad de Zaragoza, en la que se instalaron varios centros de carácter secular y religioso dedicados a la recogida de prostitutas arrepentidas. En el año 1521 se creó la Casa de la Penitencia, situada al final de la calle Castellana. Junto a este edificio se colocó posteriormente la Galera de mujeres, construida en el siglo XVII, con la que llegó a compartir el patio. En el año 1550 se fundó bajo la Orden de Santo Domingo el Convento de las Arrepentidas, situado en el barrio de la Morería (en la actual plaza Miguel Salamero). También se constituyó en esta ciudad el Colegio de Recogidas, fundado en el año 1594 por Artal de Alagón, conde de Sástago. Todos estos establecimientos recogían a las prostitutas y adúlteras que decidían entrar de forma voluntaria; aunque en muchas ocasiones ingresaban presionadas por religiosos o familiares, especialmente padres y maridos. Estos organismos daban una estricta formación religiosa y preparaban a las mujeres para su casamiento mediante varios años de internamiento.<sup>99</sup>

Las internas de estos centros desarrollaron actos de insubordinación similares a los documentados en la Casa de Recogidas de Mallorca o de Sevilla. La cordobesa Magdalena Esquibel, recluida en la casa de las arrepentidas de Zaragoza, en el año 1596 renegó de Dios, la Virgen María y de sus santos “por el mal tratamiento que sus compañeras le hacían y el deseo que tenía de salir de aquella casa”. Así que pensó que “ya (que) no podía por otro camino”, la solución estaba en su traslado “a la Inquisición”. La pobre mujer consiguió su objetivo, pero fue desterrada del distrito del Santo Oficio de Zaragoza por seis años.<sup>100</sup> La viuda Beatriz de la Peña, procedente de Burgos, había ejercido en los burdeles públicos de Zaragoza durante tres meses, hasta que se convirtió

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 43-46. Acerca de la prostitución en Sevilla y las casas de recogidas para prostitutas, véase: Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengígar, *Poder y prostitución en Sevilla (siglos XIV al XX). Tomo I. La Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, pp. 160-163.

<sup>99</sup> Sobre las características de los distintos centros dedicados a la recogida de prostitutas y adúlteras existentes en la Edad Moderna, véase: Raquel Cuartero Arina, *Mujeres transgresoras: El delito sexual en la Zaragoza de los siglos XVI y XVII*, tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, pp. 563-675.

<sup>100</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 753v. (1596). Esta rea fue condenada a reprensión en la sala del tribunal, a abjurar de levi, a oír una misa en forma de penitente, a recibir cien azotes y al destierro durante un período de seis años.

gracias a los sermones de Semana Santa y se internó voluntariamente en la casa de recogidas en el año 1622. Allí presentó un comportamiento subversivo y fue recluida en un calabozo que estaba dentro de la propia casa. Para liberarse de su encarcelamiento, recurrió a todo tipo de blasfemias y amenazas de seguir injuriando el nombre de Dios. En un primer momento consiguió, al menos, su traslado a un dormitorio. Pese a que su situación había mejorado, tiró la escudilla de caldo que le dieron y pidió que la dejaran salir de la casa de recogidas. Para conseguir su objetivo profirió una retahíla de blasfemias: “votaba a Cristo, y que más quería el culo de su amigo, que a cuantos dioses hay en el cielo, y en la tierra (...) y volvió a decir que si no la dejaban ir volvería a renegar de Dios y de los santos”. También se ofrecía a los diablos para que viniesen por ella y se la llevaran. Finalmente fue expulsada de la casa por “inquieta”, pero el Santo Oficio castigó sus actos heterodoxos con un destierro del distrito del tribunal inquisitorial de Zaragoza durante un período de dos años.<sup>101</sup>

La meretriz María de San Antón fue recluida el año 1635 en el Colegio de las hermanas arrepentidas de Zaragoza, circunstancia que provocó en ella un importante sentimiento de exasperación. Esta mujer decía que prefería “estar en el infierno que en aquel recogimiento”. Manifestaba que se había ofrecido varias veces a los diablos y no venían por ella, y por tanto “se había de ahorcar”. Tal debía ser su desesperación que “perseveró en estas impaciencias por espacio de cuatro horas” y manifestó que “no había Dios para ella y que Dios no la quería a ella ni ella quería a Dios”. Esta infortunada mujer no consiguió su objetivo, aunque al menos la Inquisición fue bastante indulgente, ya que tan solo le impuso como pena: una simple reprensión, por sus palabras y hechos heterodoxos.<sup>102</sup> Con el paso de los años, el Santo Oficio optó por ignorar este tipo de actos de insubordinación porque posiblemente advirtió que algunas recogidas utilizaban las blasfemias como un medio para tratar de liberarse de la reclusión, utilizando a la Inquisición como intermediaria, ya que si conseguían una pena de destierro podían librarse del encierro.

Aparte de las Casas de Recogidas, las mujeres fueron recluidas en cárceles específicas para ellas, conocidas como las Galeras. Esta institución fue ideada por Magdalena de San Jerónimo, nombre que adoptó la dama vallisoletana Beatriz de Zamudio. Esta señora, que

---

<sup>101</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 567r. (1622). Esta mujer fue gravemente reprendida por sus actos heterodoxos y fue desterrada del distrito de la Inquisición por un período de dos años.

<sup>102</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 208r. (1633).

estaba bien conectada con la casa real y la nobleza, constituyó el primero de estos presidios en Valladolid en 1608, aunque rápidamente se abrieron otros en las principales ciudades de la monarquía. Estos centros recogían a prostitutas, vagabundas y ladronas. Todas las mujeres forasteras que no demostraban que se habían trasladado a una ciudad para trabajar junto a un amo eran internadas en estas prisiones. El régimen que se implantó en estas cárceles era sumamente estricto. Se despojaba a las internas de sus pertenencias personales, se les rapaba la cabeza y se les alimentaba a base de pan y agua. Además recibían una rigurosa formación religiosa. Aquellas que mostraban un comportamiento irreverente, recibían duros castigos. A las blasfemas se les ponía una mordaza en la boca, aquellas que se mostraban furiosas eran atadas con cadenas y a las que intentaban escapar se les colocaba en el cepo junto con unos grillos de los pies a la cabeza. Posiblemente este modo de proceder explica que no hayan llegado apenas casos procedentes de estas instituciones a la Inquisición, porque ya se adoptaban medidas represivas en los mismos centros penitenciarios.<sup>103</sup>

En aquellas localidades que carecían de cárceles específicas para el sexo femenino, las mujeres eran reclusas en las instituciones penitenciarias disponibles. Así ocurrió en el caso de la gitana María Cortés, que se encontraba presa en el año 1735 en la Cárcel Real de Guadix (Granada) por haber cometido un atentado contra las autoridades. Esta reclusa había disfrutado de una vida disoluta desde su más tierna infancia. Desde los 9 años de edad, debido a que le faltaron sus padres, había “andado libremente por diversas partes de Andalucía”. Estuvo casada con un zapatero que murió en galeras y después vivió amancebada. Finalmente fue encarcelada por haber herido a un miembro de las autoridades. Esta mujer había vivido toda su vida en la marginalidad y esto debió influir en el desarrollo de su carácter irreverente. Cuando se encontró reclusa, y sufriendo las penalidades propias de la reclusión en un calabozo, injurió a Dios y se ofreció a los demonios con el objeto de salir de allí. En la prisión los guardas le pidieron que tuviera paciencia ante los sufrimientos de la cárcel: “que más padeció nuestro señor por nosotros”, a lo que respondió: “que lo mismo es eso que un borrico atado a una estaca”. Además dijo que “maldita fuera el alma que en Dios cayera” y “que más valía alabar a el demonio porque era el que la había de sacar de la cárcel”.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Celicia Lagunas, “Apuntes sobre un tratado carcelario femenino del siglo XVII: «La Galera», escrito por sor Magdalena de San Jerónimo”, *La Aljaba. Segunda Época: revista de estudios de la mujer*, vol. V, 2000, pp. 164-174 (pp. 165-170).

<sup>104</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 161 (1735). Desconocemos la sentencia aplicada a esta reclusa.

Los diferentes casos documentados de mujeres rebeldes o insubordinadas revelan un patrón similar. La oposición a la reclusión se expresaba oralmente en el rechazo a la cultura religiosa oficial. En buena medida, se debía a que las autoridades de las casas de recogidas u otras instituciones penitenciarias intentaban la transformación de las internas a partir de su reforma espiritual. Las blasfemias y maldiciones a Dios, las burlas sobre los dogmas católicos o los actos violentos contra imágenes sagradas muestran el rechazo de estas mujeres a su encarcelamiento y su repulsión hacia un modelo de reforma basado en la estricta implantación de una serie de prácticas y ritos religiosos. Estas señoras de vida disoluta, acostumbradas a unos mayores niveles de libertad, y rebeldes a la cultura religiosa que les imponían, no soportaban el adoctrinamiento llevado a cabo por los religiosos en las casas de recogidas y cárceles, ni los largos períodos de reclusión; y por ello, desarrollaron toda una serie de irreverentes prácticas heterodoxas para librarse del encierro. Hasta qué punto estas blasfemias e irreverencias eran también la expresión de la incredulidad o el escepticismo religioso, lo veremos más adelante, en el capítulo 12 de esta tesis doctoral.

### ***A modo de conclusión***

La forma de hablar de la mujer estuvo sujeta a las contradicciones propias de una sociedad cristiana que exigía al sexo femenino un comportamiento moral muy estricto. Si recurrían a un modo de expresión enérgico, fuerte y vigoroso basado en el uso de amenazas, fanfarronadas y groserías se consideraba que no estaban respetando el “ideal femenino” y que estaban valiéndose de un modo de comportamiento tan solo aceptado entre los varones. Pero si empleaban las formas de comunicación características de su sexo: el uso de eufemismos, formas supereducadas, un estilo recogido y prudente no eran tomadas en serio.<sup>105</sup> Recordemos que la lengua era una fuerza activa en la sociedad, especialmente cuando era utilizada con un estilo vigoroso, cargado de injurias y bravatas blasfemas.

La mujer se enfrentaba al dilema de usar un modo de lenguaje “masculino” o “femenino”. Si recurría al primero, eran vistas como seres inferiores que carecían de la suficiente

---

<sup>105</sup> La mujer, al igual que los herejes, representaba la figura del “otro” en la sociedad cristiana. Recordemos que, a menudo, era representada como un ser diabólico, capaz de cometer los más horribles pecados. Esta denigración de la mujer formaba parte del deseo de la “alta cultura” de justificar la masculinidad imperante en la sociedad. Véase: Fabián Alejandro Campagne, “El otro-entre-nosotros...”, pp. 37-63.

inteligencia y responsabilidad para controlar las pasiones y la lengua. Se consideraba que no estaban respetando los valores de domesticidad, caridad y virtuosismo, que se supone debían acatar. La sociedad patriarcal de época moderna construyó una identidad para la mujer que la encorsetaba al espacio doméstico y le imponía un comportamiento comedido y recatado.<sup>106</sup>

En la vida cotidiana, la mujer recurrió al “lenguaje masculino” cuando fue necesario, simple y llanamente, como un método de supervivencia extremo. En las peleas y discusiones con sus maridos renegaron de Dios con vigor y fuerza para hacer oír su voz y defenderse del maltrato físico de sus cónyuges. Si su honor era cuestionado, especialmente en lo referente a su comportamiento sexual, no dudaban en compararse con la Virgen María para defenderse de acusaciones infamantes de las malas lenguas. Las mujeres recluidas en los recogimientos y cárceles, donde sufrían la coartación de su libertad y la imposición de unas estrictas reglas religiosas, no dudaban en transgredir las normas de estos centros para buscar una desesperada salida. Prorrumpían en heterodoxas bravatas blasfemas que buscaban escandalizar a las autoridades de estas instituciones y extender la rebelión entre todas las internas. Todas estas situaciones de riesgo daban lugar a que la mujer transgrediese el ideal femenino de comportamiento y emplease un modo “bravucón y rebelde” para conseguir subsistir en una sociedad que subyugaba al sexo femenino.

---

<sup>106</sup> Véase: Joan W. Scott, “El género, una categoría útil para el análisis...”, pp. 23-58.

## 10.- LA BLASFEMIA EN LOS ESPACIOS DE SOCIABILIDAD

En este capítulo pretendemos analizar la relación entre el lenguaje blasfemo y los espacios en los que se emite. Apreciamos, en primer lugar, una evidente diferencia entre las formas de expresión del mundo rural y el mundo urbano. La quietud del mundo campesino favorecía el desarrollo de unas expresiones simples y poco elaboradas. En cambio, en la ciudad, por la mayor exposición a las influencias culturales del exterior y por la complejidad de la vida en este ámbito, observaremos que el lenguaje adquiere formas más complejas y sofisticadas. Las blasfemias se adornaban con referencias obscenas o sexuales sobre los seres celestiales. Observaremos que esta forma de hablar era utilizada de forma mayoritaria por individuos de vida marginal, como soldados, vagabundos y aventureros.<sup>1</sup> En segundo lugar, dedicamos una sección de este capítulo a analizar las blasfemias que tenían lugar en las casas de juego. Las fuentes revelan que los improperios contra la divinidad eran muy frecuentes entre los jugadores; y por tanto, hemos considerado conveniente analizar el porqué de su frecuencia y el significado de las injurias de los tahúres.

### a) La blasfemia en el mundo rural

El mundo rural y sus habitantes tenían una doble imagen tópica contradictoria en la Edad Moderna. Por una parte, se concebía como un universo aislado e idealizado en el que imperaba la inocencia, la sencillez y la bondad. Por otra parte, otros pensaban que este sector de la sociedad se caracterizaba por su extrema rusticidad y arcaísmo. Esta representación aparece reflejada en el *Tesoro de Covarrubias*, en relación a la descripción del término *urbano*: “El cortés y bien criado, en fin como nacido y criado en la ciudad. El contrario se llama rústico y grosero”.<sup>2</sup> Esta definición es muy reveladora. Lo urbano tenía una significación positiva. Mientras que el término rústico (cuya definición no está

---

<sup>1</sup> Recomendamos la excelente exposición de Manuel Peña Díaz acerca de las diferentes existentes entre los espacios urbanos y rurales de Andalucía en el Antiguo Régimen. Véase: Manuel Peña Díaz, “Del confín de Europa al corazón del mundo (ss. XVI-XVIII)”, en Manuel Peña Díaz (coord.), *Breve historia de Andalucía*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2012, pp. 163-221 (pp. 194-206).

<sup>2</sup> Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611. Consultado en: <http://ntlle.rae.es>.



presente en el *Tesoro*) era visto como la antítesis a lo urbano y tenía una significación negativa.<sup>3</sup>

El campesino era concebido como un ser incivilizado, que desconocía las reglas mínimas de comportamiento.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, las autoridades religiosas pensaban que la ignorancia en temas de religión estaba muy extendida en el ámbito rural. Moralistas como fray Alonso de Castro consideraban que esto se debía a que escuchaban poco el mensaje de Dios, ya que había zonas muy alejadas de los núcleos urbanos y otras eran de difícil acceso. A esto debemos sumar la escasa presencia de la cultura escrita y que los conocimientos se transmitían principalmente de forma oral.<sup>5</sup>

Las sumas de confesión se confeccionaron en base a la realidad que acabamos de describir. Estas incluían un decálogo de preguntas-guía, así como una descripción de la forma en que debía realizarse la confesión para garantizar que fuese útil y provechosa, entre personas con escasos rudimentos religiosos. En el *Tratado de resoluciones de casos de conciencia* (1595) del predicador franciscano Francisco Ortiz Lucio se aconsejaba la realización de un interrogatorio sumamente conciencizado sobre los habitantes del medio rural:

Nota, que si confiesas un rústico, y no confiesas el número de sus pecados, sino diciendo que muchas veces blasfemó, o juró falso, le has de decir que diga el número, y si no puede, que diga la costumbre que tiene, y si él dijere, que su cura jamás le pidió esto, sino que siempre se confesó en general, diciendo que muchas veces había blasfemado; has le de hacer que diga el número de las blasfemias y pecados que en otras confesiones hizo(...).<sup>6</sup>

En cambio, se recomendaba un comportamiento mucho más laxo con los sectores elevados de la sociedad que recurrían al vicio de la blasfemia “Y a los doctos y nobles no reprendas ásperamente, pero a los rústicos mostrándoles la gravedad del pecado, sin escandalizarte, ni mostrarte asqueroso del pecado que oyes”.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Sobre los conceptos: campesino, labrador, rústico, véase: Josep Fontana, “Los campesinos en la Historia: reflexiones sobre un concepto y unos prejuicios”, *Historia Social*, nº. 28, 1997, pp. 3-11.

<sup>4</sup> Véase: *Ibidem*, pp. 3-4.

<sup>5</sup> María Ruiz Ortiz, *Pecados y vicios...*, pp. 272-273.

<sup>6</sup> Francisco Ortiz Lucio, *Summa de summas, de avisos...*, p. 228

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Las opiniones de los moralistas parecen revelar que la extensión de ciertos pecados entre los campesinos era más común que en el resto de la población fruto de su ignorancia religiosa. La blasfemia debió ser una de las faltas frecuentes entre los rústicos. El padre Pedro de León, en las misiones que realizó por el sur de España a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, detectó su profusión entre distintos pueblos de carácter rural de Andalucía: el Pedroso (en la sierra de Sevilla), Villamartín (en la sierra de Cádiz), Ciruela y Quesada (en la sierra de Cazorla), Alhama y Fiñana (en la cordillera Penibética) y la villa de Porcuna.<sup>8</sup> A juzgar por sus palabras el vicio de jurar el nombre de Dios estaba muy extendido. El jesuita reseñaba que los vecinos de la villa de Fiñana tenían escandalizada toda la comarca “porque a cada palabra: voto a Dios y a Cristo”; problema que también advirtió en el resto de pueblos citados.<sup>9</sup> La costumbre de votar el nombre de Dios estaba tan enraizada que tuvo que aplicar una serie de prácticas espirituales de forma tenaz para su eliminación. Por ejemplo en la villa de Porcuna “cada día media hora antes de las Avemarías se juntasen todos en la iglesia y les dijésemos un ejemplo de diferentes materias morales para extirpar algunos vicios y abusos como de juramentos”.<sup>10</sup>

Pese a la sobreabundancia de las interjecciones blasfemas en el lenguaje de los campesinos, los juramentos de este grupo social se van a caracterizar por su simplicidad, y por su producción en el contexto de su actividad agrícola y ganadera. La vida de los habitantes del medio rural estaba marcada por el calendario de siembras y cosechas.<sup>11</sup> Sus improperios a la divinidad van a ser utilizados principalmente para reclamar la intervención de Dios en los fenómenos meteorológicos; en otras ocasiones, injuriarán a los seres divinos para expresar su enfado con sus animales de trabajo y también blasfemaban el nombre de los seres celestiales para criticar la imposición del diezmo. Los votos y juramentos expresados por este grupo social se insertaban en sus principales preocupaciones cotidianas.

La mayoría de las blasfemias de los campesinos solían expresar su enfado con Dios debido a que este no había propiciado las lluvias tan necesarias para sus cosechas. Es el caso del pastor Francisco Fernández, natural de Priego, que dijo en el año 1563 enojado muchas veces “pese, reniego y descreo de Dios” y “que Dios no ha tenido poder para

---

<sup>8</sup> Véase: Pedro de León, *Grandeza y miseria de Andalucía...*, pp. 81, 82, 87, 88, 94, 97, 124 y 156.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>11</sup> Véase: María Ruiz, *Pecados y vicios...*, p. 271.

llover”.<sup>12</sup> El vecino de Écija Bartolomé Rodríguez manifestó en 1586 su descontento con la falta de lluvias con estas palabras: “no nos castigue Dios con hambre, sino destrúyanos y tómesese su mundo, pues no nos envía temporales”.<sup>13</sup> Algunos incluso se mostraban violentos cuando expresaban su ira hacia un Dios que no los asistía en momentos especialmente difíciles, en los cuales no estaba garantizada la subsistencia a causa de la sequía. Así lo hizo en el año 1625 el labrador Lucas Martín de Luque que dijo estas palabras cargadas de furia: “si pudiera subir al cielo le diera a Dios de palos”, mientras el resto de los vecinos del pueblo granadino de Alhendín estaban pidiendo rocío del cielo a Dios mediante oraciones religiosas.<sup>14</sup>

Dios también era culpado de otras inclemencias climatológicas como los temporales que podían causar inundaciones y graves daños sobre las tierras de cultivo. Juan Martín Gago, vecino de San Vicente de Alcántara (Badajoz) se atrevió a afirmar en el siglo XVII “que las boberías de Dios no sabía en que habían de parar”.<sup>15</sup> Tomás Tejera, natural de Córdoba, atribuía las catastróficas lluvias que se habían producido en 1799 a Dios, a quien calificaba como “puñetero” y a la Virgen María, a la que llamaba “puta”. Además manifestaba “que si le viniera a las manos andaría con Dios a puñaladas”.<sup>16</sup> Otros culpaban del mal tiempo al diablo. El labrador Antón Sobrino, vecino de Letosa (Huesca), cuando advirtió en el año 1591 la presencia de unos oscuros nublados expresó “pese a Dios, juro a Santa María que el diablo trae estos nublados”.<sup>17</sup>

Todas estas expresiones injuriosas contra Dios revelan que los campesinos de la época tenían la firme creencia de que la variabilidad del tiempo estaba marcada por los seres divinos. Una conversación acerca de las abundantes lluvias que estaban teniendo lugar en Málaga en el año 1584 muestra perfectamente la atribución de la responsabilidad de los fenómenos climatológicos a las figuras celestiales. Varios personas dijeron “Señor mío Jesucristo, no más agua” para suplicar que parasen los abundantes aguaceros que estaban

---

<sup>12</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 11 (1563). Este reo, por sus inoportunas palabras, fue condenado a oír una misa mayor en día de fiesta con soga y mordaza. Además recibió cien azotes.

<sup>13</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 24, fol. 6r. (1586). Este reo tuvo que escuchar una misa en la sala de la audiencia, abjuró de levi y pagó dos mil maravedíes de pena.

<sup>14</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1952, expediente 4g, c. 29 (1625). Este reo fue tan solo reprendido por sus blasfemias.

<sup>15</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1988, expediente 67, fols. 7r.-7v. (siglo XVII). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>16</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 47 (1799). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>17</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 801r. (1591). Este reo fue desterrado de lugar de Letosa y sus términos por un período de dos años y además salió a la vergüenza con mordaza en la boca.

teniendo lugar. En referencia a esta conversación, el esclavo berberisco Francisco Pérez dijo que “Dios no sabe lo que se hace”, palabras por las que fue denunciado ante la Inquisición de Granada.<sup>18</sup>

Esta mentalidad supersticiosa presente en los campesinos de época moderna no era casual. La propia Iglesia católica fue la principal impulsora de esta particular forma de vivir la religiosidad. Fueron frecuentes las ceremonias religiosas donde se pedía la ayuda celestial que paliase las necesidades de la tierra. Los párrocos incentivaron el rol de las vírgenes y los santos como intercesores celestes para la demanda de las tan preciadas precipitaciones. Las distintas catedrales, monasterios y parroquias tenían una serie de santos que actuaban como abogados de la lluvia. Por otra parte, los días de festividad de los santos intercesores se organizaban procesiones para favorecer el buen tiempo.<sup>19</sup>

Los monasterios o parroquias solían disponer de reliquias de los santos intercesores de la lluvia y eran utilizadas de forma profusa en momentos de sequía.<sup>20</sup> Son múltiples los ejemplos que se documentan en la Península Ibérica. En Barcelona era frecuente trasladar las reliquias de Santa Madrona, San Fructuoso, San Augurio y San Eulogio desde el monasterio de Montjuich hasta la catedral para su veneración. Estas permanecían en este recinto sagrado hasta que se produjesen las deseadas lluvias.<sup>21</sup> También se ha documentado que durante el siglo XVI se celebró en Barcelona la ceremonia de sumergir

---

<sup>18</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1584). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 300. Este reo salió al auto público de fe con mordaza y se le dieron cien azotes.

<sup>19</sup> Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, p. 221 y ss.

<sup>20</sup> Varios estudios han puesto de manifiesto la relación existente entre los años de sequías con la realización de procesiones u otros actos devocionales para conseguir el favor de santos y vírgenes. En la zona del nordeste de España José M. Cuadrat Prats ha podido documentar que en la documentación de los cabildos diocesanos de Zaragoza, Huesca, Teruel, Calahorra y Santo Domingo de la Calzada se conservan libros de actas o resoluciones de los órganos de gobierno de estas entidades que registran las rogativas “ad petendam pluviam” que se extienden desde finales del siglo XVI hasta principios del siglo XX; y comprueba el mayor número de estos actos devocionales en periodos de sequía. Véase: José M. Cuadrat Prats, “Reconstrucción de los episodios de sequía en el nordeste de España a partir de las ceremonias de rogativas”, *Nimbus*, n.º. 29-30, 2012, pp. 177-187 (pp. 180-181).

El grupo de investigación en Historia y Clima de la Universidad de Alicante ha verificado que los años más secos y con menor precipitación en el Levante peninsular coinciden con la realización de procesiones para solicitar lluvias. Véase: Armando Alberolá Roma, “La cultura de la supervivencia: carencias y excesos hídricos en la Huerta de Alicante (ss. XVI-XVIII)”, en C. Sanchis-Ibor, G. Palau-Salvador, G. Mangué Alférez y L.P. Martínez-San Martín (eds.), *Irrigation, Society, Landscape. Tribute to Thomas F. Glick*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2014, pp. 362-376. (p. 370 y ss.); Adrián García Torres, “En busca del perdón divino: los mecanismos de la religiosidad popular ante las adversidades climáticas y naturales en las tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII”, en Eliseo Serrano (ed.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de jóvenes investigadores en Historia Moderna*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2013, pp. 191-205 (pp. 195-196).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 250.

el Lignum Crucis de manos del obispo en las aguas del puerto de la ciudad para la demanda de precipitaciones.<sup>22</sup> En Bellpuig de Urgel, en el año 1611, el consejo municipal convocó un total de 24 procesiones que convergían en las afueras del municipio y que finalizaban con una procesión a una fuente donde se introducían las reliquias.<sup>23</sup> Ejemplos similares se registran en territorio castellano. En la iglesia de Valtadablo (Guadalajara) se bañaban los restos óseos de San Vicente. En la localidad vecina de Ocentejo mantuvieron la misma tradición hasta los primeros años del siglo XX. Y en la iglesia de Santa Cecilia de Almoguera (Guadalajara) había restos óseos de Santa Cecilia, San Cristóbal, Santa Engracia, San Francisco y San Vitoriano bajo el altar mayor que solían sacarse en procesión, en comparecencia de los fieles de pueblos vecinos, en demanda de las tan ansiadas lluvias. Las fuentes nos muestran casos similares por toda la geografía peninsular que podrían hacer esta lista interminable. Prácticamente no había comarca que careciese de reliquias y que llevara a cabo actos devocionales para impetrar las precipitaciones necesarias para el mantenimiento de la agricultura.<sup>24</sup>

Estrategias similares fueron utilizadas para tratar de neutralizar los temporales que provocaban grandes destrozos sobre el campo. En algunas parroquias se tañían las campanas para ahuyentar a los demonios, que eran considerados los causantes de los grandes nublados. Además se convocaba al pueblo para que hiciera rogativas en la Iglesia. Estos debían mostrar humillación y clemencia por las ofensas que habían hecho a Dios, que eran las que propiciaron la ira divina que dio lugar a las inclemencias climatológicas.<sup>25</sup> También se celebraban festividades religiosas en honor de aquellos santos que podían interceder en la evolución del tiempo atmosférico.<sup>26</sup> Algunos sacerdotes promovían algunas prácticas que pueden definirse como cuasi-mágicas. Las

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>23</sup> Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, pp. 248-249.

<sup>24</sup> William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, pp. 159-160. Curiosamente Mircea Eliade destaca que en el mundo grecorromano se recurría a la práctica de la inmersión de estatuas de la divinidad o dioses de la fertilidad o de la agricultura en el agua, con el fin de regenerar sus poderes, provocando la lluvia y las buenas cosechas. Mircea Eliade, *Historia de las religiones*, Círculo de Lectores, Madrid, 1990, p. 24.

<sup>25</sup> Martí Gelabertó, “Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna”, *Manuscrits*, nº. 9, 1991, pp. 325-344 (p.331).

<sup>26</sup> A título de ejemplo, citamos el caso de la comarca del Vinalopó en los inicios del siglo XVIII. A finales de junio de 1726 los habitantes de esta área temían que una granizada acabará con sus cultivos debido a que las poblaciones cercanas habían sufrido duros temporales. La villa de Novelda decidió tomar medidas de relevancia para evitar recibir el mismo castigo divino. Nombraron a San Abdón y Senén como patronos del pueblo, colocaron un lienzo de ambos en la ermita de San Roque y decidieron celebrar anualmente fiestas en su honor. A pesar de todos los esfuerzos, en el mes de julio la comarca recibió la tan temida granizada. Véase: Adrián García Torres, “En busca del perdón...”, pp. 200-201.

constituciones sinodales de Zaragoza de 1697 denunciaban la existencia de párrocos que empleaban exorcismos no aprobados por la Iglesia para hacer frente a los nublados y que utilizaban conjuros prohibidos por la Iglesia.<sup>27</sup>

Todo este conjunto de prácticas llevadas a cabo por las autoridades religiosas favoreció el desarrollo de una mentalidad supersticiosa entre la población rural de época moderna. Las blasfemias que hemos documentado entre los campesinos eran parte de esta cultura religiosa que ayudó a propagar la propia Iglesia Católica. Los párrocos difundieron la idea de que el tiempo estaba determinado por los seres celestiales, que era necesaria la intermediación de las vírgenes y los santos para obtener la lluvia y que las inclemencias climatológicas se debían a los pecados que ofendían a la divinidad. Por tanto, se injuriaba a Dios, e incluso se expresaba la intención de golpearle, porque se le consideraba culpable de las adversidades meteorológicas.

La responsabilidad de Dios también se extendía a la productividad de los campos de cultivo, que dependían, en buena medida, de la meteorología. El labrador Esteban Borrás, natural de Palancas (Valencia) y vecino del lugar de Luco de Jiloca (Teruel), expresó su descontento con Dios debido a que la cosecha había sido escasa y poco productiva. Un día de marzo de 1617 mientras se encontraba segando “tomó una manada de trigo y porque era ruin y no lo podía segar lo arrojó y dijo: voto a Dios que si tuviera un tizón de lumbre lo quemaría”. Además también manifestó que “si Dios bajara del cielo y lo pudiera haber lo quemara también”. Otro día, en el que también observó la escasez de grano en el trigo, manifestó su decepción de este modo: “el trigo estaba mal granado dijo, este no es trigo si no paja, y pues Dios me ha dado paja voto a Dios que le he de pagar en paja”.<sup>28</sup> Este pobre hombre, consciente de que tenía que liquidar el diezmo requerido por la Iglesia católica, desvelaba su malestar hacia la sufragación de un tributo reclamado en nombre de Dios y que resultaba inasumible en el contexto de una campaña agrícola paupérrima.

Los improperios contra la divinidad también fueron usados en el trato con las bestias del campo. El antropólogo Manuel Delgado Ruiz ha reseñado que en España era muy común

---

<sup>27</sup> *Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza...*, 1697, Libro III, Título 12, fol. 472. Martí Gelabertó, “Tempestades...”, pp. 336-337.

<sup>28</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 544r. (1620). Este reo fue sentenciado a abjurar de levi y a recibir cien azotes. Además fue desterrado del lugar de Luco con dos leguas a la redonda durante un período de dos años.

utilizar palabras sucias contra Dios o la Virgen para arrear a burros y mulos. Según este autor no había nada mejor que un buen reniego para incentivar que los animales de carga se movieran. También era invocado el nombre de Dios por los pastores cuando trataban de encauzar a sus animales y especialmente cuando estos se resistían a seguir sus órdenes. Alonso Hernández de Vilches, vecino de Alcalá la Real (Jaén), cuando se encontraba entrando unos puercos en un cercado dijo en el año 1570: “así viva Dios, que no tiene Dios poder ni sus santos para meterlos”.<sup>29</sup> Cristóbal Bermúdez, vecino de Úbeda (Jaén), debido a que sus ovejas no querían cruzar un arroyo, prorrumpió en el año 1586 en una serie de injurias contra Dios: “por vida de Dios no haga cosa buena”, “no creo en Dios, ni lo quiero creer, si Dios no está delante, pues no quieren pasar las ovejas” y “que el ganado había de pasar aunque Dios no quisiese”.<sup>30</sup> En el año 1756 Antonio Cantillo, mayoral de ganado vacuno, vecino de Constantina, fue procesado por la Inquisición de Sevilla porque tenía la costumbre de proferir toda clase de injurias contra Dios cuando tenía problemas para agarrar a una res: “maldito sea Dios este perro Dios, que no quiere hacer lo que yo mando, que no me dé su poder este perro Dios, Dios quiere que lo maldiga y lo vote, lo he de votar y lo he de jurar hasta que a Dios se lo lleven los demonios”.<sup>31</sup>

Las blasfemias de los campesinos surgían en todas aquellas situaciones cotidianas que turbaban el normal desarrollo de sus actividades agrícolas y ganaderas, y que ponían en riesgo su subsistencia. Bajo este contexto debemos interpretar las injurias e improperios utilizados para criticar la dureza del sistema impositivo del Antiguo Régimen. Cebrián de Priego, señor de ganado, residente en Huéscar (Granada), dado que creyó que el arrendador le pedía una cantidad superior a la que debía aportar, dijo en 1592 “quiérense llevar lo que es suyo y lo que no es suyo y el diablo se ha de llevar al cabo lo que es suyo”.<sup>32</sup> Luis Godines, labrador de Bailén, atribuyó la invención del diezmo al diablo. Así, dijo en 1563 que “daba el diezmo al diablo” y “que el diablo lo había inventado”.<sup>33</sup> Bartolomé Sanguino, natural de Córdoba, fue más allá negándose a cumplir con su obligación tributaria. Según él, no tenía por qué satisfacer el diezmo, ya que estaba

---

<sup>29</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 10r.-v. (1570). Este reo fue condenado a oír una misa rezada en la sala de la Audiencia y a rezar el rosario de Nuestra Señora.

<sup>30</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 22, fol. 2v. (1586). Este reo fue condenado a salir al auto de fe con soga y mordaza, a abjurar de levi y a recibir cien azotes.

<sup>31</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 50 (1756). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>32</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 84 (1592). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo. Publicado en: José M<sup>a</sup> García Fuentes, *Visitas de la Inquisición...*, p. 311.

<sup>33</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 1, fol. 2r. (1563). Como castigo este reo tuvo que asistir a una misa rezada y pagar la cantidad de 2250 maravedíes.

excomulgado”. Y para expresar su desacuerdo, se atrevió a decir en 1569 “que con esas excomuniones se limpiaría el ojo del culo”.<sup>34</sup>

La mayoría de las blasfemias que hemos analizado de los campesinos se caracterizan por su simplicidad. Normalmente utilizaban términos como “reniego”, “descreo” o “no creo” en Dios, sin mayor elaboración. Este modo de blasfemar se debía en opinión de Jaime Contreras a la quietud del mundo rural, que daba lugar al desarrollo de un lenguaje simple en comparación con las formas de hablar del mundo urbano. No obstante, en momentos de alegría y júbilo podían recurrir de forma excepcional a un modo de expresión rabelésiano y carnalesco más propio del mundo urbano. Así lo hizo en el año 1570 Inés Hernández, viuda del labrador Alonso Hernández, vecina de Manzanilla (Huelva), en un momento de júbilo por la llegada de las deseadas lluvias. Esta acudió corriendo y alzando las manos hasta un grupo de vecinos y expresó su felicidad con estas palabras: “bendito sea el carajo de Dios”; y al ser reprendida, insistió: “bendito fuese, que todos sus miembros son benditos”.<sup>35</sup>

## **b) La blasfemia en el mundo urbano**

El mundo urbano, evidentemente, presentaba una mayor complejidad en comparación con el ámbito rural, por la diversidad de actividades económicas que se desempeñaban en la ciudad y por estar más expuesto a las influencias culturales del exterior. No obstante, la historiadora francesa Arlette Farge diferencia dos tipos de arquetipos sociológicos en la ciudad. Por un lado, aquellos que vivían integrados en el barrio, bajo la mirada de vecinos y autoridades, y que presentaban unas costumbres más tradicionales. Por otra parte, distingue los individuos de vida ambulante como mendigos, soldados o aventureros, que estaban menos expuestos al respeto de las normas, y por tanto, solían desarrollar comportamientos más transgresores. Además sus experiencias vitales, en las que eran frecuentes situaciones tensas, de ira o de desasosiego, favorecían el desarrollo de un carácter más rebelde y atrevido.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 3, fol. 15r. (1569). Este hombre recibió una reprensión en la sala de la audiencia del tribunal y tuvo que pagar 6 ducados.

<sup>35</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15, fol. 7v. (1570). Esta rea fue penitenciada a oír una misa mayor en la iglesia de Santa Ana en cuerpo con vela y mordaza en un domingo o fiesta de guardar.

<sup>36</sup> Arlette Farge, *Efusión y tormento...*, pp. 77-109.



Los primeros se caracterizaban por un lenguaje simple, similar al que hemos documentado en los campesinos, fruto de un modo de vida sencillo, que transcurría en las inmediaciones del barrio. Los contratiempos en el trabajo o los pequeños conflictos con familiares o amigos solían ser las causas de unas blasfemias caracterizadas por su carácter escueto. Es el caso, por ejemplo, del carpintero de Barcelona Garau Orellas, que renegó de Dios y Santa María en el año 1575 debido a que su esposa no quería mantener relaciones sexuales.<sup>37</sup> O el del fraile Luis Val, profeso del monasterio de la Merced de la ciudad de Barcelona, que dijo en el año 1582 “reniego y descreo de Dios” por estar enojado con algunas personas.<sup>38</sup> Y el del tejedor de lino Joan Forment, vecino de Vallés (diócesis de Tarragona), que fue condenado en 1575 por proferir estas palabras: “reniego y descreo de Dios”.<sup>39</sup>

Aunque predominaron las blasfemias de carácter simple entre los habitantes de la ciudad que tenían un estilo de vida sencillo; algunos también emplearon proposiciones de un carácter más elaborado. Estas expresiones solían incluir comentarios obscenos, jocosos o eróticos sobre los seres divinos. El cosmopolitismo de la ciudad favoreció que estuviese más abierta a las influencias culturales del exterior y esto explicaría la presencia de un modo de blasfemar mucho más imaginativo que el utilizado por los habitantes del mundo rural. Por ejemplo, algunos acostumbraban a jurar por las partes vergonzosas de los seres celestiales y de las autoridades religiosas, especialmente aquellos que vivían en el área cultural mediterránea. Margarita Mora<sup>40</sup> y Françina Portés<sup>41</sup>, vecinas de Mallorca, tenían por costumbre jurar por el coño de Dios. El zapatero Juan de Matute, vecino de Tarazona, juraba frecuentemente por el carajo de San Pedro y por el del Papa.<sup>42</sup>

Algunas blasfemias incluían bromas de tipo sexual sobre los personajes sagrados, con las que se pretendían desatar la hilaridad popular. El sastre Guillem Saure, vecino de Guardiola (obispado de Barcelona), se encontraba en el año 1589 en unos bailes y observó

---

<sup>37</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 230r. (1575). Este reo fue votado a oír una misa en forma de penitente en la sala de la audiencia y a pagar doce libras para gastos extraordinarios del Santo Oficio.

<sup>38</sup> *Ibidem*, fol. 387r. (1582). Luis Val fue condenado a abjurar de levi, oír una misa en la sala de la audiencia en forma de penitente y ser recluso durante tres años en un monasterio de su orden en la provincia de Gerona.

<sup>39</sup> *Ibidem*, fol. 230r. (1575). La Inquisición tan solo estableció penitencias espirituales como condena.

<sup>40</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 23-33 (1581). Esta mujer fue condenada a abjurar de levi, oír una misa y fue desterrado durante un período de seis meses.

<sup>41</sup> *Ibidem*, fols. 134-140 (1587). El Santo Oficio le impuso penitencias espirituales como condena y debía traer certificación de su cumplimiento.

<sup>42</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 559v. (1640). Este reo tuvo que abjurar de levi y fue desterrado por un período de dos años.

que un asno tenía una erección. En este contexto de liberalidad, se permitió decirle a las mujeres que “podían adorar aquella verga desenvainada del asno, como si fuera un Cristo”.<sup>43</sup> El vecino de Écija (Sevilla) Martín Vélez manifestó en 1585 que “no había santo en el cielo que no hubiese tenido cuenta con mujer o tenido deseo de ello en el acto de la carne”.<sup>44</sup> Diego Sánchez, vecino de Baeza (Jaén), exaltó las virtudes del sexo con las siguientes palabras: “multipliquemos, que Dios lo manda”. Para defender esta pecaminosa opinión, dijo que en una ocasión Dios sorprendió a San Pedro manteniendo relaciones sexuales con una mujer y le mandó que multiplicase el mundo.<sup>45</sup>

Otras blasfemias tenían un tono obsceno por sus referencias a lo “bajo corporal”. Francisco Narváez, vecino de Cádiz, tenía por costumbre cagarse en San Luis, Jesucristo y las tripas de la Virgen cuando discutía con su mujer, según consta en el proceso que le abrió la Inquisición en 1735.<sup>46</sup> El alfarero Manuel Carrasco, vecino del barrio sevillano de Triana, también recurría a este modo de blasfemar en el siglo XVIII, especialmente en el contexto de los pequeños conflictos que mantenía con sus trabajadores. En una ocasión uno de ellos no había traído el dinero que debía a su patrón y, en respuesta, Manuel dijo que se cagaba en la sangre que Jesucristo tenía en su cuerpo y también se ensuciaba en la cruz celestial.<sup>47</sup> Este estilo de habla también fue empleado por Juan Gamero, vecino de Carmona, en un conflicto que tuvo en 1736 con un mozo que se dedicaba a la venta de pescado. Debido a que varias personas intentaron evitar el enfrentamiento, este dijo a voces: “quitarse de ahí, porque me cago en el Espíritu Santo y le daré con dicho cuerno al Espíritu Santo, y a quién se me tiene por medio”.<sup>48</sup>

La población marginal, según Bernard Vincent, era esencialmente de carácter urbano, ya que en el ámbito rural sus habitantes buscaban fórmulas para integrar a sus vecinos más necesitados. Los pobres representaban, según este autor, en torno a un 20% de la población, aunque señala la dificultad de contabilizar a este sector de la sociedad debido a su carácter itinerante, lo que dificultaba su registro en las fuentes. No obstante, reseña

---

<sup>43</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 35r. (1589). La Inquisición de Barcelona condenó a este sujeto a abjurar de levi y a oír una misa en forma de penitente con una mordaza en la boca.

<sup>44</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 20, fol. 3v. (1585). Por sus atrevidas palabras, este reo fue condenado a abjurar de levi, a salir a auto de fe y al destierro durante cuatro años.

<sup>45</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 3, fol. 5v. (1570). Este reo tuvo que salir al auto de fe en cuerpo y con vela.

<sup>46</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 166 (1735). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>47</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 134 (siglo XVIII). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>48</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 336 (1736). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

que la población marginal constituyó una proporción importante, como atestigua, por ejemplo, el elevado número de presos que había en las cárceles de la Edad Moderna por deudas. La precaria economía de la época llevaba a muchas personas a la pobreza y la indigencia en años de escasez o ante una mala inversión en los negocios.<sup>49</sup> El historiador Jaime Contreras, en su estudio del Tribunal del Santo Oficio de Galicia, resaltó que individuos de vida marginal como soldados, aventureros o mendigos produjeron las expresiones blasfemas más expresivas, rotundas y elaboradas. Su modo de vida itinerante fue clave en el desarrollo de un lenguaje más complejo que el de otros sectores de la sociedad. Las situaciones de riesgo que asumían en sus vidas y las actitudes de rechazo que sufrían favorecieron el desarrollo de unos improperios profundamente obscenos contra los seres sagrados, con los que expresaban su repulsión hacia un mundo ordenado en torno a la religión católica, en el que no se sentían integrados. También emplearon, de manera frecuente, un lenguaje festivo y carnavalesco, cargado de expresiones de erotización burlesca sobre los seres celestiales, en el contexto de las chanzas que tenían lugar en tabernas o casas de juego.<sup>50</sup>

Los vagabundos vivían en una situación sumamente precaria. Vagaban de ciudad en ciudad en busca de su sustento económico, pero a menudo se encontraban con la incompreensión de la población. Esta situación límite facilitó que desarrollaran un comportamiento agresivo, irreverente e imponente, al que recurrían, a menudo, para tratar de garantizar su subsistencia. El lenguaje era un arma que utilizaban para tratar de imponerse sobre una sociedad que los excluía. Con sus blasfemias buscaban atacar tanto al mundo como a Dios, ya que interpretaban que ambos eran los causantes de su desdichada vida. El mendigante Francisco Navarro, natural de Zaragoza, contaba con tan solo 20 años cuando fue acusado ante la Inquisición en el año 1578 por su comportamiento heterodoxo. Navarro entró sumamente enfadado al hospital de Mirambel expresando a altas voces: “aún se hunda el lugar y la iglesia si yo tuviese a Dios aquí lo patearía con los pies y pese a Dios como a puto bujarrón que es y que si el diablo me diese

---

<sup>49</sup> Véase: Bernard Vincent, “Ciudades y marginalidad”, en José Ignacio Fortea Pérez (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (ss. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, Santander, 1997, pp. 346-362.

<sup>50</sup> Véase: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 656 y ss. En un estudio que publicamos acerca de la blasfemia en la América hispana, precisamente reflejamos con detalle como influía la marginalidad en el desarrollo de unas proposiciones particularmente heterodoxas: Iván Jurado Revaliente, “Cultura oral y transgresión en el Atlántico ibérico...”, pp. 95-116.

su reinado yo destruiría la mitad de España”. Su enorme irritación se debía a que no había tenido éxito cuando salió a pedir limosna.<sup>51</sup>

Mateo el Rubio era un albañil, natural de Torreperogil (Granada), que se encontraba en el año 1586 viviendo en Motril (Granada) cuando fue acusado ante el Santo Oficio. Según relatan los testigos en su proceso era “hombre vagabundo y de mal vivir, de malas costumbres y hombre sospechoso de la fe”. Es evidente que este individuo era visto por los habitantes de Motril como un individuo marginal y excluido de la sociedad. Así lo relataba otro de los testigos de su proceso: “Mateo tenía muy mala lengua y las personas del pueblo solían hablar mal de él porque supuestamente había renegado en Berbería”. Debido a estas acusaciones, dijo que “todos los que decían mentían y eran unos bellacos cabrones y que si lo decía Dios era un bezo y si lo decía el Rey era un cornudo”.<sup>52</sup> En este caso, su desarraigo social provocó una situación conflictiva con los vecinos del lugar; y El Rubio recurrió a los improperios blasfemos como medio de defensa de su honor ultrajado.

Algunos sujetos injuriaban a los seres celestiales para expresar su desapego de la comunidad cristiana y de las bases religiosas sobre la que esta se sustentaba. Este es el caso del viandante Andrés Vidal, que fue acusado en el año 1740 ante la Inquisición de Córdoba cuando estaba internado en el hospital de forasteros de la ciudad. Vidal era un individuo colérico que solía darle mala vida a su mujer. Según se manifiesta en su proceso, había hecho malparir en cuatro ocasiones a su esposa debido a los malos tratos que le proporcionaba. Además el reo mostraba un total rechazo hacia las expresiones de religiosidad de su conyúge. En una ocasión pidió a esta que le diese su escapulario, y cuando se negó, dijo que se “ensuciaba en Nuestra Señora, y en su escapulario, que solo lo quería para limpiarse con el calor y echarlo en la primada”. En otra ocasión le quitó el rosario que tenía, y enfurecido lo tiró al suelo y lo pateó, al mismo tiempo que decía “que cagaba en la Virgen y en el Rosario”. Este tipo de comportamientos heterodoxos eran cometidos de forma frecuente por el reo, según relata su mujer, y también pudieron documentarlos diversos testigos durante la estancia de la pareja en el hospital de forasteros.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 342 r. (1578). Este reo fue condenado a recibir cien azotes y fue desterrado durante un período de tres años.

<sup>52</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1586). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 341. Este reo salió al auto de fe con mordaza y se le dieron cien azotes.

<sup>53</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 33 (1740). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

Por otra parte, los improperios a lo sagrado, especialmente cuando se hacían comentarios sobre los órganos sexuales de los seres divinos, podían utilizarse como un recurso para provocar risas. El invidente Francisco Alfantega, natural del lugar de Castelflorite (Huesca), que se ganaba la vida recitando oraciones, fue condenado en 1637 por la Inquisición de Zaragoza por decir varias veces y en diferentes ocasiones los siguientes juramentos: “por vida de Cristo y de todos sus santos, voto a la nalga de Dios, a la porra y carajo de Cristo, por vida de treinta Cristos, voto a Cristo vivo y muerto tal como está por acá y por allá en el huerto y fuera del huerto”. Según testificó ante el tribunal aprendió estas expresiones injuriosas de otra persona. Recordemos que los invidentes se ganaban la vida en la Edad Moderna recitando los denominados romances de ciego por los pueblos de España, que solían ser coplas de carácter devoto basadas en las oraciones cristianas. Pero no siempre tuvieron un comportamiento decoroso y modificaron sus composiciones con expresiones de carácter obsceno, como la que acabamos de reproducir, para entretener al vulgo.<sup>54</sup>

De todos los sujetos de vida aventurera, el soldado fue quizás el blasfemo más paradigmático, como ya lo hemos puesto de manifiesto en el capítulo 8. Era capaz de emplear todo tipo de obscenidades en su lenguaje para expresar con rotundidad su ira; o recurrir a la erotización burlesca para crear momentos de hilaridad entre sus compañeros. Su inventiva iba mucho más allá del resto de la población, estimulada por su modo de vida itinerante. Hernando de Quesada, soldado que había servido en las guerras de Granada como capitán de la caballería, fue juzgado en 1570 por usar el siguiente repertorio de blasfemias: “reniego de la fe que tengo, reniego de la crisma que tengo, reniego de San Pedro Abad, pésete la puta de Santa Catalina, pese al puto de Dios y ofrézcome al diablo, a mí y a mi madre y a quien me habéis a juzgar y reniego de la crisma que tengo si no lo hace Nuestro Señor por hacerme hereje”.<sup>55</sup> Muchas de las expresiones injuriosas contra los seres divinos que eran proferidas por los hombres de armas tenían lugar en las tabernas o en las casas de juego, lugares donde podían darse situaciones tensas, que ocasionaban ataques de ira; o donde también se injuriaba con palabras obscenas o eróticas a Dios, Jesús, la Virgen o los santos para provocar las risas de los

---

<sup>54</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 296r. (1637). La Inquisición de Zaragoza le impuso las siguientes condenas: salir al auto público de fe, abjurar de levi, recibir doscientos azotes y destierro perpetuo del distrito de la Inquisición.

<sup>55</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 12 v. (1570). Este reo fue condenado a oír una misa en forma de penitente y tuvo que pagar doce ducados para los gastos del Santo Oficio.

compañeros de fiesta. A continuación dedicaremos un apartado específico a analizar las blasfemias en el contexto del juego, con el objeto de comprender adecuadamente por qué se injuriaba de forma frecuente el nombre de Dios en las partidas de naipes o dados, ámbito que solía ser frecuentado por los soldados.

### **c) La blasfemia en las casas de juego**

El moralista Juan de Zabaleta, en su obra *El día de la fiesta por la mañana* (1654), en la que ofrecía un cuadro de las costumbres de los españoles en el siglo XVII, decía que “el que en todo un año no jura una vez si no juega, jura cada vez que juega mil veces”. Esta afirmación expresa una realidad que reconocen multitud de religiosos en los tratados que escribieron para condenar la gran variedad de pecados cometidos por los españoles en la Edad Moderna. La amplia utilización del lenguaje blasfemo en el contexto concreto de la práctica de los juegos de apuestas como naipes o dados ha llevado a que algunos historiadores se hayan preguntado por las causas de su uso en estas circunstancias particulares.<sup>56</sup>

La profesora Maureen Flynn, que ha estado interesada durante su carrera en la historia de las emociones y la cultura popular, fue una de las primeras investigadoras en estudiar las causas del uso de las blasfemias durante la práctica del juego en la España renacentista. En un artículo publicado en 1995 afirmaba, basándose en planteamientos psicológicos, y concretamente en las teorías de Ana Freud, que la blasfemia se puede equiparar a un “juego”. La psicoanalista austríaca comprobó en sus investigaciones que los niños recrean en sus juegos, situaciones que han encontrado aterradoras, con el objeto de poder afrontar aquello que les da miedo. Ana Freud manifiesta que es una forma que tienen las personas de tierna edad de afrontar dolorosos eventos psíquicos, mediante el recurso al poder de la imaginación de su mente. Cita, por ejemplo, el caso de un chiquillo que convirtió, prácticamente de forma inconsciente, a su autoritario padre en un amigable león, con el que poder jugar.<sup>57</sup> Maureen Flynn opina que las injurias empleadas por los tahúres en las

---

<sup>56</sup> Las reflexiones recogidas en esta sección de la tesis ya fueron publicadas, en parte, en la siguiente comunicación: Iván Jurado Revaliente, “La blasfemia en el contexto del juego ¿Ira, violencia o superstición hacia lo sagrado? (España, ss. XVI-XVIII)”, en M<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper y José Luis Betrán Moya (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid, 2018, pp. 422-432.

<sup>57</sup> Véase: Maureen Flynn, “Blasphemy...”, p. 54.

partidas de naipes o dados eran una forma de fantasía temporal, con la que resistirse al destino que había marcado Dios. Aunque, según esta autora, eran un acto impulsivo, asociado a la expresión del sentimiento de la ira. Es decir, interpretaba que las injurias a la divinidad eran más un impulso psicológico surgido en el subconsciente que un acto consciente.<sup>58</sup> Eran una especie de elemento de autodefensa ante Dios surgido prácticamente de forma involuntaria o inconsciente, al igual que hacía el niño estudiado por Ana Freud.

Maureen Flynn plantea su interpretación desde el paradigma del control o de la aculturación.<sup>59</sup> Su obra se sitúa dentro del gran paradigma interpretativo que han seguido los historiadores desde la década de los 70's, tras la recepción de la obra del sociólogo alemán Norbert Elias, quien concibió la historia del occidente europeo como la historia del aumento del control de las emociones.<sup>60</sup> El problema de esta propuesta de trabajo es que olvida el estudio de los sujetos en la vida cotidiana, no se interesa por conocer sus comportamientos en los espacios y tiempos concretos en los que desarrollaban sus vidas y privilegia conocer los efectos del programa de aculturación y disciplinamiento desplegado por el Estado y la Iglesia. Solo concibe una relación asimétrica entre la cultura de las élites y la cultura popular, y por tanto ignora la complejidad de los intercambios culturales.<sup>61</sup>

Debido a que Flynn adopta este paradigma interpretativo, concibe a los tahúres como seres incivilizados, incapaces de controlar sus impulsos primarios.<sup>62</sup> Este punto de vista

---

<sup>58</sup> Flynn justifica su punto de vista a través de un estudio del antropólogo Lucien Lévy-Bruhl acerca de las formas populares de entretenimiento como las apuestas entre las tribus preindustriales del Pacífico, África y Sudamérica. Constató el antropólogo que los nativos no pensaban que las catástrofes naturales eran fruto de accidentes, sino que eran atribuidas a fuerzas superiores del universo. Bajo este punto de partida, comprobó que en los “juegos de suerte”, la voluntad de los dioses estaba más presente para los nativos que en otros actos de la vida cotidiana. Perder en un juego de suerte significaba para ellos que no contaban con el favor de los dioses. Véase: Maureen Flynn, “Blasphemy...”, p. 53.

<sup>59</sup> Dentro de este paradigma interpretativo también han desarrollado sus investigaciones los historiadores franceses de las mentalidades, entre ellos Jean Delumeau. En su famosa obra *El miedo en Occidente* concibe la Edad Moderna como una época en la que la división entre la cultura de las élites y la cultura popular se acentúa de forma importante; y en la cual, se produce un adoctrinamiento en el sentido único de las élites hacia las masas populares. Esto explica, por ejemplo, en opinión del autor, que la civilización europea asimilara el sentimiento de culpa. En este contexto, opina Delumeau los sujetos sufrían una inestabilidad psíquica grande y era normal que se pasará rápidamente de la violencia al arrepentimiento. Esto revela, según este autor, que en la época el uso de la blasfemia estuviese tan extendido y que fuese habitual su empleo en los momentos de cólera. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente...*, pp. 617-622.

<sup>60</sup> Véase: Bárbara H. Rosenheim, “Worrying about Emotions...”, p. 826 y ss.

<sup>61</sup> Sobre la redefinición de los conceptos de “cultura de élites” y “cultura popular”, y a su vez sobre la complejidad de los intercambios culturales, véase: Roger Chartier, “«Cultura popular»: Retorno...”, pp. 43-62; Peter Burke, *Hibridismo cultural...*

<sup>62</sup> Véase: Maureen Flynn, “Blasphemy...”, pp. 49-54.

de la autora norteamericana obedece a que adopta la visión de las emociones que se tenía en la Edad Moderna. Como recoge Flynn los blasfemos se excusaban con palabras tales como “estoy enajenado de mí mismo”, “mi lengua se ha escapado involuntariamente” o “esto no proviene de mi alma”.<sup>63</sup> Es la misma imagen que tenían moralistas de la época, tales como Melchor Cano. Este pensaba que el sentimiento de la ira era “un vicio que a las veces se anticipa a la razón, de suerte que el hombre que lo tiene aún no lo echa de ver. Algunas veces le ciega, y muchas veces en tal manera se señorea del alma, que de todo la perturba hasta traer al hombre a blasfemar a Dios”.<sup>64</sup> Flynn concibe las emociones bajo lo que Bárbara H. Rosenwein llama el “modelo hidráulico”, es decir como grandes líquidos que pugnan por salir en el interior de cada persona. Es un modelo interpretativo que deriva de la teoría clásica de los humores, que permaneció presente en el pensamiento médico renacentista, y que también siguieron teólogos, moralistas y humanistas.<sup>65</sup> Aunque desde la perspectiva de Rosenwein, que elabora sus razonamientos desde el pensamiento constructivista, las emociones son parte de un proceso de percepción y evaluación llevado a cabo por los seres humanos según sus circunstancias personales y los espacios en los que se mueven, no fuerzas que luchan por liberarse. Las emociones, según esta autora, más que desde un punto de vista psicológico, deben estudiarse desde un punto de vista antropológico. Estas tienen un carácter universal, pero el modo en el que se obtienen, sienten y expresan varía en función de las normas culturales de cada sociedad.<sup>66</sup> La ira no era un sentimiento irracional, era el modo utilizado por los tahúres para expresar su enfado con Dios y con otras personas, es decir formaba parte de su modo de comunicarse y comportarse.

Esto mismo es advertido por el antropólogo Clifford Geertz, en su estudio de otro juego de apuestas, la pelea de gallos en Bali. Dice que las emociones que surgen en esta actividad deben leerse como un texto. Entre los participantes a este entretenimiento está presente el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida o el placer del triunfo, pero dice Geertz que estas emociones no nos dicen que el riesgo sea excitante,

---

<sup>63</sup> Maureen Flynn, “Blasphemy...”, p. 45.

<sup>64</sup> Melchor Cano (Orden de Santo Domingo), “La victoria de sí mismo (1551)”, en Vicente Beltrán de Heredia (ed.), *Tratados espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, pp. 24-74 (p. 37).

<sup>65</sup> Este modelo interpretativo siguió presente bajo el concepto de “energía” en la obra del psicólogo austriaco Sigmund Freud, pensador al que recurre Flynn para tratar de comprender la emoción de la ira y la blasfemia en el Renacimiento español. Véase: Maureen Flynn, “Blasphemy...”, pp. 29-56; Maureen Flynn, “Taming anger’s daughters: new treatment for emotional problems in Renaissance Spain”, *Renaissance Quarterly*, vol. LI, n.º. 3, 1998, pp. 864-886. Una crítica al planteamiento de Flynn en: Bárbara Rosenheim, “Worrying...”, p. 830.

<sup>66</sup> Barbara Rosenheim, “Worrying...”, p. 836 y ss.



que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante, sino que de esas emociones está compuesta la sociedad y ellas son las que unen a los individuos.<sup>67</sup> Las expresiones irreverentes de los tahúres deben leerse del mismo modo. Tienen lugar en unos espacios concretos: las casas de juego o en cualquier lugar donde las personas practicaban esta actividad, lugares donde los sujetos se sentían seguros para hacer uso de este lenguaje y donde, a su vez, esta forma de comunicación era el modo que tenían de transmitir pensamientos, ideas y emociones entre ellos.<sup>68</sup>

Nosotros proponemos leer el lenguaje blasfemo de los tahúres desde el concepto antropológico de cultura<sup>69</sup>, y desde la Historia de la vida cotidiana.<sup>70</sup> Entendiendo por esta, el estudio de la relación entre lo privado y lo público, es decir el análisis de las diferencias entre los comportamientos y emociones que se situaban en el interior de cada individuo y aquello que se exponía públicamente, sin miedo, ni vergüenza, y que recreaban una representación de uno mismo.<sup>71</sup> Las blasfemias eran actos transgresores a las normas de cortesía y al dogmatismo católico, que desvelaban las libertades de expresión de los individuos en ciertos espacios.<sup>72</sup> Por tratarse de una expresión del lenguaje, estas tenían un carácter ambivalente, como comprobaremos a lo largo de este estudio.<sup>73</sup> Las injurias a Dios eran usadas con diferentes propósitos. En ciertas ocasiones,

---

<sup>67</sup> Continúa Geertz: “Para los balineses asistir a las riñas de galos y participar en ellas es una especie de educación sentimental. Lo que el balinés aprende allí es cómo se manifiestan el *ethos* de su cultura y su sensibilidad personal (o, en todo caso, ciertos aspectos del *ethos* y de su sensibilidad) cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo; aprenden que ambas cosas están lo suficientemente cerca para articularse en la simbólica de un solo texto como es la riña, y que ese texto -la parte inquietante del fenómeno- en que se realiza esta revelación consiste en que un gallo hace pedazos a otro insensatamente”. Véase: Clifford Geertz, *La interpretación...*, p. 369.

<sup>68</sup> Las reuniones para el juego no constituyen algo suficientemente vertebrado como para ser llamado grupo; y no lo suficientemente carente de estructura para ser llamado una multitud. Erving Goffman llama a esto una “reunión focalizada”, un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo. Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1961, pp. 7-14.

<sup>69</sup> Tomamos la definición del historiador cultural Peter Burke, que define el concepto de cultura en un sentido amplio, de “manera que englobe actitudes, mentalidades y valores, así como la forma en que estos se expresan o adquieren un significado simbólico cuando se encarnan en artefactos, prácticas y representaciones”. Peter Burke, *Hibridismo cultural...*, p. 66.

<sup>70</sup> Sobre las posibilidades que ofrece la historia de la vida cotidiana, es imprescindible la consulta de: Manuel Peña Díaz, “La vida cotidiana en la época moderna: disciplinas y rechazos”, *Historia social*, n.º 66, 2010, pp. 41-56; Manuel Peña Díaz, “Conceptos y relecturas...”, pp. 5-20.

<sup>71</sup> Véase el prólogo de: Roger Chartier, *El mundo como representación...*, pp. I-XII.

<sup>72</sup> Francisca Loetz, autora de una historia de la blasfemia en Zurich, destaca que era un lenguaje socialmente aceptado, especialmente bajo ciertas circunstancias (cuando era producto de la ira, de la ingesta de alcohol o en situaciones emocionales estresantes). Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, p. 160 y ss.

<sup>73</sup> Este carácter ambivalente del lenguaje blasfemo ya ha sido señalado por diversos autores que se han interesado por su estudio. Véase: Gerd Schwerhoff, “Horror Crime or Bad Habit?...”, pp. 398-408; Francisca Loetz, *Dealings with God...*; Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech...*; Alain Cabantous, *Blasphemy...*

eran una simple muestra de camaradería, un lenguaje compartido en ciertos ambientes sociales y que era usado para mostrar cercanía. En otras situaciones, las proposiciones irreverentes blasfemas transgredían las normas de cortesía y servían para mostrarse dominante sobre otras personas. En otros casos, las blasfemias iban más allá de ser tan solo una expresión del lenguaje, y se convertían en una forma de resistencia o de protesta al destino que Dios marcaba a los sujetos.

### ***La blasfemia de los tahúres: una expresión de intimidad***

Para comprender el uso del lenguaje blasfemo como una expresión de confianza, de cercanía y de integración en el ambiente festivo del juego, podemos adoptar el concepto de espacio del historiador alemán Gerd Schwerhoff. Según este autor, los espacios deben entenderse, más que como entidades físicas, como entidades culturales, formadas por los sujetos.<sup>74</sup> Durante la práctica del juego se reunían miembros de distintas clases sociales<sup>75</sup>, pero todos compartían un mismo código lingüístico. En este ambiente construido por los propios individuos, hablar obscenamente o injuriosamente de Dios, era un reflejo de la intimidad existente entre los hablantes.<sup>76</sup>

El clérigo sevillano Francisco de Luque Fajardo, buen conocedor de las casas de tahúres sevillanas del siglo XVII, describió perfectamente el carácter de la blasfemia como signo de familiaridad en el contexto del juego. Luque recogió en su obra una serie de anécdotas que reflejaban la camaradería y la intimidad existente entre los jugadores. Cuenta el caso de un tahúr que juró “no jugar hasta que le echasen la tierra encima, entendiendo con esto

---

<sup>74</sup> Schwerhoff, basándose en la obra de la socióloga Martina Löw, define el espacio del siguiente modo: “is no longer a purely natural thing, but rather it is incorporated as an integral part of society. Following an often cited proposal of the new sociology of space, one should conceptualize space as a «relational arrangement and order of living beings and social goods at certain places». Spaces are therefore based on the active practice of interaction and perception of the subjects, even if they also determine societal structures. According to this theory, spaces emerge as a rule through two processes that are mutually dependent: namely «spacing» and the «act of synthesis». The first term denotes the act of placing social goods and beings in a certain ensemble at a concrete place. It is the act of synthesis that consolidates these ensembles as certain «spaces» as part of the processes of perception, imagination, and memory”. En definitiva resalta la importancia de los símbolos y del constructivismo, en la comprensión del concepto de “espacio”. Gerd Schwerhoff, “Spaces, places and the historians: a comment from a german perspective”, *History and Theory*, nº. 52, 2013, pp. 420-432 (p. 425).

<sup>75</sup> El misionero jesuita Pedro de Calatayud recoge un listado de las clases sociales que solían participar en el juego. Véase: Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Tratado y doctrinas prácticas sobre ventas y compras de lanas merinas y otros géneros y sobre el juego de naipes y dados*, Toledo, por Francisco Martín, 1761, fol. 150.

<sup>76</sup> Véase: Gerd Schwerhoff, “Horror crime...”, pp. 405-406.

no jugar en toda la vida”. Pero varios compañeros lo trasladaron hasta una iglesia donde había abierta una sepultura “y allí le hacen entrar, de donde, como le echasen encima un puño de tierra, lo llevaron a jugar, con grande risa y pasatiempo de todos, afirmando estar ya cumplida la condición que le desobligaba de su promesa”. También relató las historias de otros jugadores que “jurando no jugar sino las pascuas, comienzan desde vísperas, y juegan las carnestolendas; y alegan otros, que siendo sus pascuas el juego, no hay promesa que les impida”. En definitiva, Fajardo con todas estas pequeñas fábulas resaltó el ambiente festivo y de camaradería que se vivía durante la práctica del juego. En este contexto, la blasfemia fue una forma de expresión de la intimidad existente entre los tahúres:

Estos son sus pasatiempos, sus fiestas y recreos. El que más sofisterías dice y hace en la materia, entre ellos es tenido por más discreto, desenfadado, corriente y compuesto de polvo y lodo, como dicen. Su más jurar es mayor valentía, haciendo bramona de las blasfemias; sus bordoncillos son juramentos y votos contra el cielo, por vidas a menudo.<sup>77</sup>

Esta realidad descrita por Fajardo se puede apreciar a través de los tahúres procesados por el Santo Oficio por el delito de blasfemias. Podemos reseñar el caso que se incoó contra el revendedor de fruta Gabriel Pellizer, natural de Lluçmajor, villa de la isla de Mallorca. Este se encontraba en el año 1584 junto con otros dos compañeros jugando a los bolos y uno de los jugadores dijo: “válame la Madre de Dios de Luch”, a lo que siguió otro: “válame la Madre de Dios de Esperanza que será mañana su fiesta”, mientras que Gabriel continuó esta peculiar competición lingüística con una expresión aún más injuriosa: “válame a mi Nuestra Señora de carajo”.<sup>78</sup> El uso de estas injurias contra la Virgen precisamente revela la camaradería y cercanía existente entre los jugadores.<sup>79</sup> Además algunos tahúres no tenían problema en reconocer que el lenguaje blasfemo era habitual en las partidas de naipes o de dados. Así lo defendía con vehemencia el joven Andrés de Jerez, vecino de Villafranca (Córdoba): “por Dios que me parece que en esto del juego

---

<sup>77</sup> Francisco de Luque Fajardo, *Fiel desengaño...*, pp. 263-264.

<sup>78</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 97-102. (1584). La Inquisición de Mallorca condenó a este reo a oír una misa con una mordaza en la boca, a realizar penitencias espirituales y abjurar de levi en la sala del tribunal.

<sup>79</sup> El antropólogo Clifford Geertz ha identificado que en las peleas de gallos de Bali los hombres empleaban el típico lenguaje obsceno que usan los miembros del sexo masculino en otras culturas. En definitiva, este autor resalta que este tipo de lenguaje se utilizaba simplemente porque era la forma que tienen los hombres de comunicarse. Véase: Clifford Geertz, *La interpretación...*, p. 343.

no es pecado perjurarse”, opinión en la que perseveró, a pesar de que le advirtieron que estaba cometiendo una herejía.<sup>80</sup>

### ***Pequeños conflictos entre jugadores***

Las blasfemias de los tahúres deben contextualizarse dentro de la cultura masculina de la violencia, de que ya hablamos en el capítulo 8. Las faltas de respeto hacia los seres divinos, tratando a estas de forma obscena, conseguían llamar la atención de los oyentes por la transgresión de las normas de cortesía. Gracias a ello, este código de comunicación se empleaba como expresión de desafío e imposición de autoridad de un modo dramático/teatral en los espacios de sociabilidad masculina. Servía para hacer una auténtica exhibición de fuerza y virilidad. En las tabernas y los tablajes fue utilizado, a menudo, en los pequeños conflictos cotidianos surgidos a causa de las desavenencias en la práctica del juego.<sup>81</sup>

El caso de Antonio Martín Nicolau, vecino de la villa de Castellbell (jurisdicción del antiguo arzobispado de Tarragona), procesado por la Inquisición, es un buen ejemplo de esta forma de utilización de las blasfemias. En el contexto de una partida de naipes, celebrada en el año 1594, Antonio estaba molesto porque no le daban crédito para continuar participando en el juego. Para intentar imponer su voluntad dijo “Reniego de Dios” y dio una palmada en la mesa. Los presentes reprendieron su lenguaje: “que decía herejías”; y Antonio continuó manifestando una actitud desafiante: “si digo herejías, acusadme”.<sup>82</sup>

Esta realidad que acabamos de reflejar a través de este proceso inquisitorial, también es documentada por fray Pedro de Miravete y Moya en su obra *Consuelo de jugadores* (1756). Este reprodujo cómo se inquietaban los ánimos, fruto de la mala fortuna en el juego:

---

<sup>80</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 24, fol. 6r.

<sup>81</sup> El sociólogo canadiense Erving Goffman destaca que las personas adaptan su lenguaje y sus actuaciones al entorno en el que se encuentran, hasta el punto de reducir las diferentes situaciones de la vida cotidiana a una actuación teatral. Véase: Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana...*

<sup>82</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 200v. (1594). Desconocemos la pena que le fue aplicada.

Se excitan réplicas, y triplicas, se entonan las voces, se pierde el decoro, se profana la urbanidad, tal vez le echan en cara al jugador, lo que no se atrevería a decirle a una vuelta de espalda, con que viene a parar en pleito, lo que empezó en amistad, en sentimiento la diversión, y las risas, y alegrías en sentidísimas lágrimas.<sup>83</sup>

### ***Providencialismo divino y suerte***

El lenguaje injurioso contra lo sagrado no solo era un medio de comunicación utilizado entre jugadores, sino que también podía revelar una activa relación de los jugadores con las figuras divinas, fruto de su profunda fe en estas. Las testificaciones recogidas por los inquisidores muestran que los tahúres renegaban de Dios porque pensaban que el Señor utilizaba sus poderes sobrenaturales para influir en el resultado de las partidas. Otros se ofrecían al diablo, posiblemente porque se sentían abandonados por Dios y porque pensaban que el maligno era un mejor intercesor. En el año 1595 el panadero Juan de Marinan, natural de la pequeña villa de Marinan, situada junto a Tolosa, renegó de Dios y de todos sus poderes “y si más tuviera, más”. La siguiente blasfemia evidencia su firme creencia en la providencia divina: “que algún cabrón crucificado le había hecho jugar con él (en referencia a la persona que le ganó en el juego)”<sup>84</sup>. En el año 1603 el francés Domingo Lagín, tejedor asentado en Monzalbarba (Zaragoza), se quejó ante el Señor de la siguiente manera: “reniego de Dios que nos está porfiando<sup>85</sup> sobre el juego”.<sup>86</sup> El labrador francés Arnao Bontas, residente en el lugar de Sant Cugat (obispado de Barcelona) afirmaba en el año 1581 que vencería a sus rivales a los naipes, aunque Dios tuviera otros planes: “a pesar de Dios y despecho suyo ganaría un juego”.<sup>87</sup> Francisco Lozano, alias el Bollero, residente en Lucena (Córdoba), fue procesado en el año 1800 porque tenía por costumbre “disputar” con el Todopoderoso cuando jugaba al villar y de

---

<sup>83</sup> Fray Pedro de Miravete y Moya (Orden de Santo Domingo), *Consuelo de jugadores, aviso de divertidos, instrucción para todos: mesa de juego*, Zaragoza, Joseph Fort, 1756, fols. 18-19.

<sup>84</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 69 v. (1598). La Inquisición de Zaragoza le condenó a salir al auto público de fe con mordaza, a abjurar de levi y recibir cien azotes.

<sup>85</sup> Según el *Diccionario de Autoridades* (1737), porfiar es “disputar y altercar obstinadamente y con tenacidad alguna cosa”. Consultado en: [ntlle.rae.es](http://ntlle.rae.es).

<sup>86</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 219 v. (1603). Este reo fue obligado a oír una misa y fue desterrado por un período de seis meses.

<sup>87</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 350v. (1581). Fue penitenciado anteriormente en la villa de Tora (Lleida) por la justicia ordinaria, así que el Tribunal de la Inquisición de Barcelona decidió absolverlo.

manifestar obscenamente su rechazo a los designios marcados por el Señor: “que se cagaba en el Dios que lo gobernaba”.<sup>88</sup>

Aquellos que estaban más disgustados por la perniciosa intervención de los seres celestiales en sus partidas, se atrevían a manifestarles que no volverían a creer en ellos. Seguramente pensaban que este recurso desesperado haría por fin que Dios, la Virgen María o los santos intervinieran de forma positiva en el juego. El labrador Pere de Per Arnau, vecino de Valabre (obispado de Urgel), debido a que había perdido varias veces en 1575 expresó: “pues Nuestra Señora la sacratísima Virgen María no le quería ayudar, se fuese para una vil bagasa y que no era virgen ni Dios era Dios y que ella le habían engendrado y renegaba de Dios y de la Virgen María y de sus santos y que no creía en ellos”.<sup>89</sup> Jaime Francés, notario natural de Daroca, se negaba en 1631 a creer en Dios u oír misa hasta volver a resultar vencedor en el juego: “yo no debo de creer en Dios pues nunca gano cuando juego, voto a Cristo que no tengo de oír misa primero que gane”.<sup>90</sup>

Otros jugadores no se contentaban con dirigir sus quejas a Dios, y directamente reclamaban la intervención del diablo. El francés Francisco Pagés, residente en la villa de Sariñena (Huesca), cansado de perder varias manos a los naipes en el mes de agosto de 1612 “hizo una cruz en tierra y dijo juro a Dios que no tengo de hacer oración a Dios en toda mi vida, sino al diablo”.<sup>91</sup> Andrés de Vílchez, albartero de Mengíbar (Jaén), cansado de recurrir a los seres celestiales, hizo en el año 1575 una llamada desesperada al dueño del inframundo: “ya he dicho a Dios más de doscientas veces que me ayude y no quiere, ayúdeme el diablo”.<sup>92</sup> En el mismo año fue procesado el zurrador Juan Giralt, vecino de la villa de Arenes (Girona), por decir entre otras blasfemias: “ayudarme diablos que a

---

<sup>88</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 48 (1800). Desconocemos la pena aplicada por la Inquisición a este reo.

<sup>89</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fols. 256v-257r. (1575). Este reo fue votado a salir al auto de fe con mordaza, a abjurar de levi, a recibir doscientos azotes y oír misa todos los sábados durante tres años. No se le dio pena de galeras por ser pobre e inútil y sufrir una enfermedad que le impedía para ello.

<sup>90</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 89r. (1631). Este reo, aunque reconoció en su proceso inquisitorial que había blasfemado en alguna ocasión llevado de la ira, fue absuelto debido a que probó que los testigos que le denunciaron eran sus enemigos. Además demostró que era “hombre de bien, de buena vida, opinión y fama, cristiano viejo y descendiente de padres honrados”.

<sup>91</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 233v. (1613-1614). Este reo salió al auto público de fe con insignias de blasfemo, abjuró de levi y fue desterrado de la villa de Sariñena y la ciudad de Zaragoza en un perímetro de cinco leguas.

<sup>92</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 8v (1575). Este reo fue condenado a oír una misa, ser reprendido en la sala del tribunal, portando una mordaza y rezar cinco credos.

aquel que no es vuestro ayudáis y a mí que lo soy no queréis; y otro de ellos dice que le oyó decir que le ayudase el diablo a ganar pues Dios no podía”.<sup>93</sup>

### ***Afrentas de los jugadores a Dios: actos de violencia contra los símbolos religiosos***

Este tipo de expresiones revelan que la relación de los jugadores con lo sagrado era compleja y difería notablemente del respeto exigido por la Iglesia tridentina. De hecho, hemos podido documentar actos de abierta hostilidad contra imágenes o figuras religiosas cuando el resultado obtenido en una partida de naipes o de dados no era el deseado. El religioso de la Compañía de Jesús Pedro de Guzmán, en su obra *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad* (1614), en la que trataba de convencer a sus lectores de los beneficios que traía el trabajo para el hombre, al mismo tiempo que alertaba de los peligros que ocasionaba estar ocioso, documenta alguno de estos actos violentos contra símbolos religiosos. Relata el caso de un tahúr que “furioso dio de cuchilladas a un Cristo, y a unas imágenes de nuestra Señora, y otros santos, de cuyas heridas, como si fueran dadas en cuerpos vivos, manó mucha sangre”<sup>94</sup>. Aunque estos sucesos están escritos con una finalidad moralizante, revelan una realidad que también documentamos a través de los procesos inquisitoriales.

En el año 1596 Nofre Pons, vecino de Mallorca, renegó de Dios y blasfemó por su cabeza, y además “había sacado los ojos a una imagen de Santa Lucía porque no le ayudaba (...) y había dado de palos a unas imágenes de santos”.<sup>95</sup> El cabo de escuadra del regimiento de Soria Juan de Morales, originario de Écija (Sevilla), fue procesado en 1750 porque “habiendo dos veces perdido se levantó furioso contra la imagen de Cristo diciendo que era un vinagre y alcahuete de ladrones que se ensuciaba en él y sacó de la faltriquera una bala y se la tiró a la imagen”.<sup>96</sup> De un modo similar procedió en el año 1785 Juan Pedro de la Poza, presidiario en Ceuta, debido a que había perdido “algunos cuartos” jugando

---

<sup>93</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 197v. (1575). Este reo fue condenado a oír una misa en forma de penitente en la sala de la audiencia del secreto, a abjurar de levi y pagar cien libras por ser hombre rico.

<sup>94</sup> Pedro de Guzmán, *Bienes del honesto trabajo...*, p. 382.

<sup>95</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 860, fols. 213-219 (1596). Este reo fue sometido a penitencia pública en su parroquia con insignias de blasfemo, abjuró de levi y fue traído a la vergüenza.

<sup>96</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 374 (1750). Desconocemos la pena aplicada por la Inquisición.

al cañete. Poza fijó la vista en un crucifijo que había en la pared del calabozo “levantó la voz, diciendo mientras este indigno y puñetero Cristo este aquí, no puedo yo ganar y agarrándole le hizo pedazos y lo echo al suelo y pisoteó”.<sup>97</sup>

La violencia hacia los símbolos religiosos también podía ser de carácter verbal. Algunos tahúres, cuando habían tenido una mala mano en el juego, se dirigían hacia imágenes o estampas colocadas en los recintos donde jugaban e insultaban de forma severa a los seres divinos que habían influido negativamente en el resultado de las partidas. El soldado Juan Díaz, natural de Santillana (obispado de Burgos) y establecido en el castillo de Perpiñán, debido a su mala suerte en los dados allá por el año 1583, se dirigió hacia un pilar en el que estaba colocada una figura de la Virgen María, la miró fijamente y dijo: “esta bujarrona, no gano yo ningún día, por una vez que la ofende, me da el pago la bujarrona y que aquella señora era condenación para él”.<sup>98</sup> El noble granadino Don Rodrigo de Herran era un blasfemo reincidente, que ya había sido condenado en 1623 por sus injurias a la divinidad en el juego. En el año 1625 se le volvió a abrir proceso porque profirió estos improperios: “perro puto Dios allá donde estés (mirando al cielo) los diablos lleven el alma de quien me bautizó y otras cosas semejantes”.<sup>99</sup>

Este tipo de actos también fueron presenciados por el misionero jesuita Pedro de Calatayud, buen conocedor de los pecados de los españoles en el siglo XVIII, que contaba:

tuve soldado a mis pies, que despechado por lo que perdió en el juego, salió al campo a desafiar al mismo Dios; y otro que aburrido de su mala fortuna, y ciego de la cólera, cogiendo un canto, lo tiró a una imagen de María Santísima.<sup>100</sup>

Estas blasfemias y los actos irreverentes que las acompañaban reflejan la familiaridad con la cual los sujetos vivían su relación con Dios, la Virgen y los santos en la Edad Moderna. En una sociedad en la que la religión estaba muy presente, y en la que la mayoría de

---

<sup>97</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 155 (1785). Desconocemos la pena que aplicó el Tribunal de la Inquisición de Sevilla.

<sup>98</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 406r.-v. (1583). Este reo fue votado a abjurar de levi, oír una misa en forma de penitente en la sala del secreto, a recibir cien azotes y condenado a cinco años de destierro.

<sup>99</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1952, expediente 4g, c. 22 (1625). La Inquisición de Granada le condenó a pagar 200 ducados, le expulsó del Reino y le advirtió que si volvía a jugar, tendría que pagar otros 200 ducados.

<sup>100</sup> Pedro de Calatayud, *Tratado y doctrinas prácticas...*, fol. 153.



individuos creían que sus vidas estaban regidas por la voluntad de Dios, resultaba lógico que las personas desarrollasen sentimientos de odio o de hostilidad contra unos seres sobrenaturales que les causaban algún mal o no les habían favorecido.<sup>101</sup> El caso de Francisco Ferrer, vecino de la ciudad de Manresa (Barcelona), que fue acusado en 1590 por cometer un acto irreverente (debido a que estaba enfadado por perder su dinero en el juego) expresa perfectamente esta forma de vivir la relación con lo sagrado. Dicen los dos testigos del proceso que “estando con mucha gente en el juego que vulgarmente dicen del verdugo pasó por allí dos o tres veces el santísimo sacramento que llevaban otros enfermos y arrodillándose todos (...) Francisco Ferrer que entienden los testigos había perdido sus dineros no lo quiso hacer ni arrodillarse antes dijo pase el diablo con cólera y desprecio”.<sup>102</sup>

### ***Superstición y prácticas mágicas en el juego***

Esta serie de comportamientos quizás debamos interpretarlos como una forma supersticiosa de vivir la religión. Según Santo Tomás de Aquino, la superstición era una religión desmesurada, hipertrofiada o monstruosa, solo atenta a nimiedades y que no se atiene a las reglas dictadas por la Iglesia<sup>103</sup>. Una definición que podemos aplicar a las actuaciones que hemos recogido de los jugadores<sup>104</sup>. Además los moralistas de la época documentaron toda una serie de prácticas que tienen lugar durante el juego que podemos calificar de supersticiosas. Estas son las que conocía personalmente Francisco de Luque Fajardo:

Oíd algunos ejemplos. Superstición y agüero es entre tahúres caerse el dinero en el suelo, aunque sea muy acaso y ni más ni menos; si están las cruces de

---

<sup>101</sup> Para entender esto podemos recurrir a la definición de religión del antropólogo estadounidense Clifford Geertz: “es una estructura de símbolos vehementes, que tienen la virtud de generar en los individuos motivaciones (tendencias persistentes, inclinaciones crónicas a cumplir con cierto tipo de actos, a experimentar ciertas sensaciones en cierto tipo de situaciones, etc.), y de promover determinadas disposiciones (capacidades, propensiones, costumbres, inclinaciones, etc.)”. Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas...*, p. 87 y ss.

<sup>102</sup> AHN, *Inquisición*, libro 731, fol. 47v. (1588). Los inquisidores votaron que este reo abjurase de levi y oiga una misa en la sala del secreto.

<sup>103</sup> Santo Tomás de Aquino (Orden de Santo Domingo), *Suma de Teología IV, Parte II-II (b)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, cuestión 92, artículo 1, ad. 3, p. 121.

<sup>104</sup> Alain Cabantous y Javier Villa-Flores en sus historias de la blasfemia también resaltan el carácter supersticioso de los jugadores. Véase: Alain Cabantous, *Blasphemy...*, p. 41; Javier Villa-Flores, *Dangerous...*, p. 77 y ss.

la moneda hacia abajo; si entró buena o mala la luna, el día o la semana; si acaso comenzaron el lunes perdiendo, teniéndole por más aciago que si fuese martes, abominando notablemente los sucesos de este día; y si, cuando traen velas, vuelven el arpón o punta de las despabiladeras hacia alguno de ellos, temiendo más este tiro que si fuera una jara o saeta: teniendo por azar cuando el que les mira el juego pone la mano en la mejilla; o si hay quién diga en la rueda: “Señor fulano, de ganancia va vuesa merced”, o “Pésame que vaya de pérdida”.<sup>105</sup>

La investigadora cordobesa Rocío Alamillos, especialista en las prácticas mágicas de la época moderna, ha documentado en su tesis doctoral que algunos jugadores recurrían al uso de hechiceras para atraer la buena fortuna. Una tal Rosa del Castillo, vecina de Cádiz, a quien el tribunal sevillano le abrió sumaria en 1778, recomendó a Cristóbal Vega que para conseguir suerte en el juego pusiese una piedra imán debajo del ara consagrada y mandase decir nueve misas, tras lo cual ya podría usarla. A otro tahúr le aconsejó que usase el dedo de un muerto.<sup>106</sup> Ciertamente este tipo de actos, como defiende el antropólogo vasco Julio Caro Baroja, eran bastantes frecuentes y estaban condicionados por “el interés personal, la debilidad mental, la ignorancia, la ilegitimidad”; y a menudo como destaca este autor se traducían en un uso más o menos abusivo “de los sacramentos de la Iglesia, del culto a los santos, de la noción de que estos pueden servir como mediadores y de que ciertas palabras, actos y sustancias de que hace uso el cristiano en general se pueden utilizar de modo privado y autónomo”.<sup>107</sup> Las injurias dirigidas de forma deliberada contra santos y vírgenes deben situarse dentro de este uso supersticioso de la religión descrito por Baroja, y deben entenderse como una forma cercana y propia de experimentar la relación con lo sagrado, y que por tanto, difería de la fórmula deseada por la Iglesia.

---

<sup>105</sup> Francisco de Luque Fajardo, *Fiel desengaño...*, pp. 238-239. Este tipo de prácticas también fueron recogidas por Pedro de Covarrubias en su *Remedio de jugadores*: “Otros riñen cuando les hablan, mudan los dados y los naipes, diciendo que han de ganar con unos más que con otros siendo diferentes, quitanse la capa y la espada diciendo que aquellos les hace perder, mudan el tablero, vuelven la silla al revés, besan los naipes porque les sean propicios, si pierden alzando con la mano derecha alzan con la izquierda, no quieren mirar sus cartas hasta que los otros hayan visto las suyas, si echan azares en las primeras suertes creen en las postreras, tienen cierta la ganancia, si al principio echan las mejores esperan de buen comienzo alegre fin”. Pedro de Covarrubias (Orden de Santo Domingo), *Remedio de jugadores*, Salamanca, por Juan de Junta Florentino, 1543, fol. 50 v.

<sup>106</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 127. Citado en: Rocío Alamillos Álvarez, *Hechicería y brujería en Andalucía...*, p. 291.

<sup>107</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Taurus, Madrid, 1981, p.163.

El historiador Javier Villa-Flores, autor de una historia social de la blasfemia en México, ha documentado que los jugadores usaban objetos sagrados para buscar la buena fortuna. El mexicano José de Mesa, alias el Semita, jugó junto con un rosario sobre su cuello en 1670. Otros jugadores portaban medallas de oro y crucifijos, los cuales, en casos extremos, podían golpear. Así lo hicieron Juan de Baeza en la ciudad de México en 1545 o Diego Moreno en Guachinango en 1569.<sup>108</sup> Estas prácticas también se documentan en España. Manuel Bravo, soldado en la Compañía de San Pedro Guelbes del Regimiento de León que estaba recluido en la Cárcel de Ceuta, fue juzgado en el siglo XVIII por la utilización de una hostia consagrada para buscar la suerte en el juego. Manuel Morales, uno de los testigos del proceso, declaró ante el Tribunal de la Inquisición de Sevilla que Manuel Bravo, por recomendación del también soldado Félix Benito: “se fue al convento de San Francisco y comulgó; y sacándose la sagrada forma, la metió entre dos ochavos segovianos<sup>109</sup> (...) lo envolvió en un papel (...) y que se lo ataba a una rodilla con lo que iba bien en el juego”.<sup>110</sup> El soldado Bartolomé Muñoz, originario de Osuna (Sevilla), fue procesado en el año 1750 por los improperios que dirigía a los seres celestiales en sus apuestas fallidas al juego del cacho. Según consta en su causa, solía portar estampas y medallas en sus partidas, que guardaba en el fondo de su sombrero. Cuando este no tenía fortuna, las sacaba, las tiraba al suelo y las pisoteaba.<sup>111</sup>

A la luz de todas estas supersticiones documentadas en el juego, la blasfemia se sumaba a la serie de tácticas utilizadas por los jugadores para no rendirse al poder de Dios o para doblegar la voluntad divina a sus propios intereses.<sup>112</sup> Deben entenderse como un

---

<sup>108</sup> Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 88-90.

<sup>109</sup> Según el Diccionario de Autoridades (1737) un ochavo es “moneda de Castilla hecha de cobre, con un Castillo en la cara, y un León en el reverso. Vale dos maravedíes, o la mitad de un cuarto. Llamóse así por ser la octava parte de una moneda antigua que valía cuatro cuartos”. Consultado en: <http://ntlle.rae.es>. Según Juan Antonio de Taboada el ochavo segoviano se encuadra entre las monedas de cobre que tienen un valor de dos maravedíes, y recibe dicho nombre por ser fabricado en la ciudad de Segovia. Juan Antonio Taboada y Ulloa, *Antorcha arithmetica práctica provechosa para tratantes, y mercaderes. Instruye a los principiantes con reglas del arte menor, y muchas breves para reducir las monedas de Castillas unas en otras*, Madrid, por Manuel Martínez, 1731, fol. 283.

<sup>110</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 335 (siglo XVIII). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

<sup>111</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 131 (1750). Desconocemos la pena que le aplicó la Inquisición de Sevilla a este reo.

<sup>112</sup> Sobre el comportamiento táctico de los sujetos en la vida cotidiana es imprescindible la consulta de la obra de Michel de Certeau. Este historiador y antropólogo francés destaca que las personas para resistirse a las imposiciones de carácter estratégico ideadas por las élites, llevaron a cabo toda una serie de acciones calculadas por la ausencia de una posición sólida (tácticas), que servían para redefinir el tejido de la estrategia. Aunque la Iglesia difundió el mensaje de la “providencia divina”, según el cual la vida de los sujetos estaba supervisada, intervenida y controlada; estos desarrollaron sus propias tácticas (en este caso,

artefacto más, que se suma a hostias, medallas de oro, crucifijos. Las injurias a la divinidad eran, como dice Javier Villa-Flores, una herramienta cultural más a disposición de los jugadores para resistirse al poder de Dios, un recurso de autoprotección contra este.<sup>113</sup>

### ***A modo de conclusión***

El estilo de las blasfemias estuvo, en buena medida, determinado por los espacios transitados por los sujetos. En el ámbito rural predominaron los improperios más simples, fruto del modo de vida sencillo y familiar que imperaba en el campo. En cambio, en el medio urbano, abierto a mayores influencias culturales, las invectivas contra los seres sagrados adoptaban formas más complejas y desvergonzadas. Esto fue más evidente en aquellos individuos con un modo de vida itinerante, como vagabundos o soldados, ya que entraban en contacto con mayor número de personas. En cambio, aquellos que vivían en el barrio y que estaban más expuestos al control de sus vecinos o de las autoridades, solían ser más circunspectos en su modo de hablar.

Los usos de la blasfemia en todos estos espacios se adaptaron a las circunstancias de cada uno de ellos. Los campesinos emplearon los improperios a los seres sagrados en el contexto de sus pequeños problemas cotidianos como una simple expresión de ira. Aunque otros habitantes del medio rural recurrieron a las blasfemias para imprecicar a unos intercesores celestes que no traían las tan deseadas lluvias. Los juramentos de los habitantes del medio urbano también solían surgir en el contexto de sus pequeñas preocupaciones cotidianas, aunque tenían un tono más obsceno, por la mayor apertura cultural de las ciudades. Las expresiones más irrespetuosas nacían de la boca de los sujetos de vida itinerante, como soldados o vagabundos. Estos individuos de vida errática redoblaron el tono ofensivo de sus blasfemias generalmente para mostrarse especialmente amenazantes sobre otras personas. Las duras condiciones de vida que experimentaron y su desarraigo social explican el desarrollo de un lenguaje de supervivencia que les ayudaba a imponerse sobre los demás.

---

la blasfemia y otras prácticas supersticiosas) para resistirse al destino que teóricamente había ideado Dios. Véase: Michel de Certeau, *La invención...*

<sup>113</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 77-103.

En último lugar, hemos revelado que las blasfemias eran el lenguaje común de los tahúres que acostumbraban a visitar casas de juego y tablajes, hasta tal punto que fue considerado una muestra evidente de la familiaridad y la intimidad existente entre los jugadores. Estos usaron este recurso lingüístico con diversos propósitos, entre ellos una intencionalidad “mágica”. Algunos trataron de cambiar la suerte de una partida de naipes o de dados a través de duros insultos contra Dios, la Virgen o los santos, así como en ocasiones acompañados de otras prácticas supersticiosas, como portar símbolos sagrados (medallas religiosas, estampas con imágenes de santos, hostias consagradas, etc.).

## 11.- LA BLASFEMIA COMO UN ACTO DE INSUBORDINACIÓN

La sociedad de época moderna estaba conformada por la religión católica, todo estaba invadido por esta. Los sacerdotes estaban presentes en los momentos más importantes de una persona (bautismo, matrimonio y en la extremaunción). Estos ejercían su ministerio no solo en sus parroquias, sino también en diversas instituciones como cárceles, escenarios variados como fiestas o celebraciones y en todo tipo de lugares, como por ejemplo los barcos. La devoción a las figuras sagradas estaba presente a través de imágenes y símbolos situados en cruces de caminos, calles, pequeñas estampas y en las propias iglesias. La religiosidad bullía en instituciones, fiestas, celebraciones, lugares, etc. El calendario se organizaba en torno a las festividades religiosas. La autoridad del monarca emanaba de Dios y las clases privilegiadas sustentaban en buena medida su poder en la religión. Teniendo en cuenta que la sociedad española de los siglos XVI, XVII y XVIII estaba fuertemente ordenada en torno a la religión, blasfemar el nombre de Dios, injuriar a la Virgen María, hacer comentarios irreverentes sobre los santos o ridiculizar los ritos cristianos era la mejor forma de rebelarse contra instituciones, autoridades, la propia sociedad o el mismo Dios.<sup>1</sup>

En este capítulo vamos a analizar cómo tres grupos concretos que estaban sujetos a fuertes condiciones de opresión y dominación (presos, esclavos y moriscos) utilizaron el lenguaje blasfemo como un acto de insubordinación. Sus reniegos, maldiciones, juramentos, votos, irreverencias, injurias y actos sacrílegos contra figuras divinas, dogmas católicos y símbolos cristianos fueron utilizados para rebelarse contra las injusticias llevadas a cabo por los poderosos o contra un Dios que no les asistía en sus desafortunadas vidas. Se blasfemaba para resistirse a las severas condiciones que imponían instituciones como cárceles; se injuriaba a Dios para oponerse al trato vejatorio proporcionado por corregidores, alguaciles, carceleros, sacerdotes o cualquier otra autoridad; se manifestaba el rechazo a símbolos cristianos o a las normas de comportamiento exigidas en espacios sagrados o en celebraciones religiosas para declarar que no se ajustaban a las reglas que debían respetarse en la sociedad y se insultaba a Dios porque se le consideraba el máximo responsable de la situación sufrida y era el último contra quien rebelarse en situaciones

---

<sup>1</sup> Esos usos de la blasfemia también han sido documentados en el estudio de F. Loetz sobre las injurias a lo sagrado en Zurich durante la época moderna. Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 134-135.

extremas. Las blasfemias y actos irreverentes que estudiamos en este capítulo revelan que la población de época moderna transgredió y subvirtió los discursos religiosos impuestos. No los aceptaron pasivamente e incluso los utilizaron en su propio beneficio para utilidades totalmente diferentes a las ideadas por la Iglesia católica. Como ha señalado Chartier, los modelos de comportamiento impuestos “dejan necesariamente un lugar, en el momento en que son recibidos, al distanciamiento, al desvío, a la reinterpretación”.<sup>2</sup>

Los actos de insubordinación que analizaremos en este texto denotan que el lenguaje blasfemo no fue en muchas ocasiones una manifestación irracional surgida en momentos puntuales de cólera o rabia, como tradicionalmente se ha dicho. Estas expresiones muestran una negación premeditada del orden dogmático que regula la sociedad de época moderna. Se trataba de acciones calculadas y pensadas con las que se buscaba obtener un determinado beneficio. Evidentemente las personas que cometían estos actos tenían que adaptarse y amoldarse a las reglas impuestas por las instituciones que dominaban el poder. En la mayoría de las ocasiones tenían que esconder cuáles eran sus verdaderas intenciones porque carecían de una ideología y del poder necesario como para obtener unos beneficios duraderos. Las blasfemias que vamos a estudiar son las “armas” de que disponía el débil para conseguir “éxitos puntuales”. Estas no permitían obtener una victoria o un triunfo rotundo, pero al menos favorecían a los sometidos debido a que conseguían una interrupción momentánea del orden de dominación. Eran “prácticas de último recurso”, utilizadas ante la desigual distribución de fuerzas, para resistirse a la dominación. Revelan la inteligencia, la astucia, el grado de inventiva, la movilidad táctica de los sujetos sobre la base de las normas impuestas.<sup>3</sup>

## **a) Blasfemias en la cárcel<sup>4</sup>**

Para comprender adecuadamente porqué y con qué intenciones se hacía uso del lenguaje blasfemo en las cárceles del Antiguo Régimen, creemos necesario analizar brevemente

---

<sup>2</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación...*, p. 38.

<sup>3</sup> Sobre el uso táctico “de lo impuesto” por parte de los más débiles, véase el excelente prefacio elaborado por Luce Giard, a la obra de Certeau; así como la definición del “concepto de táctica” desarrollada por el célebre pensador francés. Véase: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 42 y ss.

<sup>4</sup> Algunos de los casos trabajados en esta sección de la tesis, ya fueron objeto de estudio en las siguientes comunicaciones: Iván Jurado Revaliente, “Descifrando el lenguaje blasfemo. Formas cotidianas de resistencia en el siglo XVIII”, en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015,

cuáles eran las características de estas instituciones en la Edad Moderna. A diferencia de las prisiones actuales caracterizadas por el aislamiento de los internos, estos recintos en el pasado gozaban de un fluido contacto con el exterior. Durante todo el día era común un ir y venir de amigos y familiares, tal como nos ha contado Cristóbal de Chaves en relación a la Cárcel Real de Sevilla en 1585:

Las puertas nunca están cerradas de día ni de noche hasta las diez que se recogen los presos y el alcaide toma las llaves; y todo el día y noche, como hormiguero y procesión, entran y salen hombres y mujeres con comida y camas, y hablan con los presos sin preguntarles a qué entran, ni detenerles.<sup>5</sup>

Los presidios no se concebían como una institución reformadora, destinada a retener a los presos durante un largo período de tiempo con el objeto de conseguir su rehabilitación. El paso por la cárcel era transitorio, normalmente se ajustaba a la etapa durante la cual se celebraba el juicio. Posteriormente los castigos pecuniarios y físicos, el destierro o el envío a galeras servían como pena. Por otra parte, la mayoría de las personas recluidas en las cárceles se encontraban allí porque debían satisfacer una deuda pendiente y era común que recibieran presiones de las autoridades de las prisiones a través de diferentes tipos de vejaciones para que la restituyeran.<sup>6</sup>

En estas instituciones, al igual que en otras de la monarquía, se va a generalizar la venta de oficios, práctica que va a deteriorar notablemente las condiciones de las cárceles. Esto favoreció la realización de todo tipo de corruptelas sobre los presos. Los oficiales de las prisiones debido a la inversión realizada con la compra de sus puestos, buscaban maximizar sus beneficios explotando a los reclusos. El paso por la cárcel era sumamente caro. Se debía pagar por cada día de permanencia, la taberna interna tenía precios abusivos y además se alquilaban las camas. A esto debemos sumar que el carcelero, en muchas ocasiones, trataba de prohibir la entrada de comida y vino del exterior, para

---

pp. 1981-1991; Iván Jurado Revaliente, “La palabra como práctica de resistencia en la vida cotidiana (siglo XVIII)”, en Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, vol. II, 2018, pp. 1113-1126.

<sup>5</sup> Cristóbal de Chaves, “Relación de la cárcel de Sevilla (1585)”, en *Noticia de un precioso códice de la Biblioteca Colombina: algunos datos nuevos para ilustrar el Quijote: varios rasgos ya inéditos de Cervantes, Cetina, Salcedo, Chaves y el Bachiller Enragos*, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1864, pp. 51-64 (p. 52).

<sup>6</sup> José Luis de las Heras, “El sistema carcelario de los Austrias en la Corona de Castilla”, *Studia historica. Historia Moderna*, vol. VI, 1988, pp. 523-559 (pp. 523-525).



maximizar las ventas. Además se acomodaba a los reos en las mejores o las peores estancias, en función del soborno recibido.<sup>7</sup> Las siguientes palabras de Pablos, el pícaro de la conocida novela de Quevedo, son bastantes significativas, al respecto:

Echáronnos, en entrando, a cada uno dos pares de grillos, y sumiéronnos en un calabozo. Yo que me vi ir allá, aprovechéme del dinero que traía conmigo y, sacando un doblón, díjele al carcelero: -Señor, oígame V.M. en secreto”. Y para que lo hiciese, dile escudo como cara. En viéndolos, me apartó. – “Suplicó a V.M.” –le dije- “que se duela de un hombre de bien”. Busquéle las manos, y como sus palmas estaban hechas a llevar semejantes dátiles, cerró con los dichos veinte y seis, diciendo: -“Yo averiguaré la enfermedad y, si no es urgente, bajaré al cepo”. Yo conocí la deshecha y respondíle humilde. Dejóme fuera, y a los amigos descolgáronlos abajo.<sup>8</sup>

Las instalaciones carcelarias presentaban unas condiciones deficientes. En primer lugar, la carencia de espacio era común, y con frecuencia hasta dos o tres presos tenían que dormir en la misma cama. El predicador jesuita Juan de Santibáñez relata que el hacinamiento que sufría la cárcel de Sevilla a inicios del siglo XVII facilitaba la comisión de delitos en su interior:

Se juntaban en ella de ordinario de 700 a 800 presos, y en temporadas de achaque, hasta 1000, los más por delitos. Lugar estrecho, hambre, hierro y sujeción tan penosa como tan lejos de enmendarse, que como frenéticos y con la experiencia de los castigos se osaran para cometer mayores delitos.<sup>9</sup>

Las condiciones higiénicas y sanitarias estaban acordes a las características ya comentadas de las instalaciones. Era un lugar insalubre, donde eran comunes las epidemias. Estas palabras del jesuita Pedro de León, que ejerció como visitador y confesor a finales del siglo XVI y principios del XVII en la Cárcel de Sevilla, son muy significativas. Este destacó las dificultades que se encontraban todos aquellos que trabajaban allí: “y cuanto a lo primero, dejo aparte el que a todos puede causar dificultad:

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 538-540.

<sup>8</sup> Francisco de Quevedo, *La vida del buscón...*, p. 169.

<sup>9</sup> Biblioteca Hospital Real, Universidad de Granada. Juan de Santibáñez, “Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús”, parte 2ª 1.2, c. 10, nº.1. Citado en: Pedro Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Editorial Católica, Madrid, 1974, p. 129.

que el temor de entrar y tratar en las cárceles hediondos y oscuros calabozos”. Además se lamentaba de las condiciones higiénicas de los encarcelados: “el asco de tratar con hombres desarrapados y piojosos, de quien no hay que esperar sino que se los peguen los piojos, la cochambre y hediondez”.<sup>10</sup>

A las condiciones físicas, debemos sumar el ambiente de delincuencia presente en las cárceles. Pedro de León advertía de que “una de las perniciosas era las continuas y ordinarias pendencias que allí dentro tenían y tienen unos con otros, hiriéndose y maltratándose algunas veces”. Refirió que en una ocasión requisó “muy grande cantidad de espadas, terciados, dagas y puñales, que tenían los presos escondidos”, pero a pesar de ello, a las pocas horas, ya se estaba produciendo una pelea en el patio de la prisión con espadas.<sup>11</sup> El estado de este escenario, tal como describió Juan de Santibáñez, era bastante complejo:

Ambiente de juramentos, engaños, blasfemias, los pies en los grillos y las manos tan sueltas, que son ordinarios los juegos, los latrocinios, las pendencias, las heridas y muertes.<sup>12</sup>

En este contexto que hemos descrito, el lenguaje blasfemo fue moneda corriente. En primer lugar, porque los galeotes recurrían con asiduidad a este modo de hablar para exhibir su bravura y mostrarse amenazantes en sus múltiples pendencias. También era jerga habitual en las partidas de naipes, bastantes frecuentes en la cárcel. En definitiva, en general el lenguaje blasfemo formaba parte del habla de los reclusos. De hecho, el corregidor de Granada Don Iñigo de Córdoba y Mendoza emitió un bando el 13 de noviembre de 1635 para castigar la excesiva presencia de la blasfemia en la Cárcel Real de Granada. En este mandato se establecieron duras penas, especialmente para los reincidentes, porque “ha visto y experimentado, que la mala costumbre de jurar en la dicha cárcel ha pasado tan adelante, que más parece desacato público contra el Divino Culto, que lenguaje cristiano, y que lo peor es, que se aumente el daño; porque los presos que de nuevo entran, siguen las costumbres que hallan, aunque no las hayan tenido”. Para garantizar que su medida se cumplía nombró al limosnero de los pobres de dicha cárcel como “juez superintendente” con jurisdicción para castigar a los blasfemos; y además

---

<sup>10</sup> Pedro de León, *Grandeza y miseria en Andalucía...*, p. 245.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>12</sup> Juan de Santibáñez, *Historia de la provincia...* Citado en: Pedro Herrera Puga, *Sociedad...*, p. 129.

mandó colocar este bando en las partes públicas de la prisión y ordenó que fuesen informados oficiales y reclusos de su obligado cumplimiento.<sup>13</sup>

En esta sección nos proponemos poner de manifiesto el uso singular que se hizo de las injurias contra las figuras divinas y los símbolos cristianos. Los presos se valieron de reniegos, votos, juramentos y maldiciones para denunciar las condiciones sufridas en las cárceles, reflejar su desacuerdo con estas e incluso para tratar de salir de su encierro. Las palabras injuriosas y sacrílegas contra lo sagrado fueron empleadas de forma hábil, con astucia, de un modo táctico. Los reclusos conocían la importancia que jugaba la religión católica en la cultura hispana y que esta determinaba la concepción del más allá, el orden temporal, la estructura social y familiar, la moral y la vida diaria. Sabían perfectamente que la transgresión y la subversión del discurso religioso oficial ofendía a las instituciones, a las autoridades, a otros presos y al mismo Dios. Por ello, el lenguaje blasfemo fue empleado de forma consciente y calculada para expresar desobediencia al régimen impuesto en la cárcel.

Hemos detectado diferentes usos tácticos del lenguaje blasfemo: expresión de disconformidad con las severas condiciones de las instituciones penitenciarias, rebelión contra el trato vejatorio proporcionado por las autoridades, coacción a los oficiales de las cárceles para reclamar un mejor trato, modo de eludir la prisión y ser trasladados a la Inquisición e incluso como un medio de protesta contra Dios por el desafortunado destino sufrido.

### ***Blasfemias para expresar la desesperación***

Las críticas hacia el injusto trato recibido en las instituciones penitenciarias se expresaron por medio de palabras irreverentes contra el dogma católico, contra los oficios divinos celebrados en las galeras o contra las oraciones que solían rezarse a diario en las prisiones junto a todos los galeotes. Debemos recordar que la sociedad estaba fuertemente

---

<sup>13</sup> Este bando estableció el pago de ocho maravedíes por cada blasfemia; y si no se satisfacía la deuda, el delincuente era colocado en la ballesta durante dos horas. Si una persona juraba de forma pertinaz y con voluntad expresa, se le doblaba la pena hasta el tercer juramento; y si continuaba, estaba “en cadena tantos días como juramentos echare”. Don Iñigo de Córdoba y Mendoza, caballero de la Orden de Alcántara..., s.l., s.n., s.d. fecha de 1635. *Biblioteca Universitaria de Granada*, B-37-23 (58). Publicado en: Michèle Guillemont, *Recherches sur la violence verbale en Espagne...*, vol. II, pp. 11-12

impregnada por la religión y que los reos eran perfectamente conscientes de que una ofensa contra el sistema católico de creencias conseguía llamar suficientemente la atención; y por tanto, era un excelente medio para expresar cualquier tipo de queja abiertamente y conseguir que llegara a altas instancias. A continuación exponemos los casos de una serie de reos que exteriorizaron la discrepancia hacia su encarcelamiento mediante diversos dichos y actos blasfemos. El pastor leonés Andrés Martín, recluso en la cárcel de Estepa en el año 1590, manifestó su disconformidad de la siguiente manera: “que no había de rezar ninguna oración y que le quemasen como a puto si rezase Paternóster ni Ave María”.<sup>14</sup> El gitano Isidro García, preso en el año 1748 en la Cárcel Real de Córdoba y sentenciado a diez años de galeras por ladrón, no permitía a otros presos rezar el rosario y se negaba a arrodillarse cuando se alzaba la hostia en la misa. Sus actos obedecían, según su opinión, a los malos tratos que le daban. De hecho afirmó ante los ministros del Santo Oficio, en relación a las condiciones que presentaba la cárcel, “que más piedad había en Berbería”.<sup>15</sup> Una actitud similar presentaba el malagueño José Osorio y Tejada, presidiario en Ceuta, al que le abrió proceso la Inquisición de Sevilla en 1741 por manifestar que el rosario era una porquería y que era mejor no rezarlo, porque quienes lo hacían serían llevados por los diablos; mientras quienes no lo hacían recibían la ayuda de Dios.<sup>16</sup>

Otros reos presentaban su disconformidad negando los principios básicos de la religión católica. La mayoría de los casos que documentamos corresponden a presos que estaban sentenciados a largas condenas. Muchos asumirían que no tenían nada que perder, y sumado a la opresión que sufrían, esta situación daba lugar a que no tuvieran problema para expresar su desesperación con una serie de actos hiperofensivos contra el sistema católico de creencias con claro sabor a herejía.<sup>17</sup> José Meléndez, vecino de Constantina

---

<sup>14</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 33, fol. 1r. (1590). Este reo fue penitenciado a salir al auto de fe en forma de penitente con vela y mordaza.

<sup>15</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 26 (1748). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>16</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 376 (1741). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>17</sup> James C. Scott documenta que las condiciones extremas de opresión influían de forma importante en el comportamiento de los individuos. Es muy clarificador el ejemplo que toma de la novela *Adam Bede* del autor George Eliot. En una de las escenas la señora Poyser, arrendataria junto a su marido de unas tierras, expresó su rechazo hacia la opresión que sufría por el noble propietario. Todo se debió a que este les hacía continuas visitas, en las que los trataba de forma despectiva y les aumentaba las obligaciones a cumplir. En una ocasión, la línea de tolerancia de la señora Poyser hacia el comportamiento opresor del noble estalló y decidió expresar su disconformidad. Esta manifestó a su arrendador que no era “tonta” y que era consciente de las continuas humillaciones que sufría; pero que las soportaba simplemente porque este terrateniente poseía el poder. Además le hizo saber que realmente la mayoría de pequeños arrendatarios estaban en contra de la servidumbre que tenían que soportar. Para más detalles, consultar: James C. Scott, *Los dominados...* pp. 30-34.

(Sevilla) y recluso en la Cárcel Real de Sevilla, enunciaba su oposición al encarcelamiento en el año 1762 negando la existencia del infierno y del purgatorio, afirmando que los santos eran de madera y aseverando que Dios no bajaba a la hostia en la celebración de la misa. Además sus palabras transmitían su mala opinión acerca de los religiosos: “que los sacerdotes de noche estaban jugando y por la mañana iban a decir misa”.<sup>18</sup> A Pedro de Coca, preso en la Cárcel Real de Martos (Jaén), se le abrió proceso en el año 1803 por un motivo similar. El reo tenía por costumbre proferir horrendas blasfemias sobre Dios o la Virgen María, así como negar los misterios de la fe católica. Este decía que no creía en Dios, que no había infierno, porque si lo hubiera ya hubieran venido los demonios y se lo hubieran llevado. Además exponía su deseo de no oír misa con estas palabras: “carajo con la misa, me cago en el sacerdote y en la misa”. Por su actitud irreverente, fue colocado en un calabozo independiente para que otros presos no oyeran sus improperios y fue sacado a la vergüenza en bestia de albarda. Como no cambió su comportamiento, fue denunciado ante el Santo Oficio; pero ante este mostró gran arrepentimiento porque estuvo a punto de morir por unas fiebres que le dieron en las cárceles de la Inquisición.<sup>19</sup>

Las blasfemias y los actos irreverentes contra lo sagrado van a ser especialmente frecuentes entre los ajusticiados que estaban condenados a la horca, sobre todo en el momento de ser trasladados al patíbulo. Así lo atestigua el jesuita Pedro de León, que preparó espiritualmente a muchos hombres antes de recibir tan infortunada condena. El jesuita decía que a los valentones, a los que ayudaba a morir, había que quitarles “las maneras de hablar más de gentiles que de cristianos”.<sup>20</sup> Además refirió que estos hombres “cuando dicen cosas semejantes no aprehenden lo que es este paso peligroso, y piensan que el que han andado toda su vida por allá han de camino de la muerte”. Finalmente, se lamentaba de la dificultad de “reducir a semejantes hombres al modo compuesto, modesto, temeroso, penitente y lloroso” en ese instante concreto de sus vidas.<sup>21</sup> Otro problema que documentaba este religioso era la tendencia de estos reos a perpetrar actos de violencia contra imágenes sagradas. Cuenta el caso de un preso que amenazó con llevar a cabo el siguiente hecho el día que lo sacasen de su calabozo en dirección a la horca:

---

<sup>18</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 61 (1762). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>19</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 55 (1803). Desconocemos la condena que recibió este reo.

<sup>20</sup> En el *Diccionario de Autoridades* “valentón” es “El arrogante, ò que se jacta de guapo, ù valiente”. <http://web.frl.es/DA.html>

<sup>21</sup> Pedro de León, *Grandeza...*, p. 307.

“pues voto a Jesucristo que cuando me saquen por aquella puerta, con el Cristo en las manos, que le tengo de dar al cabrón de Buenrostro (que era el portero de aquella puerta), un cristazo que le rompa la cabeza. Al cual dijo un matante de los que estaban allí: ¡Un cristazo Francisco! Cuando vos alcéis la mano para darle, huirá el cuerpo y no le alcanzaréis sino cuando mucho el Inri. Pues ¡voto a Dios! que le tengo de dar con pies y manos hasta que no quede pedazo del Cristo”. Para evitar que este acto se produjera, relata el jesuita que hubo que quitar de allí ese día al Buenrostro.<sup>22</sup>

En las fuentes inquisitoriales también encontramos casos que documentan este tipo de comportamientos en los momentos previos a la aplicación de la pena de muerte. Francisco de la Obra, vecino de la villa de Alagón (Zaragoza), preso en el año 1572 en la cárcel de dicha población, blasfemaba continuamente el nombre de Dios. A pesar de las continuas reprensiones que recibía, cada vez se mostraba más irreverente: “ni creo en Dios ni soy cristiano ni me he confesado ni me quiero confesar sino que soy moro y quiero vivir como tal”. Cuando le reprocharon nuevamente y se le pidió que “no jurase ni renegase sino que se encomendase a Dios”, respondió “que no quería ser cristiano, ni encomendarse a Dios, que más valía el diablo que Dios”. Seguidamente le rogaron que se “encomendase a Nuestra Señora”, pero reaccionó con una grosería mayor: “que por vida de Dios, si allí la tuviese que le haría tal cosa, diciendo palabras que por ser tan torpes y feas no se declaran”. Según relatan los inquisidores, la actitud de este reo obedecía a que le habían transmitido que iba a ser ahorcado.<sup>23</sup>

### ***Blasfemias contra las figuras divinas***

Julio Caro Baroja, que ha analizado este tipo de prácticas también a través de las fuentes inquisitoriales, ha planteado que algunos sujetos podían desarrollar un estado de incredulidad total o parcial debido a distintas clases de frustraciones y desesperanzas sufridas en sus vidas. Estos quizás sean los casos de los presos que llegaban a negar la existencia de Dios porque consideraban que no estaban recibiendo “un trato cristiano”. En cualquier caso, es sumamente difícil aplicar este planteamiento de Baroja a las causas

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 305-306.

<sup>23</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 177v. (1572). La Inquisición condenó a este reo a salir con un capazo de paja al cuello y un freno en la boca, coraza y vela, a abjurar de levi, a ser azotado públicamente y a ser desterrado durante seis años.

inquisitoriales que hemos analizado, porque los reos, cuando mantenían sus audiencias con los inquisidores, se mostraban arrepentidos de sus actos y pedían al tribunal que actuase con misericordia. Incluso algunos reclusos admitían que su comportamiento se debía a los malos tratos que recibían en la cárcel. De todos modos, es patente que algunos galeotes sufrieron unos estados de desesperación que les condujeron a enunciar sus quejas por medio de un lenguaje sumamente ofensivo contra lo sagrado.

Algunos reclusos van a formular su descontento con las condiciones sufridas en la cárcel directamente a los personajes sagrados. La mentalidad supersticiosa instalada en gran parte de la sociedad de época moderna les llevaba a pensar que su destino estaba marcado por Dios. Por ello, cuando consideraban que estaban siendo tratados de forma injusta por el Señor; o que la virgen o los santos de los que eran devotos no estaban intercediendo por ellos, formulaban sus blasfemias e injurias directamente contra los seres celestiales.<sup>24</sup> Es el caso del francés Juan Seres que llegó a autodelatarse ante la Inquisición de Toledo en 1618. En la cárcel de la villa de Magán (Toledo) se encontraba colocado en un cepo con dos cadenas y además estaba recibiendo las burlas de sus compañeros, por lo que no dudó en pedirle cuentas a la Virgen María: “Virgen Santísima, madre de Dios, toda mi vida he sido devoto de vos, y ahora no me favorecéis, en mis necesidades, pues no sois virgen, ni valéis nada, ni hay Dios”.<sup>25</sup> Otros expresaron su decepción con las figuras sagradas haciendo mofa de estas. El cardador de Aragoncillo (Guadalajara) Francisco de Roa, preso en la cárcel de Barbastro (Huesca), se burló de una imagen de Cristo en el año 1603 tirándole de las barbas y echándole “un cubilete de vino en la cabeza del Cristo”, al mismo tiempo que decía “Dios no bebe vino, ahora lo beberá”. También mancilló una figura de María, se acercó con una corteza de melón que acababa de comerse, se la colocó sobre la boca y dijo “pues yo he comido, comed vos”.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> El antropólogo Manuel Delgado Ruiz señala que está perfectamente documentado que, en diversas culturas situadas a lo largo de todo el mundo, la relación de las personas con sus dioses se lleva a cabo de forma más bien distendida, de acuerdo a un notable grado de accesibilidad. Y también se ha comprobado que ese contacto puede expresarse por medio de desavenencias o reproches. Los *tsimishian* norteamericanos insultan y amenazan a sus deidades ante cualquier contrariedad. Los neozelandeses advierten a sus seres sagrados que los matarán y se los comerán cuando sufren un infortunio y no reciben asistencia. Y muchas más experiencias como estas pueden atestiguar en otras culturas a lo largo del mundo. Véase: Manuel Delgado Ruiz, “La antirreligiosidad popular...”, p. 500.

<sup>25</sup> AHN, *Inquisición*, libro 1149, fols. 12r.-13r. (1618). Desconocemos la sentencia aplicada en este caso.

<sup>26</sup> AHN, *Inquisición*, libro 990, fol. 205r. (1603). Este reo fue condenado a salir al auto público de fe con insignias de blasfemos, a abjurar de levi y a tres años de galeras a remo y sin sueldo.

El caso de José López, presidiario en Ceuta, refleja muy bien la mentalidad supersticiosa presente entre la población. Este reo fue juzgado en diciembre del año 1789 por la Inquisición de Sevilla por unos hechos que ocurrieron mientras estaba preso en octubre del mismo año en la Cárcel Real de Cádiz. Uno de los testigos del proceso y compañero del encausado contó que este le había dado una noche varios papeles para evitar que los descubrieran si registraban su calabozo. El declarante, por curiosidad, deslió estos papeles, y en uno de ellos, descubrió una hostia consagrada. Al cabo de una hora, José le reclamó nuevamente los papeles y este se los entregó. Además el testigo confesó que durante siete u ocho noches ha oído decir al reo “si tú eres el Dios verdadero como dicen, como consientes tantas maldades, falso embustero, que te he de pisotear”. Otro testigo del proceso declaró que tanto de noche como de día, le ha oído decir: “¿tú eres el Dios verdadero?, tú eres un indigno que me tiene engañado” y “¿tú eres el mesías?, tu ley es falsa y me tienes engañado y tú eres el Dios de mierda”. Posteriormente, el portero de la cárcel descubrió este papel y mandó que fuese quemado, porque posiblemente se trataba de algún tipo de hechicería.<sup>27</sup>

Otros galeotes, además de criticar a Dios por no asistirles en los duros momentos que afrontaban en la cárcel, se ofrecían a los diablos. La desesperación en la que vivían seguramente les conducía a llevar a cabo estas prácticas de carácter supersticioso. Lázaro de Fuentes, sastre de Alcalá la Real (Jaén), que estaba preso en la Cárcel Real de esta ciudad, fue procesado entre finales de 1638 e inicios de 1639 por decir que “no había Dios en los cielos” que le ayudará; y por ello, se ofreció a los seres del inframundo: “vengan los diablos y llévenme y sáquenme de esta cárcel, aunque me lleve sartenilla”.<sup>28</sup> Este proceder también fue seguido por el sevillano Francisco Gallardo, que estaba totalmente desmoralizado por su reclusión en la Cárcel Real de Tarazona (Zaragoza) y decidió ahorcarse en el año 1641, al mismo tiempo que invocaba a los demonios para que se lo llevaran: “reniego de Dios, diablos venid por mi alma, que yo os la mando”. Aunque amenazó a otros presos con una navaja para evitar que lo detuvieran, este no consiguió su objetivo y fue denunciado ante el Santo Oficio por su acto herético. En las audiencias que mantuvo con los inquisidores confesó que llevaba 18 meses encarcelado, a pesar de que

---

<sup>27</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 161 (1789). Desconocemos la sentencia dictada por los inquisidores en esta causa.

<sup>28</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 44, fol. 8r. (1638-1639). Este reo fue votado a salir a auto de fe, si lo hubiere, con insignias de blasfemo y a abjurar de levi. Además recibió como condena cien azotes y tres años de destierro.



era inocente, y que el pleito incoado por la justicia real (en el que se ordenaba su puesta en libertad) se había perdido o lo habían quemado. Esta supuesta inmerecida situación es la que motivó su deseo de dar su alma a los demonios.<sup>29</sup>

### ***El uso de la blasfemia para coaccionar a las autoridades de la cárcel***

Las blasfemias tuvieron multitud de usos y los grupos sociales más desamparados e indefensos supieron aprovechar el enorme poder de estas palabras. Las injurias a lo sagrado ofendían gravemente a Dios, y especialmente a cualquier temeroso creyente de los castigos divinos. La reiteración de horribles improperios contra los seres celestiales o los símbolos sagrados por parte de los presos escandalizaba a los oficiales de las prisiones e incluso a otros reclusos. Los carceleros tenían miedo a la extensión de este vicio entre el resto de internos. Los reos más astutos advirtieron que renegando, maldiciendo y ultrajando el nombre de Dios podían coaccionar a los guardianes de las prisiones y procurar obtener algunos beneficios.<sup>30</sup> Comprendieron que las palabras eran un “arma” sumamente poderosa para tratar de resistir la dominación de los más poderosos.

Podemos reseñar el caso de Carlos Domínguez, soldado desertor del Regimiento de Guardias Españolas, preso en la Cárcel Real de Granada en el año 1757. Según declara el alcaide en su proceso: “por varias travesuras que hacía en la prisión estando suelto fue necesario echarle una cadena y dos pares de grillos dentro de un calabozo”. Esta circunstancia provocó que blasfemase de Dios, se cagase en los Santos Evangelios y en los misterios de María Santísima, palabras que dijo para que “le quitasen las prisiones, le diesen libertad”, ya que de esta manera “daría palabra de no volver a blasfemar”. Carlos Domínguez conocía perfectamente que era intolerable el uso de este lenguaje y que ofendía a las piadosas orejas cristianas y al propio Dios; por este motivo, lo empleó para chantajear a sus carceleros y librarse de los grillos.<sup>31</sup> Otro caso similar es el del herrero Jerónimo de Fuentes, preso en Calatayud (Aragón), que trató de denunciar con sus

---

<sup>29</sup> AHN, *Inquisición*, libro 992, fol. 588 v. (1641) Este sujeto fue condenado a servir durante un periodo de cinco años en el presidio y castillo de Jaca.

<sup>30</sup> Peter Burke ha puesto de manifiesto la fuerza activa que posee la lengua dentro de una sociedad, como medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para tratar de resistir a tal control. Véase: Peter Burke, *Hablar y callar...*, pp. 38 y ss.

<sup>31</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3732, expediente 62 (1757). Desconocemos la sentencia que recibió este reo.

blasfemias los malos tratos que recibía, así como el hambre que tenía. Según consta en su sumaria este reo era “revoltoso en las cárceles” y le pusieron unos grillos como castigo. Este se rebeló contra estas condiciones manifestando dos o tres veces: “reniego de Dios, no creo en Dios y renegaré muchas veces sino me dan de comer”. Seguramente, debido a su pobreza, no le quedaba más remedio que buscar la caridad con esta agónica llamada.<sup>32</sup>

El caso más significativo es el de los galeotes Fernando Barba y Alonso Moreno, recluidos en la Cárcel Real de Linares (Jaén), que continuamente estaban probando los límites de tolerancia de sus carceleros para obtener algún tipo de beneficio. Fernando Barba se había significado en la cárcel por ser un pertinaz blasfemo, que se atrevía a decir “que no había Dios y que era mentira que lo hubiera, porque solo era dicha apariencia que nos ponían a todos los cristianos y que se cagaba en la Virgen Santísima, y que llevará el alma de los santos que rogaban por él”. Alonso Moreno entró a la cárcel pocos días después, pero rápidamente aprendió a injuriar a Dios, la Virgen María o a los santos del mismo modo que hacía Fernando Barba. De hecho, uno de los testigos del proceso de Alonso Moreno (Juan Ruiz) refirió que muchas mañanas tras darse los buenos días, ambos reos comenzaban a comportarse de forma irreverente. Fernando Barba preguntaba “¿Hay quién crea en Dios? Porque yo no creo”, a lo que Alonso respondía: “ni yo tampoco, no hay Dios y que era mentira lo hubiera”. En sus respectivos procesos, estos galeotes reconocieron que se sirvieron de este lenguaje sacrílego con el objetivo de denunciar su situación y para conseguir que les diesen de comer. Refiere Alonso Moreno que “Fernando Barba le decía dijeran esto porque así les llevaban de comer, y de otro modo padecían de hambre”. Además varios testigos de la causa de Fernando Barba testimoniaron que habían oído “cuatro o cinco veces por la mañana este reo y Alonso Moreno decían que aquel día no se había de rezar el rosario (...) que no rezándolo tenían al día siguiente limosna segura y mejor que en los días que se rezaba”.<sup>33</sup>

Todas estas expresiones irreverentes de los presos revelaban un desapego hacia un orden social sustentado en la religión católica y que evidentemente les oprimía. Recordemos que la asistencia recibida por los galeotes en las cárceles para su reforma era principalmente espiritual: se celebraba misa los días de fiesta, tenían que confesar y

---

<sup>32</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 670r. (1593). Este reo fue condenado a salir al auto de fe con una mordaza, a recibir cien azotes y al destierro durante tres años de Zaragoza y Calatayud.

<sup>33</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 15 (1735) y AHN, *Inquisición*, legajo 3723, expediente 53 (1735). Desconocemos las sentencias aplicadas a estos reos.

comulgar en días señalados, recibían sermones en ciertas ocasiones y tenían que rezar el rosario diariamente. Esto explica que sus quejas se expresasen por medio de blasfemias e invectivas contra los símbolos y dogmas cristianos.<sup>34</sup>

### ***El uso instrumental de la blasfemia para eludir el encarcelamiento en los presidios peninsulares y norteafricanos***

La bula *Infeffabilis* (13 de febrero de 1495) concedía a los Reyes Católicos el gobierno legítimo de las tierras que conquistasen en África. A partir de este momento, los ejércitos españoles iniciaron la ocupación de una serie de plazas costeras en puntos estratégicos de la costa del Magreb que van desde Melilla a Trípoli. Estas posiciones eran simplemente la avanzadilla de la posterior ocupación del norte de África, operación que nunca llegó a concretarse porque la corona centró su atención en otros frentes. Las ciudades o diferentes zonas conquistadas se transformaron en presidios destinados a contener una posible expansión islámica y a controlar la navegación en el Mediterráneo occidental. Se distinguieron los presidios mayores: Orán-Mazalquivir y Ceuta y los menores: Melilla, el peñón de Vélez de la Gomera y el Peñón de Alhucemas y, en la costa africana atlántica, las plazas de Larache y la Mamora. Inicialmente estos lugares contaron con las mejores secciones del ejército; pero debido al papel secundario que jugaron posteriormente en la política castellano-aragonesa, se terminaron por convertir en cárceles para dos tipos de condenados: presidiarios (civiles que eran destinados a tareas de reparación de las fortificaciones) y desterrados (soldados que eran enviados a cumplir servicio de armas por haber cometido algún tipo de delito).<sup>35</sup> En los siglos XVI y XVII ya cumplían esta función, pero será sobre todo en el siglo XVIII cuando se utilicen como lugares de destierro, junto con los arsenales de Cádiz, Ferrol y Cartagena. Entre 1748 y 1784, debido a la supresión temporal de las galeras, los presidios y los arsenales militares serán utilizados para poner las sanciones más duras.<sup>36</sup> El historiador José-Miguel Palop Ramos

---

<sup>34</sup> Sobre los actos religiosos que solían celebrarse en los recintos penitenciarios, véase: José Luis de la Heras, “El sistema carcelario...”, pp. 528 y 529.

<sup>35</sup> José Miguel Palop Ramos, “La condena a presidio en Melilla: Aproximación a la criminalidad valenciana del setecientos”. *Estudis. Revista de historia moderna*, nº. 15, 1989, pp. 271-289 (p. 271).

<sup>36</sup> Carlos III dictó una ley en 1771 por la que buscaba potenciar la pena de trabajos forzados en los arsenales navales como sanción. En esta ordenanza aconsejaba que las personas que hubiesen cometido los delitos más graves (aquellas infracciones que recibían anteriormente la pena de galeras) fueran destinadas a estos lugares. Mientras que las personas que hubieran perpetrado delitos de menor importancia (lesiones por peleas, porte de armas, contrabando) debían ser destinadas a los presidios. Esta distribución de los presos

calcula que en el siglo XVIII el 43,5% de las penas de reclusión correspondían a los presidios, frente al 13,5% acogido en los arsenales navales.<sup>37</sup>

El estado de estos establecimientos penitenciarios era bastante lamentable. Los presidios menores son los que contaban con las peores condiciones, por su total dependencia de los puertos andaluces para abastecerse de suministros y la estrechez del espacio. En cambio la calidad de vida era notablemente mejor en los presidios mayores (Orán y Ceuta). Tenían una menor dependencia de la Península, había comercio interior, actividades lúdicas (casas de juego, teatro, bailes, etc.) y menos agresiones de los rifeños. No obstante, los presidiarios sufrían continuamente por la carencia de suministros, comida y sobre todo agua. Las malas cosechas en la Península o el apresamiento de los barcos por los piratas berberiscos provocaban, a menudo, una terrible falta de abastecimiento. A esto debemos sumar la estrechez de estos espacios, que debía dar lugar a un estado de angustia permanente en los reos. Tampoco debemos olvidar que estaban expuestos a las razzias de los rifeños.<sup>38</sup> Todas estas circunstancias favorecían un estado de insumisión y rebeldía en los presidiarios, ya que la mayoría debían cumplir largas condenas, a menudo aumentadas por los actos delictivos cometidos durante su período de reclusión. Las sublevaciones y los intentos de pasarse a tierras marroquíes fueron bastantes comunes, como pone de manifiesto el gobernador del Peñón de Vélez en una carta enviada al Marqués de la Ensenada en 1744:

La tropa que viene de guarnición a este paraje, desde el instante que desembarca, no piensan, sino cuando los mudan, y si pasa del tiempo, que a ellos se les ha figurado unos desertan a los moros, y otros uniéndose a los desterrados, cada instante están intentando sublevaciones y levantamientos (...).<sup>39</sup>

---

obedecía, según se estableció en este decreto, a las continuas sublevaciones que tenían lugar en los presidios, así como a los intentos de huida al reino vecino islámico. *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Libro XII, título XL, ley VII.

<sup>37</sup> José Miguel Palop Ramos, “Delitos y penas en la España del siglo XVIII”, *Estudis: Revista de historia moderna*, nº. 22, 1996, pp. 65-104 (p. 94).

<sup>38</sup> Pedro Alejo Llorente de Pedro, “La pena de presidio en las plazas menores africanas hasta la Constitución Española de 1812”, *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, tomo 61, Fasc/Mes 1, 2008, pp. 265-330 (p. 268).

Sobre las condiciones de vida en los presidios del norte de África, véase: Miguel Ángel de Bunes Ibarra, “La vida en los presidios del norte de África”, en Mercedes García-Arenal y María J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, pp. 561-590.

<sup>39</sup> Archivo General de Simancas (AGS), SG GM, legajo 4809, 8 de octubre de 1744. Carta dirigida al marqués de la Ensenada. Citado en: Pedro Alejo Llorente de Pedro, “La pena de presidio...”, p. 298.

El uso de blasfemias y actos irreverentes contra las figuras sagradas, los dogmas católicos o símbolos cristianos va a ser una de las formas utilizadas por los presidiarios para rebelarse contra su reclusión en estos recintos penitenciarios. Estos pretendían que los trasladasen a las cárceles inquisitoriales, donde posiblemente pensaban que tendrían mejores condiciones de vida. El historiador José Luis de las Heras, experto en el sistema carcelario de la monarquía española, apunta que en el Santo Oficio los reos recibían unas atenciones austeras, pero suficientes para un sustento básico.<sup>40</sup> Juan Antonio Llorente, que se significó por su crítica al Santo Oficio, relataba a principios del s. XIX que los calabozos del tribunal no eran “húmedos, inmundos y malsanos”, tal como defendían algunos detractores de la institución y describe las celdas como “buenas piezas, altas, sobre bóvedas, con luz, secas y capaces de andar algo”.<sup>41</sup> Las mejores condiciones de las cárceles inquisitoriales podrían explicar que los presidiarios se arriesgaran a sufrir una condena aún mayor con la realización de los actos de resistencia que vamos a describir a continuación.

Estos actos de insubordinación solían ser cometidos por un conjunto de reclusos que habían ideado previamente la comisión de estos hechos. Podemos reseñar el caso de Cristóbal Núñez y Agustín María, presos que habían sido llevados en el año 1767 desde el cuartel de la Cava (Sevilla) hasta la villa de Espera (Cádiz) para posteriormente remitirlos al presidio de Ceuta. Estos se habían dedicado durante todo el camino a proferir toda clase de blasfemias y a amenazar con hacer un acto sacrílego al llegar a Ceuta: “iban diciendo por el camino no creían en Dios ni en su madre (...) llegando a Ceuta habían de ir a comulgar y habían de tomar la forma y patearla”. Cuando se encontraban establecidos en la villa de Espera, la noche del 9 de abril pasó una procesión del Rosario junto a su ventana y empezaron a decir: “traigan aquí esa puta, que es una embustera y nos hemos de emporcar en ella y que no podía parir y quedar virgen”. Un clérigo se acercó al oír tales improperios, y le manifestaron que habían blasfemado por hambre; por tal motivo, el sacerdote les proporcionó cuatro panes y un jarro de aguardiente. Posteriormente un alférez, que se encontraba en la procesión, se aproximó hasta las rejas de la ventana y les preguntó cuál era el motivo de sus horribles palabras, a lo que contestaron: “que lo que sentían era no diesen con algún patán del campo, que diese parte al Santo Oficio de lo

---

<sup>40</sup> José Luis de las Heras, “El sistema carcelario...”, p. 529.

<sup>41</sup> Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1980, t. I, pp. 229-230.

que habían dicho”. Estos reos sabían que les esperaba un duro encierro en el presidio de Ceuta y estaban buscando evitarlo de forma desesperada.<sup>42</sup>

Aún más rocambolesca es la historia de cuatro sujetos que estaban encarcelados en el correccional de Cádiz en el año 1805: Manuel Ortiz, Antonio Cantalagua, Manuel Piñero y José Delgado. El primero, aconsejado por los otros reos, había escupido la hostia consagrada el día de la Comunión Pascual. Por este acto sacrílego fue juzgado y condenado a diez años de destierro, a cumplir tres como recluso en el presidio de Ceuta. El capataz de la cárcel, que era consciente del comportamiento escandaloso de estos individuos, ejercía una vigilancia continua sobre ellos y descubrió que, además, habían elaborado un memorial que iba dirigido al Real Oficio de Cádiz, en el que “se quejaban del mal tratamiento que se les daba, proferían muchas blasfemias y amenazaban que si se les daba comunión arrojarían la sagrada forma”. Tras este hallazgo, el proceso se abrió a todos los sujetos ya citados. Manuel Ortiz declaró que habían elaborado ese escrito “con el fin de que la Inquisición tirase de ellos, y los libertase de los trabajos y vilipendios que padecían, pues estando presos por ladrones y otros delitos muy graves, se hallaban con el distintivo deshonoroso de ser pelados a navaja, cabeza y cejas todos los meses y verter una chaqueta parda con mangas encarnadas, que es la señal de incorregibles y ladrones”. Todos estos hechos fueron promovidos principalmente por Antonio Cantalagua que había dicho a sus compañeros “que un desterrado de la Carraca cometió el mismo atentado, y conducido a Sevilla, no solo le rebajaron con la mitad del tiempo de su condena, sino que le señalaron dos días por la Inquisición”. Cantalagua era un individuo de carácter subversivo<sup>43</sup> que llevaba diez años en el presidio; su amplia experiencia le permitía conocer que otros perpetraban este tipo de actos de insubordinación y que su empleo, a veces, permitía obtener ciertos beneficios. En esta ocasión todos acabaron siendo destinados al presidio de Ceuta, donde posiblemente disfrutaron de peores condiciones.<sup>44</sup>

Estos actos de indisciplina fueron cometidos principalmente por soldados, porque debemos recordar que los presidios fueron ideados principalmente para que los militares cumpliesen sus condenas. Estos sujetos solían caracterizarse por una vida de carácter

---

<sup>42</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 82 (1767). Desconocemos qué pena les aplicó la Inquisición por sus blasfemias.

<sup>43</sup> Antonio Cantalagua había sido condenado a la pena de muerte en el año 1791; pero pocos días antes de ser ajusticiado, había conseguido escapar. Seguidamente se arrojó al agua, y, a nado, consiguió llegar hasta “el campo del moro”. Desde allí, se trasladó a Cádiz, donde fue sorprendido en un robo doméstico. Desde ese momento, se encontraba preso en el correccional de Cádiz, en el que llevaba encarcelado diez años.

<sup>44</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3721, expediente 141 (1805).

marginal, en la que estaban presentes las pependencias, los robos y por un modo de vida itinerante a lo largo de la geografía peninsular e incluso mundial para buscarse su sustento económico. Estas experiencias vitales debieron influir poderosamente en sus comportamientos; y en el aprendizaje de unos usos eminentemente tácticos de las blasfemias y los actos sacrílegos. Así se refleja en el caso de Mariano Aznar, soldado de 39 años, natural de Murcia, que había ejercido en varios batallones de marina, de los que desertó en, al menos, cuatro ocasiones. Los tribunales inquisitoriales de Sevilla y Murcia habían informado al Tribunal de Granada, encargado de la instrucción del proceso, que “era hombre de mala conducta, de lengua desgarrada y solía tomarse del vino”. Debido a los delitos cometidos había pasado por el presidio de Ceuta, y actualmente se encontraba en el de Melilla. Allí, en el año 1783, el reo cometió el siguiente acto sacrílego en el altar de la iglesia del lugar; por una parte, dijo “ahí se queda ese Dios porque es tan falso como todos los demás que hay dentro”, y además “tomó los manteles, escupió sobre ellos y metiéndose los dedos en la boca, los limpió en los mismos manteles, diciendo: estos cristianos, estos sacramentos que dan en esta tierra no valen nada, son falsos”. En instancias inquisitoriales, manifestó que realizó estas acciones “solo con el fin de libertarse de sus miserias y trabajos y no con ánimo sacrílego”.<sup>45</sup>

El soldado Juan de Campos, aunque solo tenía 21 años cuando fue procesado por el Santo Oficio de Sevilla en 1741, reunía las características típicas de estos hombres de “mala lengua”. Contaba con una amplia experiencia vital y militar, fruto de los distintos tipos de trabajos desarrollados en diferentes puntos geográficos. Nacido en Lorca y criado en Cartagena, dio sus primeros pasos sirviendo a un guardiamarina en el Puerto de Santa María. Al cabo de siete meses, volvió a Cartagena y partió a Orán en un navío de guerra, en el que trabajó durante diez meses en el oficio de paje de escoba. Después volvió a casa de sus padres y sentó plaza de soldado en el Regimiento de Toscana donde se mantuvo doce meses. Posteriormente fue apresado por robo y recibió como castigo el envío al presidio de Orán. No obstante, consiguió escapar y sentó plaza de soldado en el Regimiento de León, que estaba destinado a Ceuta. Allí fue condenado por sus superiores “por ladrón, ratero, alevoso y blasfemo con prisión de cadenas entre los más viles desterrados, pública mordaza por ocho días y largo tiempo de grillos, cepo y pan y agua en el cuartel”. Estas circunstancias son las que motivaron su acto herético. Campos remitió un papel al comisario de Ceuta, en el que decía “que no había Dios, ni podía

---

<sup>45</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 215 (1783). Desconocemos qué pena le aplicó la Inquisición.

haberle”. Este ministro de la Inquisición se personó en el cuartel; y al preguntarle a Juan si sabía el Credo le respondió “que el credo era patarata que se decía por decir”. Posteriormente mandó llamar a dos padres trinitarios para tratar de desengañar al reo de sus errores, pero ante estos, insistía que “los misterios de Nuestra Santa Fe eran una patarata”. El objetivo de este desdichado soldado era ser enviado a las cárceles inquisitoriales, donde gozaría de un mejor tratamiento. De hecho, en su proceso inquisitorial testificó que “nunca se apartó de la verdadera creencia, sino despechado con el mucho padecer descubrió este medio de librarse”.<sup>46</sup>

El caso del jesuita José de Valdivia es aún más pintoresco. Este mexicano había ejercido como fraile hasta el decreto de expulsión de los jesuitas en 1767. Por entonces se encontraba en Barcelona, y decidió embarcarse como marinero en un navío portugués. Después marchó en un barco irlandés a Manila y allí sentó plaza de soldado de marina durante dos años. Posteriormente retornó a España y se estableció durante cuatro años en Cádiz. De allí fue desterrado a Ceuta durante un período de diez años por haber asesinado a una persona de una puñalada. En este presidio hirió a otro desterrado y fue enviado al Peñón, donde cumplió catorce años de condena, hasta conseguir la libertad. Una vez liberado, marchó a Sevilla, donde sentó plaza de soldado, pero desertó a los pocos meses; y tras ello anduvo vagando por Francia, España y Portugal ejerciendo el oficio de barbero y sangrador que había aprendido en su juventud. Finalmente acabó en la cárcel de Andújar (Jaén) por haber robado un mulo y fue sentenciado por ocho años al Real Arsenal de la Carraca en Cádiz. Este individuo era perfectamente consciente de las duras condiciones que iba a soportar en esta institución penitenciaria, debido a sus experiencias pasadas y cometió un acto heterodoxo con objeto de librarse de tan infortunado destino. Los testigos de su proceso aseguraron que le habían oído decir que el cristianismo era un invento: “que Dios no es justo, ni que cree en Dios, ni que hay más Dios que el dinero, ni cree que hay infierno, gloria ni purgatorio, que toda la compostura o modo de los cristianos es una fábula y que estos son unos tontos que creen lo que no es o no hay”. Además estos testificaron que José se negaba a oír misa y “ha prorrumpido que quería apedrear al sacerdote que la dice en dicha cárcel”. También declararon que le quitó una estampa de San Antonio de Padua a un preso, y en presencia de varias personas, la tiró al suelo, la pisó y la pateó. Los testigos coincidían en señalar que el reo no manifestó estas palabras

---

<sup>46</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3733, expediente 340 (1741). Desconocemos qué sentencia le aplicó la Inquisición.



bebido y que las dijo “estando en su juicio”, y que no era “nada tonto según su modo de explicarse”. Las intenciones de José no eran exponer su incredulidad o su odio hacia la religión, sino buscar el medio para salir de la cárcel. Así lo juzgaba el comisario de la Inquisición, que manifestó que “todo su conato es que lo saquen” de la prisión. El propio reo llegó a remitir varias cartas al Tribunal de Córdoba en el año 1802 con el objetivo de acusarse; y cuando se instruyó su proceso, declaró ante los ministros de la Inquisición que dijo ciertas proposiciones heréticas “no porque lo sintiese así entonces, sino porque lo sacasen de la cárcel y se oyese en justicia por las vejaciones y tropelías que sufría del corregidor y alcaide de dicha cárcel”.<sup>47</sup>

En último lugar, vamos a referir un caso especialmente significativo, correspondiente a Lorenzo García, soldado de 26 años. Este se había enrolado en el Regimiento de Murcia, y cuando se encontraba junto a su compañía en Cataluña había robado raciones de pan, paja y centeno de los víveres del ejército. Por estos actos, fue condenado a cumplir pena durante diez años en el presidio de Melilla. Allí fue nuevamente acusado de robar, en esta ocasión leña, y fue sentenciado a cumplir condena en Ceuta. Para librarse de las duras condiciones que sufría en estas instalaciones carcelarias, el reo decidió, por consejo de otros internos, escupir la hostia consagrada justo en el momento que la recibió. Rápidamente el capellán le sujetó, ya que temía que cometiese otro acto sacrílego. En esas circunstancias, cuando estaba oprimido en el suelo gritó: “yo creo en Dios, amo a Dios y espero en Dios”, a lo que añadió “esto lo he hecho porque me lleven a la Inquisición, para manifestar a aquel tribunal lo que pasa en esta trena”. Su forma de actuar revelaba que sus palabras eran sinceras, y que tras perpetrar este acto de rebelión, sintió miedo por lo que acababa de hacer. De hecho, en el proceso que le abrió la Inquisición de Sevilla en 1801, declaró que esta acción “había sido efecto de su poca edad y experiencia y de la seducción de malos amigos, sin ellos no hubiese tenido parte la incredulidad”. Este caso es sumamente interesante porque revela que estos actos eran comunes, ya que los propios reos solían comentar los beneficios de estas acciones de resistencia y la propia Inquisición lo había advertido. El tribunal, tras recibir las informaciones de este procedimiento, pidió que el reo siguiese encarcelado en el presidio hasta la fase de la acusación “para que de este modo sirva de escarmiento en aquel presidio y se evite en él

---

<sup>47</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 56 (1802). Desconocemos que sentencia aplicó la Inquisición a este reo.

la frecuencia de este execrable delito”.<sup>48</sup> Esta fue una estrategia utilizada de forma habitual por parte de las autoridades en la época moderna. El antropólogo James C. Scott ha advertido que las élites recurrían con frecuencia a actos públicos de castigo para intentar que los dominados no expusieran con frecuencia sus quejas y esto sirviese de ejemplo al resto de individuos que pretendían llevar a cabo actos de resistencia.<sup>49</sup>

Esta sucesión de casos que acabamos de presentar muestra que los presidiarios vieron las blasfemias y los actos sacrílegos como “un instrumento” sumamente útil, que si era empleado de forma inteligente podía granjearles algún tipo de beneficio en sus desafortunadas vidas. La mayoría de los reos solían recibir un aumento de condena por la perpetración de estos actos de rebeldía, que normalmente tenían que cumplir en otro recinto penitenciario, con condiciones aún peores. Pero posiblemente muchos encarcelados, al observar que sus irreverentes compañeros, habían conseguido abandonar el presidio decidieron seguir sus pasos. Otros seguramente preferían un paso momentáneo por las cárceles de la Inquisición para librarse, al menos, durante un corto período de tiempo de las duras condiciones de los presidios. Tampoco faltaron los casos de los reclusos que, desesperados por su encierro, tan solo buscaban denunciar los tratos recibidos ante otro tribunal.

## **b) Los esclavos y la blasfemia**

La cantidad de esclavos en los reinos de Castilla y Aragón no fue muy elevada en comparación con la cantidad de africanos que llegaron hasta las costas americanas. Antonio Domínguez Ortiz consideró que la población esclava no superó los 100.000 habitantes a finales del siglo XVI.<sup>50</sup> Otros estudios reducen significativamente estas cifras. Manuel Fernández Álvarez estima que no llegaron a 50.000.<sup>51</sup> José Luis Cortés calcula 57.582 esclavos (un 0,73% de la población peninsular).<sup>52</sup> Es difícil ofrecer unas cantidades exactas con las fuentes disponibles, pero debían representar a lo sumo no más

---

<sup>48</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 198 (1801).

<sup>49</sup> Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, p. 187.

<sup>50</sup> Antonio Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna y otros estudios de marginados*, Comares, Granada, 2003, p. 9.

<sup>51</sup> Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española del Renacimiento*, Anaya, Salamanca, 1970, p. 187.

<sup>52</sup> José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, p. 204.

del 2% de los habitantes de los reinos de Castilla y Aragón. Además la distribución de la población cautiva debía variar en función de las zonas. La mayoría se situaba en el sur peninsular, ya que la puerta de entrada estaba en Sevilla. También hay que tener en cuenta que las etnias de los esclavos diferían según las zonas y según el período cronológico. Los esclavos negroafricanos se concentraban principalmente en Sevilla, mientras que los esclavos moriscos dominaban en Granada; y después de la revuelta de las Alpujarras (1568) presentaban una mayor dispersión por otros territorios de la Península Ibérica.<sup>53</sup> En cualquier caso, pese al escaso peso demográfico de este grupo, sus integrantes pasaron por las audiencias del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, y en algunas ocasiones, por sus blasfemias. Por tanto, es necesario conocer brevemente a este sector de la población para comprender porqué incorporaron la blasfemia en su lenguaje.

La esclavitud era una realidad plenamente asumida en la sociedad hispana de época moderna. Aunque hubo algunas voces discordantes como Bartolomé de las Casas o Bartolomé Frías de Albornoz, la posición oficial de la Corona, así como de los principales pensadores de la época fue el apoyo y la justificación de la esclavitud por diversas justas causas. Hay que reseñar, por una parte, el influjo del pensamiento de Aristóteles, quien defendía que había ciertas personas que nacían para dominar y otros que nacían simplemente para servir. Este autor concebía la esclavitud como un fenómeno natural gestado por la propia evolución lógica de la sociedad.<sup>54</sup> Esta idea también fue asumida por pensadores como Francisco de Vitoria, que precisamente comentaba de la siguiente manera las ideas del sabio estagirita:

---

<sup>53</sup> La represión inquisitorial da buena muestra de esta realidad. En las inquisiciones de Granada o Córdoba el número de esclavos es mucho más abundante. En el siglo XVI se cuentan 205 esclavos penitenciados por la Inquisición en Granada y 154 en Córdoba. En cambio, en Cuenca se contabilizan poco más de 30 cautivos procesados; y en la Inquisición de Llerena, desde el siglo XVI al XVIII, se contabilizan un total de 41. En definitiva, estas cifras revelan que la concentración de esclavos debía ser superior en el sur peninsular, de ahí el mayor número de causas contra estos. Véase: José Luis Cortés López, *La esclavitud...*, p. 219 y ss. y Rocío Periañez Gómez, *La esclavitud en Extremadura*, tesis de doctorado, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2008, p. 352 y ss.

<sup>54</sup> Esta doctrina aparece recogida en este conocido texto aristotélico: “No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia. Mandar y obedecer no solo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. (...) Y también en la relación entre macho y hembra, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres. (...) La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (...). Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos el ser esclavos es conveniente y justo”. Aristóteles, *Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, libro I, pp. 56-59.

Quiere decir que hay en ellos una necesidad natural de ser recogidos y gobernados por otros, y que es bueno para ellos estar sometidos a otros, como los hijos necesitan ser sometidos a los padres y la mujer al marido.<sup>55</sup>

Además de concebirse la esclavitud como un hecho de la naturaleza, los pensadores cristianos consideraron desde la Edad Media una serie de causas justas que respaldaban el sometimiento y puesta en cautividad de las personas: la condenación por un delito grave, ser alienado por sí mismo, ser vendido por sus padres, nacer esclavo y la guerra justa.<sup>56</sup>

Uno de los principales pretextos que se utilizaron para justificar la esclavitud fue la denominada “guerra justa” contra los infieles, ya que era una forma de defensa y expansión del cristianismo. Esta idea estaba plenamente asumida en ciertos sectores de la sociedad, a juzgar por estas palabras de Francisco Girón, bayle valenciano, en 1571, cuando se disponía a vender a su esclava: “la dita esclava es de nastio de infels e enemichs de la Santa Fe Catholica et de sa Magestat, per ço adjudica aquella per esclava de bona guerra”.<sup>57</sup>

El delito fue otro de los argumentos más invocados para reducir a los seres humanos a la esclavitud. Francisco de Vitoria relacionaba a las personas que no profesaban la religión católica con “costumbres bárbaras”, como sacrificios humanos, pecados contra natura, etc. Mientras que Tomás de Mercado defendía el sometimiento de los infieles en base a “como son viciosos y bárbaros cometen enormes y detestables delitos por los cuales, según sus leyes, lícitamente se cautivan y venden”.<sup>58</sup>

Detrás de estas opiniones, subyacía una de las justificaciones principales reclamadas en la época: el deseo de cristianizar. Era preferible que fueran esclavos en tierra de cristianos donde podían ser bautizados y adoctrinados en los dogmas católicos que ser infieles en sus propios hogares, donde cometían todo tipo de delitos y pecados debido a que no

---

<sup>55</sup> Francisco de Vitoria (Orden de Santo Domingo), *Relictio de Indias. Corpus Hispanorum de pace* (1538-1539), CSIC, Madrid, 1989, p. 73.

<sup>56</sup> José Luis Cortés López, *La esclavitud...*, p. 28; Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*, tesis de doctorado, Granada, 1998, p. 51; Rocío Perriáñez Gómez, *La esclavitud...*, p. 23.

<sup>57</sup> Archivo del Reino de Valencia (ARV), Bailía, 207, fol. 86. Citado en: José Luis Cortes, *La esclavitud...*, pp. 29-30.

<sup>58</sup> Francisco de Vitoria, *Relictio de Indias...*, pp. 109-110. Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Sevilla, en casa de Hernando Díaz, 1571, libro II, Capítulo XXI. Citado en: José Luis Cortes, *La esclavitud...*, p. 30.

seguían un modo de vida cristiano. Al fin, y al cabo, según la argumentación de los pensadores citados, se estaba llevando a cabo una labor altruista a favor de los esclavos porque se les estaba abriendo las puertas del cielo y se les estaba dando las herramientas necesarias para que alcanzasen la salvación. Esto se reflejaba perfectamente en las siguientes palabras de fray Juan Márquez:

Oh quién será tan ciego, que no eche de ver las grandes misericordias que ha usado Dios con hombres bozales por medio de la esclavitud trayéndolos a poder de señores cristianos que les han dado la luz del Evangelio bautizándolos, y manteniéndolos en la fe, por donde han venido a conseguir la salvación de sus almas, que si vinieran en libertad se hubieran perdido miserablemente.<sup>59</sup>

La Iglesia Católica se planteó la cristianización de los esclavos prácticamente desde el momento en que se inició el tráfico de cautivos desde el norte de África a América en el siglo XVI. En una fecha tan temprana como 1559, el cabildo de la ciudad de Jerez de los Caballeros en Extremadura dio aposento y sueldo a un tal fray Juan para que instruyera a todas aquellas personas que desconocían la doctrina cristiana, entre los que se incluían los esclavos.<sup>60</sup> Los obispos de las diferentes diócesis ibéricas también mostraron su preocupación acerca de la formación religiosa de sus súbditos, sin olvidar a los cautivos. El obispo de Badajoz don Diego Gómez de Lamadrid en 1583 y el obispo de Coria don Pedro de Carvajal en 1606 celebraron sendos sínodos donde señalaron la necesidad de atender a la población de los nuevos conversos moriscos, tanto de los libres como de los cautivos. Solicitaban a los curas de sus distritos que creasen censos específicos de estos, así como que se preocupasen de su formación religiosa. Además demandaban que los amos se implicasen en esta labor, tanto trayéndolos a misa como instruyéndolos en la doctrina cristiana.<sup>61</sup>

Estas exigencias de los obispos no siempre se cumplieron, aspecto comprensible, porque ni los propios cristianos viejos tenían una adecuada formación religiosa y porque la Iglesia carecía de efectivos para atender a tal cantidad de población no adecuadamente instruida.

---

<sup>59</sup> Fray Juan Márquez, *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moysén y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, en Madrid, por Teresa Juntí, impresora del Rey nuestro señor, 1625, libro I, capítulo II, fol. 10.

<sup>60</sup> Rocío Periañez Gómez, *La esclavitud...*, pp. 328-329.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 330.

Buena parte de los esclavos tan solo había recibido el bautismo, pero no tenía prácticamente conocimientos sobre el cristianismo. Esta realidad fue denunciada en el sínodo de Guadix y Baza (1554):

Algunas veces acaece en nuestra diócesis quererse bautizar y convertir a la fe de Jesucristo algunos esclavos y infieles que ya son de edad y habemos hallado que no vienen todos con aquel aparejo e intención que deben venir al Santo bautismo.

Por tanto, para poner fin a este problema, exigían que “ningún sacerdote presuma en nuestra diócesis de bautizar a los tales esclavos o esclavas (...) sin que primero (...) sean informados e instruidos en la fe católica”.<sup>62</sup> Adviértase que esta recomendación fue realizada en la diócesis de Guadix, en el territorio del antiguo reino nazarí de Granada, donde había una población de cierto tamaño de esclavos moriscos.

En cualquier caso, la Iglesia Católica siguió interesándose en la formación de estos súbditos, siendo un buen ejemplo la instrucción realizada por Don Pedro de Castro y Quiñones en 1612 para que los negros que provenían de África fuesen bautizados. Este religioso había ejercido como arzobispo de Granada, y a la edad de 77 años fue trasladado a Sevilla. Acostumbrado a la presencia de esclavos blancos (moriscos) en Granada, debió causarle una fuerte impresión la cantidad de negroafricanos presentes en Sevilla. Para conseguir un correcto bautismo en la fe católica, Pedro de Castro recomendaba que se hiciese un padrón con la población de esclavos negros en las parroquias de la diócesis. Además exigía que antes de que fuesen bautizados, se les instruyese y catequizase para que pudieran confesar sus pecados. Como mínimo debían aprender los misterios principales: que había un solo Dios, el dogma de la Santísima Trinidad, la Pasión de Jesucristo y la necesidad del bautismo y la fe católica para salvarse. Por otra parte, pedía a los amos que se encargaran de la enseñanza de las oraciones cristianas.<sup>63</sup>

Si tomamos como base el contexto descrito de la formación religiosa de los esclavos, podemos entender mejor el uso que hicieron del lenguaje blasfemo. Aunque su

---

<sup>62</sup> “Del bautismo de los adultos y que no se bauticen sin catecismo”, Título 2º, Constitución VI. Sínodo de la Diócesis de Guadix y Baza, Universidad de Granada, Colección Archivum, 1994. Citado en: Aurelia Martín Casares, *La esclavitud...*, p. 66.

<sup>63</sup> *Instrucción para remediar y asegurar cuando con la divina gracia fuere posible que ninguno de los negros que vienen de Guinea, Angola y otras provincias de aquella corte de África carezcan del sagrado bautismo* (1612). Citado en: Aurelia Martín Casares, *La esclavitud...*, pp. 502-507.

instrucción en los dogmas y preceptos católicos era deficiente por la desidia de los amos y la incapacidad de la Iglesia Católica de llegar a todas las capas de la población, los esclavos tenían unos rudimentos básicos en la fe cristiana, que evidentemente variarían en función de cada caso. Ya sea por la asistencia a misa, por haber sido adoctrinados por religiosos o simplemente porque habían recibido comentarios acerca del Dios cristiano por parte de su entorno, sabían que esta era la religión seguida por castellanos y aragoneses. Estos conocimientos eran más que suficientes para ser conscientes de que podían utilizar las blasfemias contra Dios, la Virgen María o los santos como un acto de insubordinación.

La historiadora estadounidense Kathryn Joy McKnight, experta en el mundo afrolatino, ha estudiado los significados del lenguaje blasfemo a partir del análisis del caso de una esclava negra procesada por la Inquisición de México por el delito de blasfemia. Esta autora dice que las injurias a Dios podían ser una simple reacción al castigo físico, es decir una expresión de ira o cólera. También valora la posibilidad de que fuesen una forma de resistencia utilizada por los esclavos para intentar detener los castigos impuestos por los amos, ya que al amenazar de que blasfemarían el nombre de Dios si eran azotados, transferían las responsabilidades del delito a sus patronos. En último lugar, plantea la hipótesis de que fuesen un rechazo a la ideología del grupo dominante, ya que las blasfemias contra el cristianismo podían ser indicio de la aversión a los valores, la moralidad y la estructura social que los oprimía.<sup>64</sup>

Diversas investigaciones realizadas en la América colonial, tras la publicación del estudio de Kathryn McKnight, han revelado que el delito de blasfemia cometido por los esclavos negros representó un notable porcentaje de las sumarias juzgadas por los tribunales inquisitoriales del Nuevo Mundo. Recordemos que el número de afroamericanos fue considerablemente elevado y que incluso superó ampliamente en algunas zonas a la población indígena o española. Esto explicaría la elevada cantidad de causas incoadas por el Santo Oficio contra los esclavos de color que injuriaron el nombre de Dios. Además revela, tal como ponen de manifiesto las investigaciones realizadas al respecto, que esta población fue consciente del poder de las palabras blasfemas para librarse de los castigos de sus amos, lo que explicaría su utilización con asiduidad. Por otra parte, estos estudios

---

<sup>64</sup> Kathryn Joy Mcknight, “La blasfemia como resistencia. Una esclava africana ante la Inquisición mexicana”, en Mary E. Giles (coord.), *Mujeres en la Inquisición: la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, pp. 278-306 (pp. 283-284).

dan a conocer otro dato interesante: la Inquisición detuvo la represión y el castigo de las blasfemias de los esclavos cuando fue consciente de que era una táctica ideada simplemente para escapar de los amos.<sup>65</sup>

A continuación analizaremos una serie de casos de esclavos de la Península Ibérica castigados por el Santo Oficio por el delito de blasfemia para comprobar las semejanzas y/o diferencias existentes con sus homólogos americanos. Los casos de la negra Ana o del mulato Diego muestran que la blasfemia se utilizó para eludir los castigos infringidos por los amos. Ana, esclava de treinta y seis años de edad, fue llevada ante el Santo Oficio de Córdoba en el año 1599 porque había renegado de Dios. Ante los inquisidores confesó que había dicho muchas veces “reniego de Dios” para “evadirse del castigo, que su ama le hacía”.<sup>66</sup> Diego, esclavo de Bartolomé Sánchez, vecino de Huétor-Tájar (Granada) testificó que había renegado de Dios y de Nuestra Señora debido a los malos tratos que le daba su amo.<sup>67</sup> Como vemos en estos casos, se injuriaba a Dios como estrategia de resistencia y supervivencia a unas condiciones insoportables, prácticamente como el último recurso disponible para evitar las torturas de los patronos.<sup>68</sup>

Otros esclavos en lugar de transgredir el nombre de Dios, amenazaban con hacerlo. La berberisca Juana Bautista, esclava del tabernero malagueño Antón Ramírez, consiguió escaparse; y por ese motivo, intentaron atarla con una cadena que cubría todo su cuerpo cuando la atraparon. Bautista reaccionó con furia porque debido a su embarazo no podía recibir esos malos tratos y gritó: “llevase el diablo su ánima y a Dios y a sus santos”, “reniego de quien me parió y de quien me hizo y de Dios y de sus santos”; y cuando insistían en aprisionarla, prorrumpió con esta amenaza: “queréis que reniegue como la otra vez”.<sup>69</sup> La negra atesada Francisca de Carvajal, esclava de Doña María de Carvajal, también hizo uso de las injurias a lo divino como medio de coacción en el año 1598. Una de las criadas de su ama la insultó con estas palabras: “bellaca perra, hija de Barrabás” y

---

<sup>65</sup> Véase: Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 127-146; Ruth Magali Rosas Navarro, “El Tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América”, *Hispania Sacra*, vol. LV, 2003, pp. 535-567; Georgina Indira Quiñones Flores, *La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos XVI y XVII*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013, pp. 199-246.

<sup>66</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 42, fol. 7v. (1599). Como castigo recibió cien azotes por las calles de la ciudad y tuvo que abjurar de levi.

<sup>67</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1590). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 407. Este esclavo fue condenado a salir al auto público de fe y a recibir cien azotes.

<sup>68</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech...*, p. 131 y ss.

<sup>69</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953. Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 382. Esta esclava, por sus blasfemias, fue condenada a salir a la vergüenza con mordaza; y en la segunda ocasión que fue procesada, se le sancionó a salir al auto de fe con mordaza y a recibir cien azotes.



esta le respondió: “no me hagan que reniegue de San Pedro y San Pablo y de la Virgen María y de su hijo”.<sup>70</sup>

La blasfemia, dice Solange Alberro, era utilizada como una forma de violencia defensiva, como un arma con la cual se intentaba detener el castigo infringido por el amo.<sup>71</sup> El hispanista Jean Pierre Tardieu lo define como un “soborno moral”. El esclavo amenazaba con blasfemar, y si el patrono seguía con el castigo, era el responsable del acto herético.<sup>72</sup> Se trataba de un uso táctico del reniego. No conseguían la obtención de un beneficio duradero, ni salir de la situación de opresión a la que estaban sometidos, pero al menos momentáneamente se libraban de su dura realidad, gracias a que eran trasladados a instancias inquisitoriales o a que su amo detenía la paliza para eludir los actos blasfemos.<sup>73</sup> Más que de una oposición frontal a la ideología del grupo dominante, estas ofensas a los seres divinos eran un ajuste de los esclavos a las reglas de juego imperantes en la sociedad ibérica. Estos eran conocedores de qué ocurría si renegaban el nombre de Dios y evidentemente lo empleaban a su conveniencia, pero verdaderamente no tenían intención de rebelarse, porque conocían que era prácticamente imposible librarse de la dura realidad que vivían.<sup>74</sup>

En otras ocasiones, los esclavos no emitían un simple reniego, sino que expresaban su rechazo frontal hacia el cristianismo, es decir exhibían abiertamente su repulsión a la ideología dominante. Así lo hizo Andrés en 1563, esclavo que residía en Montilla, que debido a que su amo lo azotó, dijo: “no creo en Dios, sino en Mahoma y descreo de Dios”. Aunque de poco le sirvió su acto de rebelión porque la Inquisición de Córdoba lo castigó

---

<sup>70</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 42, fol. 1r. (1598). Por sus blasfemias tan solo tuvo que oír una misa en la Sala de la Audiencia, con mordaza en la boca. Además tuvo que abjurar de levi y fue reprendido. Posiblemente se libró de un castigo mayor debido a su temprana edad (15 años).

<sup>71</sup> Esta es la idea que defiende Solange Alberro en: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 463-464.

<sup>72</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, p. 134.

<sup>73</sup> Nos valemos del concepto de táctica empleado por Michel de Certeau: “acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí. Aprovecha las ocasiones y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. No guarda lo que gana”. Véase: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano...*, p. 42 y ss.

<sup>74</sup> James C. Scott, antropólogo especializado en analizar las “formas de resistencia” de los dominados o subordinados, ha destacado en sus estudios que las clases subalternas respetan las reglas impuestas por los poderosos, incluso cuando intentan socavarlas. Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 140-141.

con doscientos azotes.<sup>75</sup> Del mismo modo procedió Diego Julio, esclavo del Corregidor de Loja (Granada). Debido a que su patrono lo tenía recluido en la cárcel pública declaró que no era cristiano y que era un pecador reincidente: “piensan que no soy cristiano que me han de tratar así, pues no creo en Dios ni en Santa María y soy relapso y doy al diablo mi ánima y me afirmo en ello”.<sup>76</sup> Incluso algunos esclavos llegaban a culpabilizar a Dios de su desdichada existencia y se mostraban violentos con él. El berberisco Gerónimo de Salas, tras ser interceptado cuando huía “a Berbería a ser moro”, dijo: “voto a Dios en no creer en Dios por seis años e si aquí estuviera Dios hecho hombre le había de dar de puñaladas”. Este profirió estas palabras por el estado de desesperación en que se encontraba cuando fue capturado y posteriormente herrado y aherrojado como un animal por su amo.<sup>77</sup>

Evidentemente estas expresiones de rechazo al cristianismo deben verse como algo utópico, que surge en el contexto de la humillación sistemática que suponía ser un esclavo y concretamente bajo una opresión desmedida en una situación concreta, como por ejemplo en el momento de recibir una paliza. No todos los esclavos pretendían expresar su deseo de profesar la fe islámica o rechazar el sometimiento a los cánones de comportamiento marcados por el cristianismo. De hecho, en instancias inquisitoriales la mayoría se apresuraban a testificar que realmente sus palabras no revelaban una descreencia del cristianismo, sino que eran fruto de los malos tratos que recibían. Javier Villa-Flores, en su estudio sobre la blasfemia en el México colonial, ha subrayado que los esclavos solían realizar una auto-representación en el Tribunal del Santo Oficio, en la que trataban de mostrar que habían blasfemado para conseguir que su amo pusiera fin a un castigo injusto y desmedido; o manifestaban que habían injuriado el nombre de Dios porque no podían resistirse ante la severidad de los golpes de sus amos.<sup>78</sup> Debemos recordar que el deseo humano de libertad y autonomía surge cuando se está más amenazado y oprimido y se concreta en una resistencia creativa.<sup>79</sup> Estas blasfemias deben entenderse como una reacción al socavamiento continuo de su dignidad por su condición

---

<sup>75</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 11 (1563). Se le impuso como condena: salir al auto de fe con soga al cuello y doscientos azotes.

<sup>76</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1579). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 212. Este esclavo fue condenado a salir al auto de fe, a abjurar de levi y a ser expuesto a la vergüenza pública.

<sup>77</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1590). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 409. Gerónimo fue sancionado a salir al auto de fe, se le dieron doscientos azotes y fue desterrado a diez leguas.

<sup>78</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 140-141.

<sup>79</sup> James C. Scott, *Los dominados...*, p. 175.

de esclavos, que se ve, a su vez, agravado, en momentos puntuales, cuando son insultados o golpeados.

Esta interpretación no excluye que otros esclavos revelasen, a través de las blasfemias, resistencia a un mundo y una realidad que los oprimía. Algunos llegaban a plantear una contra-ideología, es decir, expresiones de rechazo al sometimiento a la cultura dominante que los subyugaba y el planteamiento de una realidad alternativa diferente. Este tipo de expresiones pueden considerarse lógicas, porque es normal que los esclavos odiaran el mundo de los cristianos y la ideología sobre la que se sustentaba. En el México colonial, como ha recogido Javier Villa-Flores, algunos esclavos se planteaban cómo podía ser posible creer en un Dios que permitía que tuviesen tan mala vida.<sup>80</sup>

### **c) Los moriscos y la blasfemia**

El 25 de noviembre de 1491 se firmaban las Capitulaciones que ponían fin a la guerra entre los Reyes Católicos y el sultán nazarí Boabdil. Esto suponía que el reino de Granada pasase a formar parte de la Corona de Castilla y que una población de unos 150.000 musulmanes fuese integrada en una sociedad erigida en torno a la religión católica y que hacía bandera de su fe. Aunque inicialmente se acordó la tolerancia hacia las costumbres y la religión de los habitantes de Granada, no tardarían en surgir los problemas. Hernando de Talavera fue nombrado primer arzobispo de Granada y apostó por una política de colaboración, asimilación cultural y de respeto. Este pretendió convertir a los musulmanes al cristianismo de forma progresiva, conociendo inicialmente su cultura y religión, y a partir de ahí, asimilarlos hacia la nueva fe.<sup>81</sup> Talavera utilizó herramientas desconocidas por la Iglesia hasta el momento (que recordemos seguía empleando el latín como lenguaje oficial de la misa en los inicios de la Edad Moderna): se valió de la música (la zambra) y del idioma árabe para tratar de transmitir el cristianismo, intentó que los curas de su diócesis aprendiesen el idioma de los nazaríes y encargó al fraile jerónimo Pedro de Alcalá la elaboración de una gramática para aprender el árabe y un catecismo

---

<sup>80</sup> Javier Villa-Flores, *Dangerous speech...*, pp. 133-134.

<sup>81</sup> Talavera reclamaba un trato humano para la población nazarí recientemente asimilada a la corona castellana: "Lo cual es grande ofensa de nuestro señor Jesucristo, porque los que a su santa fe se convierten como los santos dicen y aún como las leyes civiles quieren han de ser honrados y muy humanamente tratados". Hernando de Talavera, *Católica Impugnación (1487). Estudio preliminar de F. Márquez Villanueva, edición y notas de F. Martín Hernández*, Juan Flors, Barcelona, 1961, p. 82.

en esta lengua. La política de Talavera buscaba una conversión sincera de los musulmanes antes de que estos fuesen bautizados.<sup>82</sup>

En el año 1499 la situación cambió por completo para los musulmanes granadinos, cuando Cisneros se convirtió en la principal persona de confianza de los Reyes Católicos. Este apostó por una política de choque, que ponía a los nazaríes en la disyuntiva de convertirse al cristianismo o ser expulsados del reino. Ya no se apostaba por la adaptación, sino que obligaba a los recién conquistados a insertarse forzosamente en la nueva fe. Esta forma de proceder tan radical provocó el levantamiento del Albaicín y las Alpujarras, pero la rebelión fue atajada por el Rey Fernando en 1501. En ese mismo año Cisneros continuó con su política y mando quemar todas las copias del Corán, así como de todos los libros religiosos islámicos. Los recién convertidos moriscos, aunque fueron insertados en la fe católica, eran tratados como súbditos imperfectos, con un desfavorable tratamiento social, fiscal y jurídico frente a los cristianos viejos. Esta misma política se aplicó con los moriscos de Navarra, con la conversión de 1515 y 1516; así como en el reino de Aragón, con la obligación a adoptar el cristianismo en 1525.

La presión sobre los moriscos granadinos fue en aumento en los siguientes años. En 1516 y 1526 se elaboraron pragmáticas que prohibían que utilizasen su lengua, vestidos, baños, ceremonias, etc., pero quedaron en suspenso, momentáneamente, por los tributos aportados por los nazaríes a la Corona en compensación. La situación se fue haciendo insostenible para los moriscos a mediados de siglo. A muchos les requisaron sus propiedades rústicas; y la política de tolerancia cultural y religiosa cayó progresivamente en el olvido. Como dato relevante, podemos reseñar el rápido aumento de moriscos procesados en la Inquisición de Granada. En el año 1550, estos representaban el 50'4% de los penitenciados, mientras que en 1566 la cifra subía al 91,6%.<sup>83</sup>

En el Sínodo celebrado en el año 1565 por el arzobispo de Granada Pedro Guerrero se apostó decisivamente por aplicar una política represiva, que fue confirmada por Felipe II cuando aprobó la Pragmática de 1567. Los moriscos nazaríes intentaron negociar con el monarca una nueva prórroga, pero este se mostró inflexible y prohibió por completo la

---

<sup>82</sup> Véase: Isabella Iannuzi, “Evangelizar asimilando: la labor catequética de fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”. *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº. 30, 2011, pp. 53-62.

<sup>83</sup> Véase: Kenneth Garrad, “La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, nº. 9, fascículo 1, 1960, pp. 55-72; Bernard Vincent, “Los moriscos y la Inquisición (1563-1571)”, *Chronica Nova*, nº. 13, 1982, pp. 197-205.

religión islámica, así como las costumbres nazaríes. La reacción no se hizo esperar, y en tan solo unos pocos meses, se desató la denominada Rebelión de las Alpujarras. Esta se caracterizó por ser una lucha encarnizada, en la que los moriscos atacaron símbolos cristianos como las iglesias o a los propios sacerdotes, a los que asesinaron. El conflicto fue de tal calibre que se extendió hasta el año 1571 y necesitó de la asistencia de Don Juan de Austria, junto a un ejército profesional para ponerle fin.<sup>84</sup>

Las blasfemias y las palabras despreciativas de los moriscos hacia los dogmas católicos y los símbolos cristianos deben contextualizarse en el ambiente de opresión descrito. Mercedes García Arenal, que ha estudiado en profundidad a esta minoría, a través de los procesos inquisitoriales de Cuenca, ha destacado que los moriscos mostraban una profunda ignorancia de la religión cristiana, pero que también su desconocimiento del Islam era considerable. Bajo la situación del escaso conocimiento de ambas religiones, estos deseaban por encima de todo ser musulmanes, y la manera principal de serlo era oponiéndose al cristianismo y a todos sus símbolos. En buena medida, esto se explica por las circunstancias en que se desarrolló su conversión al catolicismo. Los propios moriscos justificaban su aversión a la nueva fe en base a ello. Es significativo, al respecto, el siguiente caso del herrero Diego de Mendoza, que fue increpado por un vecino en 1534 por no ser buen cristiano, a lo que este morisco le replicó: “Si a vos os tornasen moro por fuerza seríades buen moro” y la dicha persona le dijo que no y entonces el dicho Diego de Mendoza dijo: “pues como queréis que sea yo buen cristiano”.<sup>85</sup> Tras la conquista cristiana, los moriscos fueron obligados a adoptar una nueva religión, pero además tenían que abandonar sus antiguas costumbres sobre vestimenta, comida, bailes, fiestas, es decir todo aquello que conformaba su identidad. Además se les impusieron nuevos tributos, a muchos se les despojó de sus propiedades y recibían continuas ofensas de los cristianos viejos<sup>86</sup>, que se sentían superiores por haberlos conquistado y profesar la “religión

---

<sup>84</sup> Sobre la historia de esta minoría, véase: Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Alianza, Madrid, 1985.

<sup>85</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 121, expediente 1633 (1534). Citado en: Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 100.

<sup>86</sup> En los procesos inquisitoriales encontramos reflejada esta aversión de los cristianos viejos hacia la minoría morisca. El morisco Rodrigo Arjón, natural y vecino de Fuentes de Ebro (Aragón) fue insultado en 1586 por un labrador que le arrendó sus mulas. Este se refirió a los animales del reo como “mulas de un perro”, a lo que Rodrigo respondió: “perro no, más moro, juro a Dios tan bueno como lo hay en Argel”. AHN, Inquisición, libro 989, fol. 313v. (1586).

También podemos reseñar el caso de Beatriz, morisca de Cazorla (Jaén). Una vecina, en el contexto de una riña, le dijo: “calla, reniego de Mahoma”, a lo que Beatriz respondió: “no me pesa que le digáis al niño Mahoma, porque Mahoma es su abuelo y más vale ser buen moro que mal cristiano”. AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 20, fol. 6v.

verdadera”. Bajo estas circunstancias, resultaba lógico que la forma de oponerse a esta opresión era desarrollar una contra-ideología, que supusiera una resistencia a aceptar el catolicismo.<sup>87</sup>

Muchas de las blasfemias de los moriscos iban dirigidas contra la costumbre católica de adorar las imágenes de santos y vírgenes, aspecto que se basaba en su teología. El Corán no es muy explícito al respecto, pero el texto de la Sura CXII expone que Dios es uno “¡El Impenetrable! No engendra, no ha sido engendrado; ¡nadie es igual a él!”.<sup>88</sup> Estas palabras revelan que no puede ser representado visualmente porque nada puede ser igual a él. Esta idea fue posteriormente desarrollada en otros textos religiosos, lo que explica la iconofobia morisca hacia las representaciones católicas. La Inquisición juzgó algunos casos donde observamos las concepciones de los moriscos sobre este tema. Catalina, vecina de Jaén que procedía de “generación de árabes”, fue acusada ante el Santo Oficio en 1571 por decir “que las imágenes que estaban pintadas en las iglesias le parecían demonios”.<sup>89</sup> El esclavo morisco Diego Hernández, natural de Orán y vecino de Córdoba, manifestó en 1571 cuando pasaba la procesión del Santísimo Sacramento que “no era Dios aquel” y “que Dios está en el cielo”.<sup>90</sup> La morisca Isabel de León, natural de Órgiva (Granada) decía en 1571 que “las imágenes que estaban en la iglesia era un palo” y pensaba que “no había sino solo un Dios y que no estaba en la tierra sino en el cielo y que Dios no estaba en la hostia porque aquella hostia era un poco de pan”.<sup>91</sup> Esta opinión también era compartida por Jerónima, vecina de Jaén, que describía la figura de Jesucristo como un simple muñeco: “Jesucristo es un palo y lo hicieron de figura de un hombre y le pusieron unos ojos y lo pusieron en un altar y creen en él”.<sup>92</sup> Son muchos los moriscos que compartían la opinión de que la costumbre cristiana de adorar la figura de un ser

---

<sup>87</sup> James C. Scott señala en su obra que las imposiciones culturales provocan un “efecto boomerang”, es decir un aumento del deseo humano de libertad y autonomía. Cuando el ser humano se siente más oprimido y cuando se humilla de forma sistemática su dignidad, desarrolla formas de resistencia. Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 161-196.

<sup>88</sup> Borja Franco Llopis, “Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas”, *Manuscrits*, n.º. 28, 2010, pp. 87-101 (pp. 87-88).

<sup>89</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16, fol. 13v. (1571). Se desconoce la sentencia aplicada a esta morisca.

<sup>90</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fols. 5r.-6v. (1571). Se desconoce la pena que recibió este esclavo.

<sup>91</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1577). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 184. Esta morisca fue reconciliada con hábito y condenada a cárcel perpetua porque en su proceso reconoció haber profesado la fe de Mahoma.

<sup>92</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 17, fol. 13v. (1571). Se desconoce la pena aplicada a este reo.

sagrado carecía de cualquier lógica, porque desde sus bases religiosas islámicas, suponía rendir culto a un “simple palo”.

La resistencia también fue patente hacia el símbolo de la cruz, y esto debe entenderse como parte de la política opresiva de la Iglesia Católica, ya que utilizó este distintivo religioso para tratar de imponer la nueva fe.<sup>93</sup> El esclavo berberisco Francisco Díez, que se encontraba internado en el año 1581 en la cárcel de Málaga, además de renegar de Dios y de Santa María, hacía escarnio de la cruz, ensuciándola, escupiéndola y poniéndosela en sus partes traseras.<sup>94</sup> La también berberisca María de Quesada, esclava de Doña Catalina de Robles, vecina de Bujalance (Córdoba), expresaba en 1642 su desprecio hacia el catolicismo renegando de Dios, su Bendita Madre y los Santos. Cuando la llevaban a misa escupía al cura y tiraba piedras a la hostia. Además, tiró una cruz de un rosario al suelo y con desdén dijo “que ya no tenía Dios que ver con ella”.<sup>95</sup> García Arenal documenta que los reos de origen musulmán recluidos en las prisiones conquenses se dedicaron a realizar cruces con pajas de los colchones para pisotearlas.<sup>96</sup> Esta aversión hacia la cruz no solo obedecía a la sumisión que representaba, sino que se escondía detrás la crítica doctrinal hacia la creencia de los cristianos de que Jesucristo murió en la cruz. Estos consideraban que no fue el predicador, sino un ladrón el que murió en el Calvario.<sup>97</sup>

Las burlas y vejaciones de los nuevos convertidos se dirigieron mayoritariamente hacia la misa, ya que fue el principal instrumento de adoctrinamiento utilizado para imponer la nueva religión. Además muchos moriscos acudían por la presión de sus vecinos, que les inquirían a que cumpliesen con este deber; o los esclavos porque eran obligados por sus amos. Esta opresión evidentemente generaba conductas de rechazo hacia la misa y de resistencia a los sacramentos que allí se recibían. La vecina de Quife del Zenete (Granada) Isabel Docux describió en 1567 la misa como un acto simple y superficial, con la

---

<sup>93</sup> Hernando de Talavera apostó por una política más conciliadora y se valió de símbolos más cercanos a los moriscos como la Virgen María. En cambio, sus sucesores, partidarios de una política represiva, utilizaron las cruces como el principal estandarte para difundir el catolicismo en sus campañas, lo cual era una auténtica aberración para la teología musulmana. Borja Franco Llopis, “Los moriscos...”, p. 98.

<sup>94</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1581). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 249. Este reo fue reconciliado en un auto público de fe con hábito y mordaza y se le dieron doscientos azotes, ya que además de las blasfemias reconoció que había profesado la fe islámica por participar en las ceremonias de los moros. Además se indicó que fuera nuevamente recluido en la cárcel donde estaba anteriormente.

<sup>95</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 45, fols. 5v.-6v. (1642). Esta rea fue condenada a salir en auto público de fe, si hubiere próximamente; o en caso contrario, a una iglesia con insignias de blasfemia, se le leyese su sentencia, oyese una misa en forma de penitente, abjurase de levi y fuese gravemente reprendida.

<sup>96</sup> Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos...*, p. 103

<sup>97</sup> Borja Franco Llopis, “Los moriscos...”, p. 95.

intención evidente de burlarse: “vistióse el abad de buena ropa y subiose al altar, comiose una torta y bebiose una taza de vino y luego decía y he dicho misa”.<sup>98</sup> Doña Brianda de Córdoba, hermana de Don Hernando de Córdoba, que fue proclamado líder de los moriscos en la Revuelta de las Alpujarras, decía a otros moriscos en 1571 que “aquellos que les decía el abad cuando predicaba que no lo creyesen porque era burla”. Además confesó a sus compañeros que ella iba a misa por obligación, pero que se reía de esta ceremonia cuando el cura alzaba la hostia.<sup>99</sup> Juan Saboyano, natural de la isla griega de Léucade, y residente en Jaén, que admitía profesar la fe islámica por los beneficios de adorar a Mahoma, cometió en 1590 un acto profundamente irreverente en una iglesia. Este entró un día a un templo cristiano sin hacer la reverencia y humillación debida; además hizo burla y escarnio de lo que se cantaba y se negó a sentarse ante la presencia de Dios, diciendo: “que Dios o que mierda de Dios es este para cagarme en él”. Este dijo que nunca oía misa y presentó una total falta de respeto al Santísimo Sacramento: “que estar Sacramento, que estar Sacramento, Dios estar en el cielo”. Además hizo higas y escupió a las imágenes. Este individuo de comportamiento irreverente fue recluido en un monasterio para recibir la doctrina cristiana, ya que era evidente que no dominaba el idioma y que profesaba la fe islámica.<sup>100</sup>

La crítica hacia la misa se manifestaba principalmente con la expresión de descreencia hacia la doctrina de la transubstanciación. Los seguidores de la fe islámica no podían concebir que la figura de Dios estuviese contenida en la hostia consagrada debido a que no admitían ningún tipo de representación icónica de este. Por ejemplo, esta idea fue enunciada por la morisca Mayor, residente en Granada, cuando expuso en 1576 ante dos cristianas “que la hostia que alzaban en la misa era de masa y que no bajaba Nuestro Señor a ponerse en ella”.<sup>101</sup> Así como por María de Nabas, esclava morisca que habitaba en Granada. Esta fue acusada en 1577 ante el Santo Oficio por decir que “la hostia era de masa y que Dios no venía en ella”.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 4760 (1567). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 73. Esta morisca fue obligado a oír misa con una soga al cuello y con hábito; además recibió cien azotes como castigo.

<sup>99</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1571). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 116. Se desconoce la sentencia que se aplicó a esta morisca.

<sup>100</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 33, fol. 5r-5v (1590).

<sup>101</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1576). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 166-167. Esta rea fue reconciliada porque era evidente que aún profesaba la fe islámica.

<sup>102</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1577). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 184. Esta morisca fue reconciliada con hábito y condenada a cárcel perpetua porque reconoció que seguía la ley de los moros.



La confesión, bajo el modelo cristiano, tampoco fue aceptada por los moriscos. En el Islam los pecados eran perdonados directamente por Alá si las personas mostraban verdadero arrepentimiento y hacían buenas obras. Por tanto, era inconcebible para ellos confesar sus faltas a un desconocido. El morisco García Guzmán, natural de Granada y vecino de Jaén, se negaba a creer que alguien como él pudiese perdonar sus incorrecciones “un hombre como yo, no puede perdonar pecados”. Cuando le dijeron que se equivocaba y que el sacerdote tenía ese poder, este insistió diciendo en 1571: “aquí sí, pero allá no” (señalando con el dedo hasta el cielo).<sup>103</sup> Catalina, vecina de Jaén, se mofó en 1571 de una amiga que había acudido al confesor, porque este le había mandado que restituyese ciertos dineros: “que para que había confesado aquello que era necesidad que estas cosas pocas no había para que confesarlas”.<sup>104</sup> Leonor Bencerraje, liberta residente en Málaga, expresaba que solo podía confesar sus pecados a Dios: “si estuviera Dios en el confesionario oyendo al pecador bien estaba ella en aquella confesión, pero que estando un hombre oyendo sus pecados a otro hombre o mujer que no estaba bien con aquella confesión”.<sup>105</sup>

El bautismo también fue rechazado por los moriscos, porque evidentemente era otro dispositivo de adoctrinamiento impuesto por la fuerza. Además recordemos que fue utilizado por parte de los cristianos como símbolo de una conversión sincera a la religión católica. De ahí, que en ciertos casos, los cristianos viejos inquiriesen con una intención maliciosa a sus vecinos moriscos para conocer si contaban con todos los requerimientos necesarios para ser considerados auténticos convertidos a la fe católica. María, esclava del mercader Villalva, fue preguntada con un claro propósito perverso por parte de un muchacho acerca de si había sido bautizada. Esta respondió, a tal impertinencia, con la siguiente proposición blasfema que revelaba su rechazo a este sacramento: “que se me da a mí el bautismo, cagajones para el bautismo”.<sup>106</sup>

Otra forma de repudiar el cristianismo era burlarse de oraciones o de los mandamientos; para ello los moriscos idearon sus particulares composiciones de tono obsceno o sexual.

---

<sup>103</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fol. 6v. (1571). Este reo fue condenado a abjurar de vehementi, a recibir cien azotes y a galeras durante dos años al remo y sin sueldo.

<sup>104</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16, fol. 13v. (1571). No se indica la pena impuesta.

<sup>105</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953. Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 390-391. Esta rea fue admitida a reconciliación con hábito en un auto público de fe y se le impuso la condena de cárcel perpetua y confiscación de bienes.

<sup>106</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1578). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, p. 204. Desconocemos la pena aplicada.

Recordemos que en la cultura popular eran comunes las referencias a lo bajo-corporal para la realización de burlas o sátiras.<sup>107</sup> Así lo hizo en 1593 Rafael de Torres, esclavo de los señores Portocarrero, residente en la ciudad de Écija, con esta pícaro oración: “en nombre del Padre que se lo hizo a su madre y del Hijo que ella lo quiso y del Espíritu Santo que le metió tanto”.<sup>108</sup> En cambio, Juan el Mocho, vecino de Ricla (Zaragoza) ridiculizó los mandamientos. Este preguntó a un cristiano viejo que estaba guardando sus bueyes si conocía cuáles eran estos diez preceptos religiosos. Cuando empezó a recitarlos uno por uno, el morisco le dijo “calla, que estos no valen nada” y comenzó a decirle lo siguiente: “el Primer mandamiento es ser buen moro verdadero, el dos no creer en Dios, el tres hacer las cosas al revés, el cuarto majar esparto, el quinto hacer cañameñas, el sexto ir por leña y venir presto, el siete comer cabra con aceite, el ocho comerla con bizcocho, el nueve hacer bodegones para cuando llueve, el diez hacer casas con almagre y algez, el once tocino no comeréis, el doce vino no beberéis, y que estos eran los mandamientos de Mahoma y los verdaderos que había de tener”.<sup>109</sup>

El historiador Luis Cardaillac defendió que pertenecer a la comunidad morisca era sobretodo y esencialmente la conciencia de formar parte de un grupo minoritario de oposición a la cultura cristiana. Las preocupaciones doctrinales, según este autor, ocupaban un papel marginal o secundario.<sup>110</sup> Esto se hace patente si valoramos las creencias moriscas respecto a la Virgen María. En el Corán se admite su virginidad, sin embargo es negada por los moriscos simplemente para oponerse a los cristianos. Un cristiano viejo estaba cantando en 1578: “Virgen Sagrada, Madre de Dios...” cuando el morisco Gonzalo López Gualit, vecino de Caniles (Granada), dijo: “no puede ser que pariese siendo virgen sino para por la boca o por las narices”. Al día siguiente cuando volvieron a hablar del tema insistió: “que no podía ser Virgen Nuestra Señora sino paría por las narices haciendo como las sonaba dos o tres veces”.<sup>111</sup> El morisco de Pedrola (Zaragoza) Juan de Tortosi se encontraba charlando con un grupo de cristianas viejas y una de ellas recitó el Credo. En el momento que dijo “nació de Santa María Virgen,

---

<sup>107</sup> Mijaíl, Batjín, *La cultura popular...*, pp. 4-51.

<sup>108</sup> AHN, Inquisición, legajo 1856, expediente 37, fol. 8v. (1593). Desconocemos la sentencia que recibió.

<sup>109</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 807r. (1591). Este reo recibió doscientos azotes como castigo y fue desterrado de las villas de Ricla y la Almunia de Doña Godina por un período de dos años.

<sup>110</sup> Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, París, 1977, p. 297

<sup>111</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1578). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 201-202. Este reo fue condenado a seis años de galeras y a cárcel perpetua

quedando ella virgen antes del parto, en el parto y después del parto”, respondió “que fue virgen antes del parto, pero no en el parto, ni después del parto”.<sup>112</sup>

García Arenal destaca en que las zonas menos islamizadas debido a que la cultura musulmana no estaba tan reglada, los moriscos tenían que definirse en contraposición a los cristianos, de ahí que no admitiesen la virginidad de María. En cambio, algunos moriscos que pertenecían a regiones más islamizadas sí conocían el precepto coránico. Relata esta autora el curioso caso de un morisco de Granada, vecindado en 1574 en Socuéllamos (Ciudad-Real), que discutió encarnizadamente sobre este tema con un moro de Berbería que había venido a adoctrinarlos. Este le enseñó que la Virgen era “virgen”, pero el granadino se negaba a creerlo, porque pensaba que era cosa de cristianos.<sup>113</sup>

No obstante, la Virgen María era una figura respetada dentro de la cultura islámica. Es más, se cuenta que Mahoma, en su visita a la ciudad de la Meca, cuando mandó destruir todas las imágenes que había allí, ordenó salvar solamente una, la de María. Este hecho coincide con otro desvelado por Corral y Rojas en su tratado sobre la expulsión de los moriscos del reino de Valencia. Este autor describió una serie de sucesos ocurridos en los contornos de la Muela (Zaragoza), en la persecución protagonizada por Juan de Córdoba, maestro de campo del tercio de Lombardía, sobre los moriscos que se habían levantado en armas para oponerse a la expulsión decretada por Felipe III en 1609. Se relataba que cuando el ejército cristiano llegó al lugar de Novares encontraron que la decoración de la iglesia había sido reducida a cenizas, excepto “una pintura de la Assumpción de Nuestra Señora”; mientras que “se veían los apóstoles con puñaladas y cuchilladas en las caras, más la bendita Virgen entera y sin señal alguna”.<sup>114</sup>

Aunque ciertamente la teología islámica tenía en valía la figura de la Virgen María, los moriscos dirigieron toda clase de improperios contra esta. La esclava morisca Isabel Fernández, vecina de Setenil, cuando fue inquirida en 1578 para que se hincase de rodillas en una procesión de la imagen de Nuestra Señora, se negó de la siguiente manera: “calla

---

<sup>112</sup> AHN, Inquisición, libro 988, fol. 498r. (1581). Este reo fue condenado a cárcel perpetua a cumplir en las galeras durante cinco años y también fue azotado públicamente.

<sup>113</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 262, expediente 3573. Citado en: Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos...*, p. 108.

<sup>114</sup> Antonio del Corral y Rojas, *Relación de la rebelión y expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1613, fol. 40v.

bestia que no es imagen de Nuestra Señora sino albarda”.<sup>115</sup> También es reseñable el caso de la esclava gaditana de color pardo María Rafaela, procesada por la Inquisición de Sevilla en 1720. Esta relata en su proceso que era cristiana bautizada, pero que su padre era de Berbería o Turquía, según le había oído decir a su madre. María tenía un carácter irreverente que exhibía a través de blasfemias o negativas a confesar y comulgar. Además tenía por costumbre maldecir a “María Santísima y sus santos, ultrajando y conculcando las imágenes de Nuestra Señora”.<sup>116</sup>

Buena parte de las denuncias que se presentaron contra los moriscos en el Santo Oficio se originaron como consecuencia de los actos de humillación perpetrados por los cristianos viejos y sus continuas insistencias para que se adecuasen a las costumbres y tradiciones católicas. De este modo, los moriscos veían su dignidad continuamente herida por parte de sus vecinos. Esto se refleja por ejemplo en los citados casos de la esclava morisca Isabel Fernández, que se niega a arrodillarse ante la Virgen María cuando tratan de obligarla; en el de la esclava berberisca María de Quesada, que mostraba una actitud indisciplinada cuando la llevaban a misa en contra de su voluntad o en el de la esclava María, cuando se le preguntaba si se iba a bautizar. Estos actos de degradación social cometidos por los cristianos viejos incitaban a los moriscos a la rebelión y a expresar aquello que pensaban.<sup>117</sup> Por lo general, estos trataban de profesar su religión en secreto y mostrarse como cristianos de cara al exterior para evitar los posibles castigos del Santo Oficio.<sup>118</sup> De hecho, una fatua o dictamen propugnado por Ahmad ibn Abi Yumu’a, muftí de Orán, les aconsejaba que practicasen el criptoislamismo. Se proponía que realizasen gestos, acciones y palabras cristianas para ocultar su rechazo al catolicismo y mantener de forma privada su fidelidad a la religión islámica. Este texto, escrito en árabe, fue transportado a Valencia a inicios del siglo XVI por unos musulmanes granadinos, que retornaron a la Península debido a que no se habían adaptado al norte de África. Posteriormente esta publicación religiosa fue traducida al español con letras árabes en

---

<sup>115</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1578). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 207-208. Esta reza fue condenada a cárcel perpetua y cien azotes, ya que en el interrogatorio reconoció que era mora y que había hecho las ceremonias de los moros.

<sup>116</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 177 (1720). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

<sup>117</sup> James C. Scott argumenta que los dominados expresan sus pensamientos en momentos de rabia y furia. En esos instantes, exponen aquello que realmente piensan. Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 43-78.

<sup>118</sup> Argumenta James C. Scott que los dominados utilizan estrategias para ocultarse y no responder a las ofensas, que consistían en hacer actos acordes con “el discurso público”. En el caso de los moriscos, se correspondería con ir a misa, comulgar, conocer los rudimentos básicos de la doctrina cristiana, etc. Véase: James C. Scott, *Los dominados...*, pp. 197-255.

1563 por los musulmanes aragoneses, en el momento que fueron obligados a convertirse al cristianismo y comenzaron a ser presionados por la Inquisición; y nuevamente fue traducida y escrita en aljamiado en 1609.<sup>119</sup>

Algunos moriscos reconocieron ante los inquisidores la práctica del criptoislamismo. Llegaron a confesar que de cara al exterior eran cristianos, pero en el fondo de su corazón seguían siendo musulmanes. Luis Guzmán, tendero del Campo de Criptana (Ciudad-Real), afirmó que iba a misa cuando la Iglesia mandaba por pura conveniencia, pero que en realidad continuaba siendo moro: “porque no se echase de ver que vivía en la dicha secta y no le llevasen los dos reales que tienen de pena los cristianos nuevos por cada vez que dejan de ir a misa los domingos y fiestas de guardar”.<sup>120</sup> Leonor de Bencerraje, vecina de Málaga, decía que confesaba sus pecados a un sacerdote simplemente “por cumplimiento y porque le diesen cedula”.<sup>121</sup> La morisca María de Mendoza reconocía que cumplía exteriormente con el cristianismo porque iba a misa, pero admitía que durante la celebración de este acto litúrgico estaba todo el tiempo rezando oraciones a Mahoma.<sup>122</sup>

Como escribía el humanista extremeño Pedro de Valencia en su *Tratado acerca de los moriscos de España* (1613) los musulmanes recién convertidos a la religión católica se definían en oposición a los cristianos, pero no tenían problema en ocultar sus auténticas creencias, sí así salvaguardaban su hacienda y su integridad física:

No solamente no procuran sino que antes de propósito y como cosa de que se precian hacen en todo por distinguirse y apartarse de los antiguos cristianos en la lengua, en el traje, en las comidas, en los casamientos, en el huir de las iglesias... y siendo tan grande honra en España el nombre de cristiano viejo

---

<sup>119</sup> Sobre este documento, véase: Ahmad Ibn Abi Yumu'a, *La taqiyya y la fatua del Muftí de Orán. Edición de María Jesús Rubiera Mata*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001. Disponible online en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdz066>. María Jesús Rubiera defiende que la fatua, a diferencia de lo sostenido por la mayoría de los investigadores que han estudiado a la población morisca, no promueve que los musulmanes españoles sigan la doctrina islámica de la *taqiyya*, sino que simplemente propugna la práctica del criptoislamismo. La *taqiyya*, dice esta autora, es una doctrina sectaria chií y se refiere al ocultamiento de la pertenencia a esta secta en un medio sunní u ortodoxo. Además destaca que esta doctrina posiblemente no era admitida por musulmanes suníes de la Península Ibérica y que seguramente no la conocían.

<sup>120</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 348, expediente 4946. Citado en: Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos...*, p. 102.

<sup>121</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1588). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 390-391. Esta rea fue reconciliada con hábito en un auto público de fe y fue condenada a cárcel perpetua y confiscación de bienes.

<sup>122</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 252, expediente 3423. Citado en: Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos...*, p. 102.

ni aún quieren encubrirse y parecer que lo son. Que es esto sino que tienen por bueno el ser moros... No quieren honras más que con su pueblo y nación, y esa ganan con mostrarse moros y la perdieran con lo contrario: pero cuando llegan a correr riesgo de la vida o hacienda, como saben que Mahoma no quiere mártires... niegan luego y dicen ser o querer ser cristianos sin por ello perder la fe con Mahoma ni la honra con los suyos ni dejar de ser moros como antes... diabólica traza esta que nos causa grande perplejidad y descomodidad.<sup>123</sup>

Los moriscos tenían claro que no querían ser cristianos. Esto es lo que expresan las burlas y vejaciones hacia la religión católica que hemos analizado. Su definición frente a la nueva cultura que pretendían imponerles era la oposición. Es un modo de comportamiento lógico, si valoramos el trato vejatorio recibido por parte de los cristianos. Les fueron arrebatadas sus tierras, les negaban la posibilidad de seguir vistiendo y comiendo bajo su modo tradicional, recibían insultos sumamente despreciativos como “perro”, eran presionados a ir a misa o a mostrar reverencia hacia las imágenes de vírgenes y santos católicos, en contra de los preceptos islámicos. Continuamente se estaba atacando su dignidad; por tanto, su respuesta de autoprotección fue oponerse a lo impuesto, ya sea teniendo por bandera la ley islámica o simplemente rechazando todo aquello relacionado con el catolicismo, aunque hubiese puntos comunes con el Islam. Esta era la forma que tenían de definirse como grupo, oponiéndose a la cultura cristiana.

### ***A modo de conclusión***

Las prácticas de resistencia de presos, esclavos y moriscos hacia los dogmas y las formas escritas o visuales del catolicismo revelan la existencia de espacios cotidianos donde se dibujaba una versión de la realidad diferente de la impuesta por la dominación del poder civil o religioso. Estos actos de insubordinación, expresados en blasfemias o expresiones de violencia hacia símbolos cristianos, eran las “armas” de que disponían los sectores más oprimidos de la sociedad para tratar de resistirse al control que ejercían los grupos dominantes sobre ellos, aunque deben entenderse como “prácticas de último recurso” debido a la desigual distribución de fuerzas. Se utilizaban no para obtener una victoria o

---

<sup>123</sup> BNE, ms. 8888. Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, 1613, fols. 18 y 19.

triunfo rotundo, sino para conseguir una interrupción momentánea del orden de dominación.

Los presos utilizaron los improperios a los seres sagrados o las injurias sobre símbolos religiosos para denunciar el trato vejatorio que recibían en las cárceles. Algunos de ellos advirtieron el enorme poder que tenían estos actos de insubordinación y los emplearon en su propio beneficio, ya sea para coaccionar a las autoridades de las prisiones o para conseguir un traslado a otros calabozos donde tuvieran condiciones más confortables. En cambio, otras blasfemias de los reos revelaban un diálogo personal con Dios, la Virgen o los santos. Ciertos reclusos, que participaban de una mentalidad supersticiosa, insultaban ferozmente a sus intercesores sagrados porque se sentían traicionados por unas figuras divinas de las que habían sido devotos y no mediaban por ellos para mejorar su situación.

Los esclavos, al igual que los presos, emplearon las blasfemias principalmente con una finalidad instrumental. Injuriaban a Dios para que sus amos detuvieran los duros castigos físicos que les infligían o conseguir ser trasladados a las instancias de la Inquisición, donde conseguían eludir, al menos durante una corta temporada, la difícil realidad que soportaban a diario. Esta interpretación no excluye que otros esclavos revelasen, a través de las injurias a los seres sagrados del catolicismo o los dogmas y preceptos cristianos, expresiones vehementes de rechazo a la religión católica. Recordemos que la mayoría de los cautivos habían sido criados en otras religiones, por tanto, hasta cierto punto, era normal que manifestaran su rechazo al sometimiento a la cultura dominante de este modo.

Los moriscos se valieron de las blasfemias para realizar sobre todo burlas y vejaciones a la religión católica. Su condición de recién convertidos y el trato denigratorio que recibían por parte de los cristianos viejos (a través de mayores gravámenes impositivos, prohibición de sus costumbres o insultos a la fe islámica) motivaron que su respuesta de autoprotección se basara en el repudio a los principales símbolos del cristianismo y principalmente hacia aquello que se utilizó para su adoctrinamiento en la nueva fe (la Virgen María, la cruz, la misa, los sacramentos, etc.). En base a estos indicios, podemos llegar a afirmar que algunos sujetos conformaron una contra-ideología basada en el rechazo de todo aquello que trataban de imponerles.

Todos estos grupos tenían un aspecto en común: el uso de las blasfemias para oponerse a la dominación civil o eclesiástica, expresada a menudo a partir de la exposición pública

de la cultura católica dominante. Ciertos presos y esclavos utilizaron los improperios a los seres sagrados de un modo instrumental o táctico, es decir se valieron de la fuerza de estas palabras para eludir los castigos. En cambio, algunos esclavos y sobre todo los moriscos emplearon las invectivas hacia todos los símbolos de la religión católica para manifestar un vehemente rechazo a su imposición. En resumen, comprobamos que los actos de insubordinación llevados a cabo por diversos grupos sociales se basaron en toda una serie de variadas expresiones de violencia u odio hacia la religión católica. Fue un comportamiento lógico, si tenemos en cuenta que el catolicismo era un sistema cultural que organizaba la vida cotidiana de los sujetos en múltiples aspectos (trabajo, costumbres, comida, fiestas, celebraciones, etc.).<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Para comprender adecuadamente el porqué de las expresiones de violencia u odio hacia lo sagrado debemos recurrir a la definición de religión dada por Clifford Geertz. Según el antropólogo estadounidense, la religión es una estructura de símbolos vehementes, que tienen la virtud de generar en los individuos motivaciones (tendencias persistentes, inclinaciones crónicas a cumplir con cierto tipo de actos, a experimentar ciertas sensaciones en cierto tipo de situaciones, etc.), y de promover determinadas disposiciones (capacidades, propensiones, costumbres, inclinaciones, etc.). Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural”, en Clifford Geertz, *La interpretación...*, p. 32.



## **12.- PALABRAS ERRÓNEAS Y MALSONANTES. ¿IGNORANCIA, DESCONOCIMIENTO, CONFUSIÓN O MUESTRAS DE INCREDULIDAD, ESCEPTICISMO, MATERIALISMO O ATEÍSMO?**

El nacionalcatolicismo español se ha construido en torno a dos mitos: por una parte, la unidad de creencias y la uniformidad religiosa, basada en el principio de confesionalización, la vinculación entre Iglesia y Estado y el providencialismo mesiánico español; y por otra parte, la intolerancia como eje vertebrador.<sup>1</sup> Incluso algunos reconocidos intelectuales españoles, como Marcelino Menéndez Pelayo, han ayudado a afianzar este relato ficticio. Este enumeró a los heterodoxos españoles desde el medievo hasta finales del siglo XIX concibiendo a estos como marginales del sistema; y por tanto, como otro reflejo del éxito de la España católica “martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...”.<sup>2</sup>

El siempre perspicaz Julio Caro Baroja ha reseñado que generalmente, en la mayoría de las culturas, los filósofos y los juristas suelen presentar la religión como un “bloque dogmático” y ha indicado que fue así especialmente en la España de los siglos XVI y XVII. El antropólogo vasco ha subrayado que la unidad de creencias fue una invención interesada, creada con el objeto de embrutecer o tiranizar. Pero ciertamente

ni en España ni en ninguna otra parte ha existido esta especie de unidad de colegio, aunque los que la proclaman hayan hecho de las suyas ayer y hoy y aunque a ideas de lo más elemental y ordinario hayan pagado tributo poetas y pensadores.<sup>3</sup>

La interpretación de las manifestaciones religiosas, tal como defendía Caro Baroja, debe hacerse desde la perspectiva de la conciencia de la pluralidad del hecho religioso y la

---

<sup>1</sup> Esta es la tesis que defiende Ricardo García Cárcel en la siguiente publicación: “Las otras formas de la tolerancia en la España Moderna”, en Eliseo Serrano y Jesús Gascón (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2018, pp. 25-46.

<sup>2</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, vol. II, p. 1036.

<sup>3</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo...*, p. 257.

reivindicación del matiz como categoría analítica irrenunciable.<sup>4</sup> Esta es la perspectiva que vamos a seguir para estudiar un variado conjunto de fórmulas heterodoxas que persiguió la Inquisición. Esta institución las clasificó como “proposiciones erróneas, malsonantes, blasfemas o heréticas”, pero independientemente de su categorización teológico-jurídica constituían un importante acervo de la rica y variada cultura oral de la población de época moderna y desvelaban la complejidad de la religiosidad popular, que no siempre se atenía a los preceptos religiosos marcados en el Concilio de Trento.<sup>5</sup>

El conjunto de expresiones heterodoxas, objeto de análisis en este capítulo, es sumamente variado. Comprende famosos enunciados materialistas como “no hay más que nacer y morir como bestias” o en “este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar” o expresiones de incredulidad sobre la virginidad de María, la existencia del infierno, la transubstanciación, la Resurrección, etc.<sup>6</sup> Estas manifestaciones materialistas y escépticas son de difícil interpretación porque carecemos de fuentes históricas que nos ofrezcan suficientes datos fiables para conocer su significado. Recordemos que las relaciones de causas tan solo nos proporcionan un pequeño resumen de los procesos; y las alegaciones fiscales, aunque son algo más extensas, tampoco recogen toda la información de un caso. Por otra parte, las declaraciones de los acusados por la Inquisición tampoco se erigen en una fuente cien por cien fiable debido al contexto en el que se crearon: difícilmente aquellos que manifestaban opiniones de incredulidad, rayanas con el ateísmo, se atrevían a defender con vehemencia sus pensamientos. En la mayoría de los casos optaban por la estrategia más coherente para conseguir una pena más benigna: alegar ignorancia y suplicar clemencia a los inquisidores. Solo personajes muy concretos, en circunstancias extremas, se atrevían a desafiar a la Inquisición y defender sus heterodoxas opiniones con determinación. Generalmente esto ocurría cuando los sujetos se sentían desanimados y abatidos ante las insistentes preguntas

---

<sup>4</sup> Julio Caro Baroja ofrece unas brillantes páginas acerca de cómo interpretar la religión y la religiosidad en el prólogo de la siguiente obra: Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 29-42.

<sup>5</sup> Nuestra tesis doctoral no se atiene al concepto teológico-jurídico de blasfemia; y explora la cultura oral desde un enfoque más amplio (con una selección extensa de los delitos del habla). Esta misma perspectiva de estudio ha sido empleada por Francisca Loetz en su historia de la blasfemia en Zurich. Véase: Francisca Loetz, *Dealings with God...*

<sup>6</sup> Estos delitos del habla fueron perseguidos por el Tribunal de la Inquisición, tal como lo recogían los Edictos de fe: “(...) si sabéis o habéis oído decir otras algunas herejías especialmente que no hay paraíso o gloria para los buenos ni infierno para los malos, que no hay más de nacer o morir... y quien hable mal de la Virgen y de la limpieza de Nuestra Señora o que alguno no haya creído en los Artículos de la fe o que haya estado un año o más tiempo excomulgado o hayan menospreciado o tenido en poco las censuras de la Santa Madre Iglesia o haciendo cosas contra ella (...)” AHN, *Inquisición*, libro 1298, fol. 114. Citado en: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 662.

inquisitoriales y los largos meses de reclusión en las cárceles del Santo Oficio. Estas circunstancias psicológicas tan difíciles acababan por minar las esperanzas de salvación de los individuos y por ello algunos optaban por revelar sus pensamientos, como por ejemplo ocurrió en los conocidos casos del barbero francés Beltrán Campana o el molinero italiano Menocchio.<sup>7</sup>

Esta dificultad para desentrañar el verdadero significado que existe detrás de estas palabras ha generado ríos de tinta. Algunos autores han considerado que detrás de estas expresiones populares materialistas y escépticas se encuentran las bases del pensamiento atea moderno. En cambio otros historiadores se han alineado con la famosa tesis de Lucien Febvre, expuesta en su conocido estudio *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. Este negó la existencia de un pensamiento atea antes del siglo XVII. Como base de su argumentación citaba la inexistencia de un proyecto filosófico o científico construido sobre bases únicamente materialistas. Según Febvre, en el siglo XVI la unión que había entre ciencia y magia, lo sagrado y lo profano y lo religioso y lo pagano hacía prácticamente inconcebible la existencia de un pensamiento atea de base intelectual.<sup>8</sup> El investigador francés pensaba que no podía hablarse de “increencia” en la Europa medieval y renacentista porque, a su parecer, resultaba inverosímil dar crédito a esta realidad en una Europa impregnada por una religiosidad de carácter supersticioso, en la que se explicaban los hechos naturales en base a la providencia divina y en la que existía una enorme credulidad hacia los milagros. Además argumentaba Febvre que los europeos de la época carecían del “utillaje mental” necesario para construir un ateísmo de base intelectual o filosófico.<sup>9</sup>

## **a) El debate en torno a la existencia del ateísmo en los siglos XVI y XVII**

La palabra “ateísmo” existía en los siglos XVI y XVII, pero ¿a qué se refería? Antes de responder a esta pregunta, precisemos el sentido actual del término. Juan Carlos Maset, personaje destacado en la defensa de la libertad de conciencia, de la laicidad en las

---

<sup>7</sup> Véase: Adelina Sarrión Mora, *El miedo al otro...*; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos...*

<sup>8</sup> Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas, palabras impías...”, p. 97.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 97-98.

instituciones públicas y de la difusión del pensamiento ateo, ha ofrecido una de las definiciones más completas de este concepto:

Modelo de pensamiento que ofrece una concepción radicalmente profana del mundo, que rechaza la existencia de una realidad trascendente con significado propio, que cierra cualquier espacio a la expresión de un ámbito sagrado segregado de la realidad natural. El ateísmo se identifica por una única proposición que se concreta en la ausencia de una dimensión sobrenatural, de un dios o, en definitiva, de un espíritu en el cual se encuentre el origen y el sentido de nuestra propia existencia.<sup>10</sup>

El ateísmo, según este autor, supone la ausencia total de dogmas, de creencias, de verdades definitivas, de certidumbres incuestionables. Supone proponer una concepción totalmente profana e intranscendente de la existencia humana. El ateísmo, en la actualidad, es una corriente filosófica de pensamiento que niega la existencia de Dios o que juzga indemostrable su existencia; y por lo tanto, plantea una existencia en la que el comportamiento humano debe desvincularse totalmente de Dios.

Esta concepción del ateísmo “moderno” no se corresponde en absoluto con la definición que se le daba en los siglos XVI y XVII. Este término no aparece en el *Diccionario de Covarrubias*, aunque sí recoge la palabra “ateo”, que define como “el que no reconoce a Dios, ni le confiesa, que es gran insipiencia”.<sup>11</sup> La obra *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* (1611) de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios nos ofrece una descripción mucho más detallada de este concepto. Según Gracián había siete clase de ateístas: en primer lugar, los blasfemos que negaban y ponían en duda la existencia de Dios; los carnales y epicúreos, que solo cuidaban de su cuerpo y de su vida terrenal; los libertinos, que no se ajustaban a ninguna ley moral; los espirituales, entre los que se encontraban los alumbrados de España y los anabaptistas de Holanda y Alemania; los hipócritas que se adherían a un Credo según su conveniencia; los políticos o maquiavelistas que anteponían las razones de Estado a las leyes divinas y los desalmados que profesaban la fe católica, pero realmente actuaban como si Dios no existiese.<sup>12</sup> La

---

<sup>10</sup> Joan Carles Marset, *Ateísmo y laicidad*, La Catarata, Madrid, 2008, p. 23.

<sup>11</sup> Disponible online en: <http://buscon.rae.es/ntlle/>

<sup>12</sup> Véase: Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (Orden de los Carmelitas Descalzos), *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo*. Edición, introducción y notas de Emilia Navarro de Kelley, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999.

palabra “ateo” se aplicaba en el Siglo de Oro tanto al “no católico”, es decir tanto a protestantes, judíos, musulmanes, como a aquellos que no profesaban ninguna religión y también a quienes no cumplían en mayor o menor medida con los ritos de la Iglesia, o presentaban una actitud desarreglada en relación a la moral dominante. El concepto “ateo” era una etiqueta que se aplicaba a cualquier postura religiosa que no se ajustase a los dogmas y la moral de la religión católica. Podía tener, además, una connotación política. Según Caro Baroja era una palabra que se utilizaba para identificar al “enemigo exterior nacional”, a la constante amenaza que podía socavar las bases de la España católica.<sup>13</sup>

En el continente europeo la concepción de este término también era polisémica. Como ejemplo podemos aportar la siguiente definición que ofrece el Barón de Holbach en su *Teología de bolsillo* (1768), que no difiere en gran medida de la que ya hemos expuesto. Decía este que el ateísmo era el “nombre que los teólogos dan bastante generosamente a cualquiera que no piense como ellos sobre la Divinidad o no crea que sea tal como ellos la han compuesto en los huecos de sus infalibles cerebros. En general, un ateo era cualquier hombre que no creyese en el Dios de los sacerdotes”.<sup>14</sup> Michael Hunter dice que el concepto de ateísmo en el siglo XVII era el siguiente: “irreligión in the sense of a more or less extreme attack on orthodox Christianity from a cynical or deistic view point”.<sup>15</sup> La misma idea es expresada por David Wooton, autor de diversos estudios sobre la increencia en la Edad Moderna. Este apunta que para ser considerado un “ateísta” en este periodo no era necesario negar la existencia de Dios, pero sí rechazar “a divine economy of reward and punishments in heaven and hell”.<sup>16</sup> Francisca Loetz ha comprobado que el concepto de ateísmo no se asociaba en el pasado con la existencia de Dios, sino que era “a value judgment on a person’s lifestyle and on what they had dared to say about God”. El ateísmo comprendía, según el estudio de Loetz para Zurich, todas aquellas formas de comportamiento que supusieran una falta de respeto hacia Dios o al orden social instituido por la Iglesia. Una persona podía ser etiquetada como “ateo”

---

Disponible online en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmckw5b1>

<sup>13</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo...* 1981, p. 264.

<sup>14</sup> Andreu Navarro Ordoño, “El programa ilustrado español como origen del anticlericalismo contemporáneo”, en Markus Ebenhoch y Veronika Österbauer (eds.), *La religión, las letras y las Luces. El factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2015, pp. 25-40 (p. 34).

<sup>15</sup> Michael Hunter, “The Problem of «Atheism» in Early Modern England”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, vol. XXXV, 1985, pp. 135-157 (p. 136).

<sup>16</sup> David Wooton, “Unbelief in Early Modern Europe”, *History Workshop Journal*, n.º. 20, 1985, pp. 82-100 (p.86).

simplemente por realizar una ofensa contra Dios o la Iglesia.<sup>17</sup> Era un término utilizado para estigmatizar a las personas que no se acogían a la moral dominante; y, en ocasiones, se aplicó a los blasfemos, a pesar de que ellos evidentemente no se consideraban a sí mismos como auténticos ateos. Por tanto, debemos tener presente en nuestro estudio que el concepto de “ateísmo” en los siglos XVI y XVII tenía un significado totalmente diferente del que tendría a partir de finales del siglo XVIII, momento en que se empezó a configurar el concepto moderno de ateísmo.

Algunos autores, como el antropólogo Julio Caro Baroja, han distinguido distintos tipos de ateísmo. Diferencia, por una parte el “popular”, muy relacionado con las blasfemias y las proposiciones escandalosas, que nacían de la desesperanza y de las injusticias de la vida; por otra parte el ateísmo cosmogónico, de origen especulativo y erudito, que tenía su origen en las lecturas clásicas y que surgía de las inquietudes de tipo científico; y además menciona la existencia de algún caso de argumentación histórica, es decir negación del providencialismo y sensación de que el universo carece de sentido y de finalidad en sí mismo, lo que implica la ausencia de un Dios como voluntad.<sup>18</sup>

El concepto de “ateísmo popular” ha sido el más polémico entre la historiografía modernista, de hecho se ha generado un vivo debate en torno a él. Algunos historiadores han utilizado este término para referirse a las expresiones de materialismo, escepticismo e incredulidad que se documentan desde época medieval en Europa. De este modo, la mayoría de ellos han pretendido resaltar que todo este conjunto de proposiciones erróneas, malsonantes, heréticas o blasfemas no eran simples bromas o malinterpretaciones del dogma, sino que podían revelar una forma de pensar diferente a la marcada por la Iglesia Católica o incluso un pensamiento alternativo de raíz materialista que estaba prácticamente fuera de la cultura religiosa de la época.<sup>19</sup> Otros investigadores defienden

---

<sup>17</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 206-218.

<sup>18</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo...*, p. 252; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 215-126.

<sup>19</sup> Lo cierto es que la historiografía ha optado por concederle una significación “amplia” al concepto de ateísmo y a menudo ha utilizado la etiqueta de “ateísmo” en estudios sobre pensadores o personas que tenían puntos de vista heterodoxos, deístas o escépticos. En algunas publicaciones obedecía simplemente a la voluntad de englobar bajo este término común toda una serie de actitudes variadas de descrédito hacia la religión cristiana, que pueden considerarse como la base sobre la que cimienta el ateísmo. En otras se buscaba señalar que bajo este tipo de conductas y comportamientos se podía esconder un ateísmo de base real, pero que no era expresado abiertamente por miedo a sufrir consecuencias. Hay dos publicaciones que plantean perfectamente esta realidad a la que hemos aludido. En primer lugar porque las investigaciones que incluyen estos libros estudian la figura de una serie de pensadores o de personajes populares con ideas heterodoxas, deístas o escépticas, que fueron tildados de “ateístas” en la época moderna; o que incluso son considerados por los historiadores como “posibles ateístas” que optaron por la disimulación para evitar

la conocida tesis de Febvre y niegan categóricamente la existencia de la increencia o de un ateísmo de base popular. Estos interpretan todas estas fórmulas heterodoxas como simples desviaciones religiosas, comentarios erróneos o desafortunados e inocentes bromas sobre las cuestiones sagradas.

Esta última interpretación es la que han seguido la mayoría de los historiadores del Santo Oficio en sus análisis de las proposiciones erróneas, malsonantes, heterodoxas o blasfemas. Isabel Testón Núñez argumenta que todas estas desviaciones religiosas estaban propiciadas por la ignorancia y la falta de formación religiosa de unos fieles que mezclaban conceptos tradicionales y unos conocimientos religiosos deformados porque fueron mal transmitidos o enseñados con un amplio margen de error por parte de unos párrocos con una formación deficiente.<sup>20</sup> Un punto de vista parecido es mantenido por el historiador de la Inquisición Jaime Contreras que considera que todas estas fórmulas de rechazo a las imposiciones tridentinas eran fruto de la ignorancia y la confusión de unos fieles mal adoctrinados. De hecho recoge la opinión del inquisidor Claudio de la Cueva para apoyar su argumentación: “son las personas ignorantes de poca capacidad, pusilánimes, llevadas de melancolía y falta de instrucción que por éstas y otras causas parece que no se pueden reputar ni presumir vehementemente que sean herejes”.<sup>21</sup> Contreras argumenta que todas estas expresiones no buscaban erosionar la ortodoxia y “nacían de una religiosidad mistificada, confusa, ambivalente, donde confluyen un tradicionalismo primitivista de base agraria y concepciones superestructurales que la ortodoxia desea divulgar”.<sup>22</sup> Este historiador afirma que la campaña de adoctrinamiento postridentino fue dando sus frutos porque las proposiciones escandalosas y erróneas sobre los dogmas y los preceptos religiosos fueron desapareciendo, aunque considera que posiblemente era fruto de una adhesión forzosa más que de un verdadero convencimiento.<sup>23</sup>

---

tener problemas. En segundo lugar porque sus capítulos introductorios plantean la complejidad del concepto “ateísmo”. Es decir, bajo el mismo concepto se engloban tanto estudios específicos sobre el ateísmo como otros sobre actitudes de desprecio hacia la religión cristiana. Michael Hunter y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation...* (particularmente consúltese el primer texto de esta obra “New Histories of Atheism” (pp. 13-53), firmado por David Wootton). Wayne Hudson, Diego Lucci y Jeffrey R. Wigelsworth, *Atheism and Deism Revalued...* (consúltese de forma particular el primer capítulo “Introduction: Atheism and Deism Revived (pp. 1-11), firmado por los editores de la obra y el segundo capítulo “Atheism and Deism Demythologized” (pp. 13-23), escrito por Wayne Hudson.)

<sup>20</sup> Isabel Testón Núñez, “Conducta religiosa...”, p. 590.

<sup>21</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2042, carta de T/C de 1-7-1585. Citado en: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, pp. 662-663.

<sup>22</sup> Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 663.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 669.

Otras investigaciones realizadas en el ámbito europeo también ofrecen una interpretación acorde a la tesis de Febvre. Por ejemplo Francisca Loetz, autora de una historia de la blasfemia en Zurich, ha negado la posibilidad de la existencia del ateísmo en la sociedad de época moderna porque estaba tan fuertemente permeada por la religión, que resultaba imposible. Loetz mantiene que los sujetos tenían las herramientas para formular pensamientos ateístas, pero realmente tan solo como si fuera un “juego”. La autora suiza mantiene que los blasfemos podían negar la existencia de Dios en momentos de ofuscación, pero realmente carecían de los instrumentos para crear un sistema que excluyese a Dios del mundo. Esta historiadora afirma que en la Edad Moderna no había radicales que dudasen de Dios y presentasen una alternativa filosófica; y si los hubo, resalta que ninguno se atrevió a defenderlo en las instancias judiciales.<sup>24</sup>

En cambio, otra serie de investigadores europeos han rechazado sin tapujos la tesis de Febvre y han defendido la existencia de un “ateísmo de base popular”. El historiador francés François Berriot ha afirmado que la increencia estaba presente en la Francia del siglo XVI. Argumenta este autor que la eclosión cultural del Renacimiento, la división del cristianismo entre católicos y protestantes y la crisis por la que atravesaba la sociedad fueron las causas. Además opina que resultaba prácticamente imposible que los hombres de la época no desarrollasen sentimientos antirreligiosos y de hostilidad hacia los ministros de la Iglesia en el contexto descrito.<sup>25</sup>

Enmanuel Le Roy Ladurie también documenta ejemplos de increencia campesina en el siglo XIV en su estudio de la aldea occitana de Montaillou. Jean-Claude Schmitt cree en la existencia de un minoritario ateísmo popular medieval. Schmitt destaca que imperaba la credulidad en torno a los fenómenos milagrosos entre los siglos XII-XV, pero al mismo tiempo reconoce que una pequeña parte de la población se muestra escéptica. El británico Keith Tomas plantea que el escepticismo religioso de base popular pudo tener más importancia de la que pensamos. Toda una serie de estudios sobre las creencias en la Europa medieval han documentado conductas de escepticismo e increencia religiosa y esto ha llevado a algunos autores a defender la existencia de un ateísmo de base popular. No obstante, Le Roy Ladurie plantea que no podemos aplicar los criterios racionales que usamos para categorizar el ateísmo moderno o ilustrado a la hora de analizar estas

---

<sup>24</sup> Francisca Loetz, *Dealings with God...*, pp. 228-236.

<sup>25</sup> François Berriot, *Athéisme et athéistes au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Cerf, Atelier national de reproduction des thèses, Lille III, 1984, 2 vols.; Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas, palabras impías...”, p. 97.



muestras de incredulidad religiosa, que se dan entre los siglos XII y XVI. Según este autor, eran testimonios de una irreligiosidad de instintos primarios donde estaba ausente la reflexión racionalista del ateísmo ilustrado.<sup>26</sup>

Tomando como base las fuentes inquisitoriales españolas se han realizado también una serie de estudios que han puesto en duda la tesis de Febvre. John Edwards ha utilizado un discutido libro de testificaciones, que contiene un total de 444 declaraciones realizadas a los inquisidores de Soria y Osma entre 1486 y 1502. Inicialmente esta fuente fue interpretada por Monsalvo Antón, quien concluyó que se trataba simplemente de conversos que manifestaban su nostalgia del judaísmo y que expresaban escepticismo e irreverencia al cristianismo. En cambio, Edwards ha mantenido que no todas las personas que testificaron procedían de un ambiente converso y que se pueden documentar en este libro puntos de vista materialistas sobre la vida, escepticismo en el más allá y un universalismo religioso (es decir, la posibilidad de salvarse en otra religión).<sup>27</sup> La interpretación de Edwards suscitó un debate en la revista *Past and Present* con John Sommerville, quien mantiene que los “insultos a la ortodoxia” que utiliza Edwards en su investigación son simplemente una muestra de la imaginación religiosa de la población. Opina Sommerville que las fuentes utilizadas por Edwards certifican la tesis de Febvre, porque revelan la vitalidad de las creencias religiosas de la población. En cambio Edwards defiende que las testificaciones que utiliza en su estudio exhiben realmente la existencia de muestras de escepticismo religioso y piensa que no deben ser tratadas como simples “bromas primitivas”.<sup>28</sup>

La tesis de Edwards ha sido ampliada y desarrollada por el historiador británico Nicolas Griffiths tras estudiar una serie de procesos del Tribunal de Cuenca de los siglos XVI y XVII en los que documenta actitudes de escepticismo hacia la Eucaristía, la virginidad de María, la Resurrección, el destino del alma tras la muerte o la presencia del cuerpo de Jesús en la hostia consagrada. También ha encontrado expresiones de materialismo en la frase popular “no hay en esta vida más que nacer y morir”. Defiende Griffiths que esta

---

<sup>26</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitain*, Gallimard, París, 1975. Jean-Claude Schmidt, “La croyance au Moyen Âge”, *Raison presente*, n.º. 13, 1993, pp. 126-140. Keith Thomas, *Religion and the decline of magic studies in popular beliefs in XVI and XVII century England*, London Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1971. Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas, palabras impías...”, p. 97.

<sup>27</sup> John Edwards, “Religious Faith and Doubt in late medieval Spain...”, pp. 3-25.

<sup>28</sup> Véase el debate entre John Sommerville y John Edwards en las siguientes publicaciones: John Sommerville, “Religious Faith, Doubt and Atheism...”, pp. 152-155 y John Edwards, “Religious Faith, Doubt and Atheism: Reply...”, pp. 155-161.

serie de manifestaciones de escepticismo y materialismo tenían cierto grado de elaboración y que no eran simples exabruptos dichos en momentos de turbación como han interpretado algunos autores que solo han utilizado como fuente las relaciones de causas. El historiador británico demuestra que las personas mostraban independencia de pensamiento, una notable habilidad para la especulación sobre temas religiosos y una gran seguridad y fuerza en la exposición de sus ideas. Incluso llega a afirmar que las expresiones de materialismo demuestran una alternativa filosófica al entendimiento de la vida impuesto por la norma y que algunos individuos eran capaces de estar fuera o salir de la cultura religiosa de la época. Griffiths demuestra que la campaña de adoctrinamiento religioso iniciada a partir del Concilio de Trento consiguió el efecto contrario debido a que algunos fieles se apropiaron de los conocimientos religiosos, los reelaboraron y los reinventaron, en función de sus vivencias cotidianas y sus experiencias personales. Por tanto, destaca este autor que las desviaciones religiosas que estudia no eran expresiones de ignorancia sobre cuestiones sagradas, sino las interpretaciones personales de unos conocimientos religiosos adquiridos. Así, Griffiths afirma que existió la increencia en la época moderna a diferencia de lo defendido por Febvre, aunque no fuera bajo el concepto actual de ateísmo.<sup>29</sup>

Stuart B. Schwartz, aunque centra su estudio en el análisis de las expresiones de relativismo religioso, también considera que los registros inquisitoriales revelan que algunos individuos manifestaron una total incredulidad, defendiendo que todo era nacer y morir y que todo lo demás –la existencia del Paraíso, del Purgatorio y del Infierno- no eran sino historias que los curas contaban para tener a las personas bajo control. Además plantea el historiador norteamericano que “este tipo de escépticos no estaban lejos del ateísmo o de esa duda que Lucien Febvre, en su libro clásico (...) defendió no haber existido en aquella época”.<sup>30</sup> Una opinión similar también es mantenida por el hispanista francés Joseph Pérez. Las dudas sobre la inmortalidad del alma o sobre la resurrección de los muertos que documenta en los archivos inquisitoriales sugieren, a juicio de este autor, que la tesis de Febvre no era aplicable en España y que existían incrédulos y ateos en los albores de la Edad Moderna.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Nicolas Griffiths, “Popular Religious Scepticism...”, pp. 95-117.

<sup>30</sup> Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley...*, p. 115.

<sup>31</sup> Joseph Pérez, *Breve historia de la Inquisición en España*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 83.

Henry Kamen opina que los supuestos “errores doctrinales” de los fieles no eran fruto de su ignorancia, sino de un pensamiento materialista y de una lógica popular que consideraba incomprensible ciertos dogmas y mandatos religiosos. De ahí que las desviaciones religiosas sean consideradas formas de escepticismo religioso o interpretaciones personales de la doctrina católica. Henry Kamen habla de la existencia de una “disidencia parcial”, que también categoriza como “duda” o “incredulidad”. Este defiende que este tipo de actitudes estaban bastante extendidas en la Europa de la época y se debían a la lógica racional de algunos fieles. Además afirma que suelen estar presentes en todas las sociedades y conviven con las creencias religiosas oficiales impuestas por la Iglesia católica, es decir eran “la forma particular” que tenían las personas de vivir la religión.<sup>32</sup>

En Italia también se han desarrollado investigaciones que han documentado estas actitudes a partir de los archivos de la Inquisición. El historiador Nicholas Davidson reseña que dentro de la comunidad de creyentes algunos fieles se cuestionaban las creencias tradicionales sobre la creación, el mundo espiritual, la inmortalidad, la divinidad de Cristo, la autoridad de la Biblia y la moralidad cristiana; y que estas ideas eran un caldo de cultivo idóneo para el desarrollo del ateísmo. Destaca el autor que estas opiniones heterodoxas sobre la religión se daban tanto entre letrados como iletrados y que podían surgir tanto por generación espontánea como por posibles contactos culturales de arriba o abajo. Ciertamente reconoce que existió la increencia o una especie de “ateísmo popular” en Italia entre 1500 y 1700, aunque con un carácter muy minoritario.<sup>33</sup>

Recientemente, y con notable acierto, Mercedes García Arenal y Stefania Pastore han indicado que este debate sobre el ateísmo en los siglos XVI y XVII ha distraído a los investigadores de cuestiones más amplias en torno a las expresiones populares de escepticismo y de idiosincrasia religiosa. Estas investigadoras han denotado que la fijación en el ateísmo ha tendido a obscurecer el hecho de que los individuos pueden experimentar varios grados de escepticismo sin necesariamente ser ateístas, en el sentido moderno del término. Como, bien expresan estas autoras, la distancia entre la “creencia

---

<sup>32</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, pp. 82-86.

<sup>33</sup> Nicholas Davidson, “Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700”, en Michael Hunter y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation...*, pp. 55-85.

incuestionable” y la “absoluta descreencia” era muy amplia; y las posiciones entre ambas eran muy numerosas.<sup>34</sup>

Mercedes García Arenal ha explorado, en sus últimos estudios, el concepto de duda a partir del análisis de las actitudes materialistas y escépticas documentadas entre algunos sujetos penados por la Inquisición. Esta ha centrado sus investigaciones sobre los judeoconvertos y los moriscos; y a partir de estas, ha concluido que la conversión forzosa y la agresiva política de evangelización generaron unas posturas vacilantes en estos grupos sociales acerca de qué ley debían creer. Se trata de una serie de actitudes que incluso documenta entre los cristianos viejos. La ambivalencia a la que estaban expuestos ciertos individuos por su vinculación con las tres religiones, ya sea fruto de la pedagogía inquisitorial, por la vecindad con otros conversos, conocimiento libresco, contacto con otros individuos en viajes, razonamiento popular o simple comparación con las características de otras leyes, generaba conductas muy variadas en el amplio espacio entre la ortodoxia y la heterodoxia.<sup>35</sup>

En este amplio territorio entre la norma y la transgresión podía darse la aceptación o la obediencia a las leyes y reglas dictadas por las autoridades religiosas, pero también complejos y diversos matices, que pasan por el rechazo, la ambigüedad, la indefinición, la confusión, el relativismo...<sup>36</sup> Incluso podía ocurrir que surgiera la duda entre aquellos que deseaban atenerse a los preceptos religiosos que marcaba la Iglesia Católica, tal como demuestra Manuel Peña, al analizar cómo se gestó la conciencia escrupulosa entre algunos fieles. El proceso educativo iniciado a partir de Trento generó una enorme ansiedad religiosa entre aquellos sujetos que se sentían culpables ante la posibilidad de transgredir una norma religiosa.<sup>37</sup>

Las investigaciones de Mercedes García Arenal han puesto de manifiesto la complejidad del comportamiento humano, y especialmente la personalidad indefinida de aquellos

---

<sup>34</sup> Mercedes García Arenal y Stefania Pastore (eds.), *From Doubt to Unbelief. Forms of Scepticism in the Iberian World*, Legenda, Oxford, 2019, pp. 1-16 (p.7).

<sup>35</sup> Mercedes García Arenal, “De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas”, en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades...*, pp. 51-67. Mercedes García Arenal, “What Faith to Believe? Vacillation, Comparativism and Doubt”, en Mercedes García Arenal y Stefania Pastore (eds.), *From Doubt to Unbelief...*, pp. 53-72.

<sup>36</sup> Véase la presentación que realiza Ricardo García Cárcel a la siguiente obra: José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades...*, pp. 11-19. Véase también: Ricardo García Cárcel, “Las otras formas de la tolerancia...”, pp. 25-30.

<sup>37</sup> Manuel Peña, “Cultura escrita, escrúpulos y censuras cotidianas (siglos XVI-XVIII)”, *Estudis: Revista de historia moderna*, n.º. 37, 2011, pp. 73-90.

sujetos que transitaron entre el cristianismo, el judaísmo y el Islam. Consideramos adecuado atenernos al criterio interpretativo que sigue esta historiadora para analizar las actitudes materialistas, escépticas o de relativismo religioso, en lugar de intentar comprenderlas en el contexto del debate sobre el ateísmo en los siglos XVI y XVII, que se ha configurado en torno a visiones dicotómicas prácticamente contrapuestas (negación del “ateísmo popular” o reconocimiento de la existencia de la increencia), alejadas, en muchas ocasiones, de la realidad que se puede documentar a partir del estudio de las proposiciones erróneas, malsonantes, heterodoxas o blasfemas perseguidas por la Inquisición.

Las distintas interpretaciones historiográficas que hemos recogido sobre las expresiones de incredulidad, escepticismo o duda hacia ciertos dogmas católicos, de rechazo hacia ciertos mandatos o preceptos religiosos o las manifestaciones materialistas acerca de la Resurrección o el Juicio Final pueden considerarse válidas, y no necesariamente excluyentes. Los errores doctrinales de ciertos sujetos podían obedecer a unos conocimientos religiosos deficientes o una incomprensión de unos conceptos complejos o incorrectamente explicados, sin que supusiera una falta de adhesión al dogma católico. En cambio, otros individuos que tuvieran una mejor formación religiosa podían desarrollar desviaciones religiosas por convencimiento propio, ya sea por tener una mentalidad materialista y racionalista que les llevaba a rechazar las incomprensibles explicaciones sobrenaturales sobre los dogmas y preceptos católicos o simplemente porque sus experiencias cotidianas favorecían una interpretación personal de la doctrina contrarreformista. La dificultad radica en determinar qué casos eran fruto de la ignorancia y cuáles revelaban unas opiniones fundamentadas y propias sobre los aspectos religiosos. Es un aspecto difícil de discernir porque a menudo los fieles alegaron ignorancia en su defensa ante los jueces inquisitoriales y muy pocos se atrevieron a exponer abiertamente sus pensamientos e ideas porque eran conscientes de que podían sufrir una dura condena.

## **b) Expresiones del “ateísmo popular” y sus fuentes de origen**

Los dichos “en este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar” y “en este mundo no hay más que morir y vivir como bestias” son las expresiones más icónicas del “ateísmo popular”. Se trata de dos enunciados muy repetidos en las fuentes

inquisitoriales y cuyo origen ha sido bien estudiado. Estas expresiones ya se documentan en época medieval tanto en las *Partidas de Alfonso X el Sabio*<sup>38</sup> como en un documento dirigido por los magnates castellanos a Enrique IV para alertarle de que estas ideas estaban presentes entre sus más allegados.<sup>39</sup> Julio Caro Baroja pensaba que la procedencia de estas frases se encontraba en la secta judaica de los saduceos, ya que estos consideraban que el alma moría con el cuerpo.<sup>40</sup> También se ha atribuido a la difusión de un materialismo de fuentes averroístas en las aljamas judías.<sup>41</sup> Estos pensamientos calaron especialmente entre los conversos que se veían obligados a profesar el cristianismo en público, mientras que solo podían practicar un judaísmo diluido a nivel privado para no despertar la atención de los cristianos. Esto provocó, en opinión del hispanista Joseph Pérez, que muchos ya no creyesen en nada.<sup>42</sup> Este fue el caso, por ejemplo, del judeoconverso Francisco López Moreira que declaró en 1638 ante los inquisidores de Santiago de Compostela que aunque practicaba el cristianismo desde los catorce años “muchas veces tenía dudas y no tenía una ley ni otra”.<sup>43</sup>

De judíos y conversos por contaminación oral estas expresiones terminaron en boca de los cristianos viejos, aunque estos solían argumentar en sus defensas que proferían estas fórmulas en momentos de turbación y que realmente no creían en lo que habían dicho. Así lo expresó en 1560 María de la Mota, mujer de Esteban Díaz, vecino de Mohorte

---

<sup>38</sup> En las Partidas de Alfonso X el Sabio se dice “descreencia que han algunos omes malos, e descreídos, que creen que el ánima se muere con el cuerpo, e que del bien, e del mal, que omefaze en este mundo, non aura galardón, nin pena, en el otro: e los que esto creen, son peores que bestias”. *Las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio*, Partida Séptima, título XXVI, ley L.

<sup>39</sup> En este documento que data de 1464 se relata que entre los cortesanos más allegados había cristianos que “creen é dicen é afirman que otro mundo non aya si non nascer é morir como bestias, que esta una herejía que destruye la fe cristiana”. Citado en: Julio Caro Baroja, *De la superstición...*, p. 249.

<sup>40</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición...*, pp. 246-250; Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Ediciones Arión, Madrid, 1961, t.2, p. 489.

<sup>41</sup> Francisco Márquez Villanueva piensa que una posible fuente de ateísmo puede localizarse en un materialismo de fuentes averroístas que negaba la resurrección y la inmortalidad del alma humana, el libre albedrío y la providencia celestial. Estas ideas se extendieron a las aljamas judías a través de la obra del filósofo judío Maimónides. Posteriormente esta corriente de escepticismo religioso fue desarrollada principalmente por judíos y conversos que abandonaron la Península Ibérica fruto de la presión religiosa que sufrieron. Francisco Márquez Villanueva, “Nascer e morir como bestias”, en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Letrúmeno, Madrid, 1994, pp. 273-293.

<sup>42</sup> Joseph Pérez, *Breve historia de la Inquisición...*, pp. 81-89. Véase también: Mercedes García-Arenal, “What Faith to Believe?...”, pp. 53-72.

<sup>43</sup> Como muy bien expone James Amelang en su obra *Historias paralelas* el distanciamiento de los judeoconversos de la ortodoxia rabínica y la educación cristiana durante varias generaciones dio lugar a fórmulas de sincretismo religioso. En este terreno tan fértil para la innovación cultural, señala Amelang hubo una minoría que desarrolló una actitud escéptica hacia los dogmas de cualquier religión, como en el citado caso de Francisco López. Véase: James Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España Moderna*, Akal, Madrid, 2011, pp. 124-172, y concretamente la p. 163.

(Cuenca). Esta relató en su declaración, que estando un día en casa de Eugenio Lonezero, junto con la esposa de este y otras personas, le dijeron que vendiera su hacienda para pagar algunas deudas contraídas por su marido, a lo que ella respondió: “en este mundo no me veas mal pasar que en el otro no me verás penar”. De la Mota se mostró arrepentida de sus palabras y dijo que ese dicho “lo dicen los judíos e infieles y lo creen y tiene o como el vulgo lo suele decir y no porque yo lo crea ni haya creído ni tenido en tiempo alguno y en tal caso ninguna culpa ni pena se me debe imputar”. Posteriormente añadió que “la culpa y pena es y debe ser liviana pues no supe ni entendí lo que decía y significaban las dichas palabras, ni las dije con ánimo, voluntad ni propósito de delinquir ni ofender a Dios Nuestro Señor”. Finalmente, los inquisidores decidieron absolverla.<sup>44</sup>

La mayoría de los casos juzgados por el Santo Oficio concluyeron con la imposición de una pena leve, generalmente la obligación de escuchar una misa o el sometimiento a ciertas penitencias espirituales. La difusión de estos dichos entre el vulgo había provocado que se vaciaran de significado y que se convirtieran en simples exabruptos dichos en momentos de turbación o de alegría. Se puede observar de forma patente por ejemplo en la exposición de Gaspar Serrano, vecino de Alcalá la Real (Jaén), que se mofaba de las obligaciones religiosas con estas palabras: “no hay más de un buen vivir y un buen morir y que el credo no se había de decir sino a ciertos tiempos”.<sup>45</sup> O en las palabras del clérigo catalán Juan Colomer, natural de la villa de Besalú (Girona). Este era un apasionado de los naipes, y como buen jugador era un “gran renegador y blasfemador”; actitud que ensalzó ante un grupo de jóvenes: “dijo a muchos mozos que porqué no jugaban, que comiesen y bebiesen, que después de muerto ni viña ni huerto y que puteasen y bellaqueasen que a la postre el diablo se lo había de llevar todo”.<sup>46</sup> En definitiva, comprobamos que el significado de estas expresiones dependía del origen social y del contexto en que se dijeran. Podían revelar una concepción materialista del mundo o ser simples exaltaciones de los placeres de la vida y una crítica a las limitaciones morales de la Iglesia católica.

---

<sup>44</sup> ADC, *Fondo de Inquisición*, legajo 217, nº. 2648. Citado en: María Lara Martínez, “La incredulidad como causa inquisitorial”, *Studia Academica: Revista de Investigación Universitaria*, nº. 16, 2010, pp. 151-170.

<sup>45</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 14, fol. 4v. (1570). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>46</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 349 v. (1581). Este clérigo recibió la siguiente condena: ayunar todos los viernes de un año, una reprensión y el pago de cuatrocientos reales.

La incredulidad o duda hacia los principales dogmas de la Iglesia católica fue otra de las fórmulas de expresión del “ateísmo popular”. De hecho, los religiosos reconocían en sus tratados que se encontraban con notables dificultades para hacer comprender los principales misterios de la Iglesia católica: la Trinidad, la Virginitad de María, la Resurrección o la Transubstanciación. Estos observaron que el carácter inexplicable y sobrehumano de estas enseñanzas dificultaba enormemente su transmisión al pueblo. Así lo expresaba el fraile franciscano Alonso de Vascones en el año 1623: “son tan encumbrados los misterios de nuestra Santa Fe Católica, que no los puede el hombre comprender con su razón natural, porque son sobrenaturales”.<sup>47</sup> Por tanto, indicó que los fieles no debían tratar de entenderlos, porque tan solo Dios gozaba de dicha capacidad; y por ende, aconsejaba que los aceptasen, tal cual eran transmitidos por párrocos y misioneros: “no inquietes las cosas que exceden tu entendimiento”.<sup>48</sup> Además, dedicó varios capítulos de su obra a la exposición de ejemplos prácticos acerca de cómo debían instruirse los parroquianos que negaban los principales dogmas del catolicismo.<sup>49</sup> A pesar de los esfuerzos invertidos por los religiosos en el adoctrinamiento de la población, observaremos que las expresiones de incredulidad estuvieron presentes a lo largo de toda la Edad Moderna.

La virginitad de María era uno de los dogmas más discutidos por el pueblo. Para un número importante de población resultaba inconcebible que una mujer pudiera tener un hijo sin haber mantenido relaciones sexuales. Esta es la opinión que sostenía el catalán Gabriel Ferrer en 1571: “no era posible que la madre de Dios hubiese parido sin corrupción de varón”.<sup>50</sup> Otros acusados por la Inquisición presentaron una argumentación similar. Eran manifestaciones de un pensamiento popular de carácter materialista, que no concebía las explicaciones sobrenaturales de los principales dogmas católicos. Algunas personas ofrecían unos razonamientos más simples y no concebían que la Virgen María y San José no hubieran sucumbido a sus apetitos sexuales. En 1610 opinaba el sevillano Cristóbal Hernández de Perera, en una noche de tertulia que tuvo después de cenar, que si “dormían juntos no dejarían de joder”.<sup>51</sup> El esclavo negro Gaspar de Macías, vecino de

---

<sup>47</sup> Fray Alonso de Vascones (Orden de San Francisco), *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes...*, Segunda parte, fol. 70.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, fols. 70-110.

<sup>50</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 146r. (1571). Este reo salió al auto de fe con insignias de blasfemo, abjuró de vehementi, se le dieron doscientos azotes en Barcelona y otros tanto en su pueblo.

<sup>51</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2075, expediente 20, fols. 3v.-4v. (1610). Citado en: Michel Boeglin, *Inquisición y Contrarreforma...*, p. 202. En este caso, la Suprema aconsejó una condena ejemplarizante



Olvera (Cádiz) compartía la misma opinión. Fue procesado en 1587 por decir en la ciudad de Málaga que “Nuestra Señora y San José dormían juntos en una cama y se trataban como marido y mujer y que el Señor San José tenía parte con Nuestra Señora”, aunque en su defensa refirió que había dicho dichas palabras porque estaba borracho y por ignorancia. Además añadió que esta creencia le duró tan solo un mes y que tras confesarse con un fraile dominico creía en la virginidad de María.<sup>52</sup>

Ciertamente algunas personas llegaron a este pensamiento por simple ignorancia; pero en otros casos elaboraron opiniones propias que iban intencionadamente en contra de aquello que disponía la Iglesia Católica. Fue el caso de fray Jaime Ferrer, prior de Pitarque de la Orden de San Juan de Jerusalén que argumentaba que “si los Doctores Santos decían que era virgen era por el honor de Dios”.<sup>53</sup> Algunos fieles estaban plenamente convencidos que detrás de la transmisión de los principales dogmas católicos por parte de la Iglesia había una clara intencionalidad y por ello se resistían a creer que eran tal cual se les habían explicado. Así se observa en el caso del labrador Domingo Catalán, vecino del municipio de Dos Torres, enclavado en el arzobispado de Zaragoza. Una noche del año 1581, después de cenar, un compañero estaba leyendo la pasión de Jesucristo y Domingo manifestó que “no creía que hubiesen crucificado a Cristo, azotado ni puestole corona de espinas, sino que lo pintaban así por dar más terror y no porque fuese así”.<sup>54</sup> Esta misma incredulidad que surge de una lógica racional fue desarrollada por Pedro Hernández de Troya, vecino de Olvera (Cádiz). Este exhibió su pensamiento escéptico y materialista en el contexto de una conversación trivial acerca de las fuerzas de San Cristóbal. Manifestó que “no es tan bravo el león como le pintan” en referencia al santo. Al ser recriminado por un vecino, Pedro replicó: “pensáis que todas las cosas que están en el Evangelio fueron dichas por boca de Dios, algunas son compuestas por las gentes”.<sup>55</sup> No todos los

---

debido al carácter escandaloso de las proposiciones de este procesado. Mandaron que el reo fuese encarcelado, flagelado y finalmente desterrado.

<sup>52</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953 (1587). Publicado en: José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada...*, pp. 371-373. Este reo salió al auto de fe con mordaza, fue recibido a reconciliación con hábito y recibió cien azotes.

<sup>53</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 771 r. (1591). A este fraile le leyeron su sentencia y le reprendieron gravemente en la sala de la audiencia posiblemente para evitar el escándalo, por su condición de religioso. Además tuvo que abjurar de levi, le privaron de confesar a mujeres de forma perpetua y a los hombres durante tres años. También fue desterrado durante el mismo período del lugar de Pitarque, donde se le prohibió ejercer el oficio de cura.

<sup>54</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 482r. (1581). Este reo salió al auto con coraza y vela, abjuró de levi y fue azotado públicamente y desterrado durante un período de dos años, a pesar de que consta en su proceso que era hombre “rústico, simple y de poco entendimiento y que en su tierra hubo mucha hambre”.

<sup>55</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1953, expediente 72 (1560). Publicado en: José María García Fuentes, *Visitación de la Inquisición...*, p. 47. Este reo tuvo que acudir a misa y pagar tres ducados.

sujetos aceptaron el mensaje transmitido por la Iglesia católica, tal como esta institución lo transmitió, y hay quienes tenían su propia opinión o interpretación acerca de ciertos preceptos religiosos o de sucesos contados en la Biblia.

El misterio eucarístico también fue difícilmente asimilado por los fieles. Muchos cristianos consideraban inconcebible el fenómeno de la transubstanciación. Algunos pensaban que la inmensidad divina no podía encerrarse en especies tan minuciosas como la hostia.<sup>56</sup> El labrador Esteban de Contamina, vecino de Monterde (Zaragoza), fue penado por la Inquisición en 1572 “por haber dicho que no podía creer que en la hostia consagrada que alza el clérigo en el altar está Dios tan poderoso como en el cielo”.<sup>57</sup> Una opinión similar fue mantenida en 1575 por el marinero Miguel Roger, vecino de Calella (Gerona), que estimaba que “en la hostia consagrada no estaba (Dios) en carne y hueso tan grande como en el cielo”. Los incrédulos tan solo aceptaban que allí estuviese su semejanza. El payés catalán Joanot Roca, natural de la villa de Setús, fue acusado en 1571 por contradecir a varias personas que afirmaron que habían visto a Dios en la oblea eucarística con estas palabras: “que no le habían visto, sino a su semejanza (...) y que las personas eran bestias, que Dios estaba en el cielo”.<sup>58</sup> Algunos fieles defendieron su idea contraria a las doctrinas oficiales de la Iglesia Católica con unas fundamentadas reflexiones racionalistas. El labrador sevillano Juan Delgado pensaba que era inconcebible que la poderosa figura de Dios estuviese contenida en un elemento tan débil y sujeto a posibles deterioros: “que no estaba en la hostia consagrada Dios sino su gracia y que había dicho como interrogando, si en la caja donde está la hostia consagrada entrase un ratón y se comiese la hostia consagrada no quedaba ya Dios, y diciéndole (el testigo) que no consentiría Dios que entrase el ratón a comerlo había respondido diciendo veis como no está Dios en la hostia sino su gracia y divinidad”.<sup>59</sup>

Este escepticismo se extendía a la capacidad del sacerdote para convertir el pan en el cuerpo y carne de Jesucristo y el vino en su sangre. El licenciado Martín de Contreras

---

<sup>56</sup> Véase: Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, p. 666.

<sup>57</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 177v. (1572). Este reo salió al auto de fe con coraza y vela, abjuró de levi y fue azotado públicamente. Consta en su proceso que no se “no se le dio más pena por ser hombre muy rústico y entenderse era buen cristiano”.

<sup>58</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 151v. (1571). Se reconcilió a este reo con cuatro años de hábito y reclusión en el Monasterio de Nuestra Señora de Monserrate, donde tenía que cumplir ciertas penitencias espirituales.

<sup>59</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 2075, expediente 21, fols. 5v.-6r. (1611). Citado en: Michel Boeglin, *Inquisición...*, p. 204. Este labrador tuvo que abjurar de levi y pagar la suma de 6000 maravedíes. Además fue desterrado durante un año.

defendió en 1565 ante otra persona “que no creía que venía Dios en las manos del sacerdote cuando consagraba ni que el vino y agua se convertían en sangre”.<sup>60</sup> Esta misma incredulidad fue expresada en el siglo XVII por Francisco Paz, pastor de Alcántara (Cáceres) con estas palabras:

(...) que no había Dios en el altar, y aunque decían que en la hostia consagrada estaba Dios, que no estaba ni bajaba en las manos del sacerdote (...) pues piensas tu que el vino que levantaba en el cáliz el clérigo es otra cosas que vino?, pues no lo es, pues se lo bebe y lo mete en el cuerpo, ni la torta que levanta cuando dice misa no es más que pan que también lo come y lo mete en el cuerpo; que Dios no baja al altar ni a las manos del sacerdote, que se queda en el cielo (...).<sup>61</sup>

Al igual que era incomprensible para algunos fieles que la figura de Jesucristo estuviese en la hostia consagrada, otros consideraban que las imágenes de vírgenes y santos eran simples representaciones realizadas por la mano del hombre, carentes de cualquier valor sagrado. Estos pensamientos podemos apreciarlos en las palabras del labrador Juan Calvón, vecino de Falanig (Mallorca), en una conversación acerca de un collar que habían preparado para una imagen de la Virgen María, depositada en la parroquia local. Este pensaba que no “era bien poner el dicho collar a la dicha imagen, pues no era más de un pedazo de madera hecha por manos de hombres”.<sup>62</sup> Una opinión similar era mantenida por el sevillano Pedro Centeno, que mostraba un notable desprecio por una imagen de la Virgen de Aguas Santas. Varias personas estaban comentando que unas mujeres habían sacado la imagen en procesión un día de lluvia y Pedro manifestó “qué decís de Nuestra Señora, que Nuestra Señora en el cielo está y que la de Aguas Santas ni era nada, ni valía nada y que la podían echar por ahí por esos rastrojos”.<sup>63</sup> Michel Boeglin ha señalado que las proposiciones con esta idea se documentan en los procesos inquisitoriales de Sevilla

---

<sup>60</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 12 (1565). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>61</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1987, expediente 18, fols. 49v.-52r. Citado en: Isabel Testón Núñez, *Conducta religiosa...*, p. 590. Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>62</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 97-102 (1584). La Inquisición de Mallorca le impuso la siguiente condena: misa mayor en domingo o fiesta de guardar en la parroquia de Santa Eulalia, abjuración de levi en la sala de la audiencia y como penitencia espiritual: obligación de confesarse una vez al mes durante el período de un año.

<sup>63</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15, fol. 1r.-v. (1570). En la condena establecida se tuvo en cuenta su vejez (contaba ya con ochenta años). Este tuvo que oír una misa en forma de penitente con mordaza un día de fiesta en la parroquia de Santa Ana. Además ese mismo día se le leyó su sentencia y abjuró de levi.

sobre todo en las décadas de 1560 y 1570, pero que posteriormente prácticamente desaparecieron. Según el investigador peruano la presencia de estas opiniones entre el pueblo podía ser una reacción a las predicaciones de los clérigos evangélicos que propugnaban una religiosidad más interior y personal. Por otra parte, deduce que la menor presencia de este tipo de opiniones en las causas judiciales del Santo Oficio pudo deberse a la represión ejercida contra el luteranismo.<sup>64</sup>

La incredulidad acerca del Infierno y el Juicio Final fue la más abundante. En parte era debida a un mecanismo de autodefensa de los fieles ante la notable extensión de la pastoral del miedo. En los sermones los predicadores resaltaban con un elevado nivel de sadismo los terribles tormentos, penas y castigos que iban a sufrir los pecadores. Algunos parroquianos consideraban que aquello simplemente era una estrategia de control de la Iglesia Católica para conseguir que las personas tuvieran un modo de vida acorde a la moral cristiana.<sup>65</sup> El desarrollo de esta reflexión por parte de los feligreses era lógico. A algunos les resultaba incomprensible que el mismo Dios misericordioso del que hablaban los sacerdotes tuviera preparado un final tan horrendo y espantoso. En 1570 Juan de Soto, vecino de Baena (Córdoba), creía que el Infierno era un invento de los clérigos para aprovecharse de la ignorancia de la gente: “le había por castigo de la gente que poco sabía”.<sup>66</sup> Un pío y envidioso cristiano advirtió en 1620 a Joseph Martorel, vecino de Lérida, que le esperaba el infierno porque se había enriquecido muy rápido. Joseph le respondió que “no había infierno y que si decían que lo había era para ponernos temor”. Cuando le reprendió su pensamiento, se reafirmó en su idea diciendo que aquello era “fábula”.<sup>67</sup>

Mientras que la negación de la existencia del infierno se basaba en la resistencia a aceptar el terrorífico mensaje trasladado por los predicadores a los fieles; la incredulidad hacia el Juicio Final se sustentaba en una concepción de la vida cotidiana fuertemente materialista. Algunos creyentes consideraban absolutamente imposible que una persona muerta, cuyo cuerpo estaba reducido a huesos y cenizas, pudiese resurgir de la nada para poder asistir al juicio que preparaba Dios para juzgar a toda la cristiandad. María de Ordás, vecina de Úbeda (Jaén), en conversación en el año 1569 acerca de este tema, argumentó que “a ella

---

<sup>64</sup> Michel Boeglin, *Inquisición...*, p. 203.

<sup>65</sup> Véase: Isabel Testón Núñez, *Conducta religiosa...*, p. 590.

<sup>66</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 14, fol. 7r. (1570). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

<sup>67</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 488r. (1620). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

le parecía que era imposible juntarse las carnes y los huesos y menos de los difuntos que estaban ya gastados y consumidos”.<sup>68</sup> El labrador catalán Miguel Domenjo también consideraba inconcebible esta creencia. Pensaba en 1578 que era improbable que “los que son podridos tanto tiempo ha y los han hecho pedazos y puestos un cuarto arriba y otro abajo se volviesen del modo (que) están ahora”. Además reafirmó su opinión con estas contundentes palabras de rechazo al Juicio Final: “que si Dios bajase del cielo, no se lo daría entender”.<sup>69</sup> Los fieles a menudo recurrían a un materialismo simplón y grosero para justificar su opinión, tal como hizo en 1616 el notario Juan de Bardaxí ante los vecinos de Belchite (Zaragoza). Este planteó a varias personas cómo era posible que resucitaran en su propia carne “aquellos a quien quemaban por la Inquisición y por otras justicias y los cuerpos que echaban en el campo y los comían los perros”. Uno de los asistentes a la tertulia dijo que “así lo había oído siempre”; a lo que respondió Juan que “más fácil le sería a Dios formarnos de nuevo otra carne”. En su defensa argumentó que dijo estas palabras por ignorancia y que hasta entonces lo había creído así, pero que posteriormente tras hablar con su confesor había cambiado su parecer. La Inquisición creyó su argumentación porque recibió una pena muy leve, solo tuvo que abjurar de levi, recibió una reprehensión en la sala de la audiencia y pagó cincuenta ducados. Además constó en su proceso que esta causa no debía obstaculizar a Bardaxí ni a sus descendientes para ningún oficio honroso o de Inquisición.<sup>70</sup> Esta fue la defensa utilizada generalmente por los procesados ante el Santo Oficio, y de hecho en la mayoría de las ocasiones los inquisidores se contentaron con el aparente arrepentimiento del reo y con la imposición de una leve multa o de unas penitencias espirituales. Aunque ciertamente algunos casos podían deberse a la deficiente formación religiosa de los fieles, las palabras de algunos sujetos también revelan una concepción materialista del mundo que les llevaba a rechazar unos dogmas y creencias sobrenaturales sumamente difíciles de aceptar y comprender.

Las proposiciones erróneas o malsonantes documentadas en los archivos de la Inquisición también revelan la resistencia de los fieles hacia ciertos preceptos religiosos potenciados a partir de Trento como el sacramento de la confesión, la cuaresma, los ayunos, los días festivos o el diezmo. Muchos no estaban dispuestos a aceptarlos, ya sea porque suponían

---

<sup>68</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 13, fol. 8v. (1569). La Inquisición de Córdoba estableció la siguiente condena: misa rezada en forma de penitente en la iglesia de su parroquia, lectura de la causa en la misma y abjurar de levi. Como elemento atenuante se anota en el proceso que era “era cristiana vieja y poco entendida”.

<sup>69</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 308r. (1578). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

<sup>70</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 325v. (1616).

una intromisión en su intimidad personal, porque significaban un cambio en su rutina diaria o de trabajo o porque representaban un ataque a sus escuetas finanzas personales. También podría aducirse que algunas de estas opiniones eran fruto de una contaminación del luteranismo por las tierras de la Península Ibérica. Aunque como reseña el siempre perspicaz Julio Caro Baroja los excesos de la Roma renacentista no solo eran conocidos en el corazón de Alemania, sino también en las tierras de Toledo o Cuenca. Los rumores sobre los vicios de Roma y el Papado llegaban pronto a cualquier parte y las conversaciones sobre los temas religiosos eran bastante comunes en la vida cotidiana. De ahí que argumente el antropólogo vasco que la adhesión a los preceptos de la religión católica fuera un aspecto formal y que este tipo de opiniones solían salir a la luz cuando algún desprevenido tiene “la mala ocurrencia de hablar ante gente miedosa o dada a las delaciones”. Pero ciertamente cree Baroja que las expresiones disidentes sobre los preceptos católicos fueron de generación propia o espontánea en la Península Ibérica, aunque ello, evidentemente, no impedía que algunas de ellas, se debiesen a una contaminación de las ideas luteranas y a una simpatía más o menos secreta de la Reforma.<sup>71</sup>

La confesión fue uno de los elementos que contó con un mayor nivel de rechazo. Como ha reseñado Jaime Contreras era una actitud hasta cierto punto normal entre los fieles, ya que la confianza hacia los párrocos, especialmente en el medio rural, no era muy elevada.<sup>72</sup> Las creyentes se mostraron inicialmente reticentes a confiar sus secretos a un hombre cualquiera. Águeda Solera, viuda del labrador Juan Soler, vecina de Mahón (Menorca) decía que “no era bueno confesarse un hombre a otro y decirle sus pecados porque no era Dios y que bastaba que nos confesemos a solo Dios y no a un hombrazo de nonada que después sabe vuestros pecados”.<sup>73</sup> Algunos parroquianos, a pesar de las estrategias de exclusión social llevadas a cabo por los curas locales, se mostraban totalmente reticentes a aceptar esta nueva imposición. Es el caso del molinero Pere Roca, vecino de Esporlas (Mallorca). Debido a que no se había confesado en Pascua ni había traído cédula de confesión, fue castigado con una excomunión por su párroco; a la que reaccionó con sumo desprecio: “Por Dios tanto os estimo a vos ni a la excomunión como

---

<sup>71</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 225-227.

<sup>72</sup> Jaime Contreras, *El Santo Oficio...*, pp. 667-669.

<sup>73</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 51-60 (1583). Esta rea tuvo que abjurar de vehementi en la sala de la audiencia. Además se estableció un férreo control sobre ella. Tenía que confesar durante un período de tres años en cada una de las tres pascuas y en las fiestas de la Asunción de Nuestra Señora y de Todos los Santos y tenía que entregar cédula certificadora al comisario de Menorca.

esto”, posteriormente dio un puntapié y dijo: “calabazas para excomunión”. El sacerdote continuó insistiendo en que debía cumplir con su obligación, pero este le respondió con esta blasfemia: “aunque os pese a Dios y a vos no iré”. Algunos feligreses proponían como solución la posibilidad de confesarse ante un palo o un árbol para evitar de esta manera que sus pecados fuesen conocidos por un hombre corriente. Así lo expresaba en 1570 el mulato Juan de Baeza, en una conversación sobre el tema con un vecino. Este dijo: “no quiero ir a confesar, que no tengo de decir mis pecados a un hombre como yo, antes me iría a una encina a confesarme”.<sup>74</sup> En cambio otros presentaban un comportamiento más oportunista como el pobre mendicante Monserrat Gitte, natural de la villa de Cardós (obispado de Urgel). Este pensaba en 1575 que bastaba confesarse a un palo o un árbol, pero cumplía con el sacramento simplemente “para que lo quisiesen recibir en los hospitales porque sin cédula de confesión no les reciben”.<sup>75</sup>

El descanso dominical también fue objeto de rechazo por muchos hombres, especialmente por los labradores, que en ciertas ocasiones no podían interrumpir sus labores agrícolas para poder asistir a misa. La Iglesia fue consciente de esta circunstancia y en algunos casos el párroco dispensaba a los fieles de esta obligación, siempre que oyesen misa antes de partir a realizar sus tareas. Tampoco faltaron los casos de personas que pensaban que el domingo era un día laborable más y que creían que no cometían ningún pecado cuando incumplían este precepto religioso.<sup>76</sup> Así lo expresaba en 1571 el pastor Pedro Garrayo, vecino de Jaén, que decía que “no era pecado irse un hombre al campo en día de Domingo o fiesta sin oír misa”.<sup>77</sup> Otras personas expresaban su rechazo hacia esta imposición religiosa con vehemencia mediante el uso de blasfemias. En 1618 el molinero Juan López Cristiano, vecino de Calatayud (Zaragoza), renegó de Dios, de sus santos y de las fiestas y de quien las enviaba “porque sentía mucho que hubiese tantas fiestas por no poder trabajar en ellas”. Los inquisidores no fueron comprensivos con el agobio que sentía este hombre por la acumulación de trabajo y le castigaron con dos años de destierro.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 3, fol. 2r.-v. (1570). Este reo fue condenado a salir al auto de fe en cuerpo, con soga y mordaza. Además tuvo que abjurar de levi y recibió cien azotes.

<sup>75</sup> AHN, *Inquisición*, libro 730, fol. 199r. (1575). Los inquisidores decidieron que este reo saliese al auto de fe y abjurase de levi. Además se le recluyó durante un período de dos años en un monasterio.

<sup>76</sup> Véase: Isabel Testón Núñez, *Conducta religiosa...*, pp. 592-593.

<sup>77</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16, fol. 21r. (1571). Desconocemos la pena aplicada a este reo.

<sup>78</sup> AHN, *Inquisición*, libro 991, fol. 431r. (1618). Este reo fue votado a salir al auto público de fe con mordaza, abjuración de levi y destierro durante un período de dos años.

El precepto del ayuno religioso, especialmente durante el período de la Cuaresma, también contó con el repudio de los parroquianos. A menudo los individuos expresaban que no entendían qué beneficios podía tener respetar este mandato. En 1570 Manuel Hernández, vecino de Sevilla, decía que “no se habían de ir al cielo las personas por ayunar”.<sup>79</sup> Además consideraban que el ayuno y la abstinencia de carne en las fechas religiosas más señaladas era un invento de los clérigos. Así pensaba en 1580 el jurista Raimundo de Puigdorfilia, que argumentó ante la Inquisición de Mallorca que “no había cuaresma, que la cuaresma no era instituida por Jesucristo, sino de 40 años acá y que solamente era instituida para clérigos, frailes, monjas y malhechores”.<sup>80</sup> Algunos fieles mantuvieron la misma opinión acerca de las bulas. Consideraban que era un simple trozo de papel creado por las autoridades religiosas para robar al pueblo. En 1591 Martín Ruiz, vecino de Alcáñiz (Teruel), dijo en conversación con sus vecinos que “las bulas no valían nada que todo era un poco de papel que bien las podían echar en el fuego”.<sup>81</sup> En 1570 Francisco Vílchez, vecino de Úbeda (Jaén), mantenía que “las enviaba el Papa (...) por robar las gentes y llevar dineros”.<sup>82</sup> A este razonamiento se sumaba otro más certero: no tenía ninguna lógica este gravamen cuando no tenían para cubrir su sustento básico. Juan de Supravilla, cardador de paños de la localidad zaragozana de Biel, sostenía en 1577 “que no tenían para pan como habían de tomar bulas”.<sup>83</sup> En este ambiente podemos contextualizar las bromas que desdeñaban este instrumento impositivo de la Iglesia católica. En 1571 el hortelano Hernán López Morrillo, vecino de la Mancha de Jaén, dijo que las “bulas eran como pedos que echa el rey y que se podían limpiar el trasero con ellas”.<sup>84</sup> O el menorquín Jaime Coll, vecino de Mahón, que expuso en 1581 en tono chistoso que “las bulas de la cruzada que eran burlas y bien se decían burlas que

---

<sup>79</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 15, fol. 3v. (1570). La Inquisición condenó a este reo a oír una misa en la iglesia de Santa Ana de Triana en cuerpo, con vela y mordaza y a abjurar de levi.

<sup>80</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 19-22 (1580). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>81</sup> AHN, *Inquisición*, libro 989, fol. 783v. (1591). Los inquisidores votaron que se leyese la sentencia en la sala de la audiencia, fuese gravemente reprendido, abjurase de levi y fuese desterrado durante un período de dos años.

<sup>82</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 3, fol. 1v. (1570). Este hombre salió al auto de fe en cuerpo y con vela. Tuvo que abjurar de levi. Los inquisidores hicieron constar que “era hombre ignorante y de poco saber” y además era “cristiano viejo y no había salido de Úbeda y su comarca” como elementos atenuantes.

<sup>83</sup> AHN, *Inquisición*, libro 988, fol. 335r. (1577). Este reo recibió una reprensión grave en la audiencia y abjuró de levi. Además asistió a una misa en forma de penitente y tuvo que pagar diez escudos en concepto de multa.

<sup>84</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 16, fol. 6r. (1571). Desconocemos la pena aplicada a este reo.



quedábamos burlados”, porque decía que “las bulas contenían más mentiras que verdades, y (...) que ladrones las habían inventado para robar reales”.<sup>85</sup>

Otros tributos como el diezmo tampoco fueron aceptados por algunos fieles porque interpretaban que eran un invento de frailes y sacerdotes para robar a los campesinos sus escasos emolumentos. Es la idea que defendía en 1570 Cristóbal de la Tobilla, alguacil mayor de Alcaudete (Jaén). Decía que “no era mandamiento de Dios pagar diezmos, que era imposición de los canónigos y dignidades de la Iglesia por llevárselos ellos”.<sup>86</sup> Por ello no resulta extraño que algunos labradores mostrasen su indignación hacia esta imposición con blasfemias o maldiciones como la utilizada en 1563 por Luis Godines, vecino de Bailén (Jaén), que dijo que “daba el diezmo al diablo y que el diablo lo había inventado”.<sup>87</sup>

Aparte de este conjunto de manifestaciones escépticas y materialistas acerca de los principales dogmas católicos y preceptos religiosos, que hemos podido atribuir a la ignorancia o a la lógica racional de algunos fieles, hemos de considerar otras expresiones de incredulidad recogidas en otras partes de esta tesis. Por ejemplo, podemos citar el caso de las mujeres internas en la Casa de Recogidas de Mallorca, a finales del siglo XVI (cuya historia hemos estudiado en el capítulo 9, sección c.). Recordemos que estas féminas manifestaron de forma vehemente su desprecio hacia los dogmas, creencias, ritos y oraciones de la religión católica e incluso llegaron a plantearse la no existencia de Dios, debido a que sentían que el severo tratamiento recibido por las autoridades eclesiásticas demostraba que el misericordioso Señor del que les hablaban jamás las había asistido en sus desdichadas vidas. El caso de los presos estudiados en el capítulo 10, sección a. es similar. Manifestaban resistencia a su encierro con la crítica/rechazo de Dios, así como de los principales símbolos católicos. En su momento, indicamos que estas proposiciones eran principalmente una muestra de rebeldía frente a su encierro y el adoctrinamiento religioso recibido. Aunque ello no impide que también fueran evidencias de un posible

---

<sup>85</sup> AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 23-33 (1581). Este reo fue condenado a salir a la vergüenza pública con vela y hábito de media aspa. Además se ordenó su reclusión durante seis meses y el destierro perpetuo de la isla de Menorca. No fue condenado a galeras por sus problemas de salud.

<sup>86</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 18, fols. 9r.-10v. (1570). Este reo fue reprendido gravemente en la sala de la audiencia, tuvo que asistir a una misa rezada y pagar la cantidad de doce ducados. En su proceso consta como atenuante que “era cristiano viejo, hijosdalgo, que estuvo cautivo en Argel, que fue maltratado por los moros en la guerra de Granada y que tiene el oficio de alguacil que es odioso”.

<sup>87</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 1856, expediente 1, fol. 2r. (1563). Este reo tuvo que asistir a una misa rezada y pagar la cantidad de 2250 maravedís.

“ateísmo popular”. Recordemos que Julio Caro Baroja sugirió que la incredulidad desarrollada por los estratos más bajos de la población podía deberse a una situación de desesperanza, provocada por las injusticias de la vida. Incluso apunta que este tipo de descreencia podía ser de carácter temporal, en función de las circunstancias vividas en cada momento.<sup>88</sup> Resulta lógico que algunas personas pudieran perder su fe en Dios, al menos momentáneamente, si vivían traumáticas experiencias en su vida, que les llevase a perder la confianza en el Señor.<sup>89</sup>

### **c) Expresiones del “ateísmo popular” en el siglo XVIII**

En el siglo XVIII se siguen documentando proposiciones escandalosas y temerarias acerca del más allá, el infierno, el misterio de la Eucaristía, la virginidad de María, la confesión, las bulas o el ayuno. El número de casos registrados fue inferior respecto a los siglos XVI y XVII, pero algunos investigadores han mantenido que se debía más a una disminución de la actividad inquisitorial que al avance del proceso de confesionalización. Se aprecia, además, en las causas del siglo XVIII un discurso materialista y escéptico mucho más elaborado. Debemos tener, en cuenta, que hemos seleccionado tan solo una serie de casos significativos. Tampoco debe olvidarse que las alegaciones fiscales ofrecen una información más detallada; y por tanto, recogen con mayor detalle las disertaciones de los reos. En cambio, las relaciones de causas suelen incluir tan solo los enunciados heréticos de los procesados, sin exponer de forma prolija su pensamiento.

El avance en el proceso de confesionalización y la existencia de una población mejor formada en temas religiosos también puede explicar la producción de unos discursos mejor articulados y más elaborados. Es la tesis defendida por Nicholas Griffiths y que recientemente ha recibido el apoyo de Mercedes García-Arenal.<sup>90</sup> Recordemos que en el siglo XVIII la misa gozaba de una mayor solemnidad y esto garantizaba una mejor

---

<sup>88</sup> Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo...*, p. 252; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, pp. 215-216.

<sup>89</sup> Este tipo de expresiones han sido estudiadas en dos comunicaciones presentadas en congresos científicos (además también han sido consideradas en el capítulo 11, sección a.) de esta tesis doctoral, mediante el análisis de las blasfemias y las proposiciones de los presos). Véase: Iván Jurado Revaliente, “Descifrando el lenguaje blasfemo...”, pp. 1981-1991; Iván Jurado Revaliente, “La palabra como práctica de resistencia...”, pp. 1113-1126.

<sup>90</sup> Nicolas Griffiths, “Popular Religious Scepticism...”, pp. 95-117; Mercedes García-Arenal, “What Faith to Believe?...””, pp. 53-72.

recepción de los sermones; o que la población tenía un mayor acceso a las obras religiosas, como prueban las publicaciones realizadas en formatos populares, lo que garantizaba que el pueblo tuviera un conocimiento más profundo de las creencias y de los preceptos religiosos. La mejora en la educación religiosa de los fieles facilitó que contasen con mayores recursos para construir su propio pensamiento; y por tanto, no basaban la negación de los dogmas católicos en la ignorancia, el desconocimiento o en un mal adoctrinamiento, sino en su reinterpretación personal de las creencias religiosas. Por tanto, esto puede explicar que los sujetos compusiesen discursos mejor formados y que expusiesen sus ideas con mayor seguridad y fuerza. Aunque hemos de reconocer que esta tesis es más de base indicial, que analítica.

A pesar del avance del proceso de confesionalización a lo largo de la Edad Moderna, la lógica racionalista seguía guiando el pensamiento de algunos fieles. Ciertos preceptos religiosos, como la necesidad de tomar la bula o de practicar el ayuno, eran considerados incoherentes; y por tanto, eran rechazados. Don Juan Fernández de Córdoba, vecino de Sevilla, lo expresó en una conversación acerca del ayuno eclesiástico que mantuvo una tarde en casa de Doña Bárbara, en compañía de la citada señora, su madre Doña Teodora y el Padre Godoy. El reo manifestó que “el ayuno era una friolera, y que el Papa no le podía mandar a él que ayunará, porque exceptuaba a unos, a los que quería, y a otros no, y así que por esta razón no le podía obligar a él tampoco a que ayunara”. Los presentes reconvinieron a Juan en base al principio de autoridad que emanaba la figura del Papa: “que el Papa puede dispensar el ayuno a quien gustase, y que si había dado licencia a algunos Grandes de España para no ayunar (como él decía) sería porque tendría motivos y causas para ello, y que a nosotros no nos tocaba indagarlas sino obedecerle”. Juan replicó que “el haría lo que le diese gana”. Además este sevillano tenía una filosofía de vida epicúrea y ensalzaba los placeres carnales, a pesar de las prohibiciones establecidas por las autoridades eclesiásticas. Este pensaba que “la simple fornicación no era pecado” y decía que “la Iglesia había prohibido la fornicación solamente porque no fuésemos como brutos”. Pero, en realidad opinaba que “no era pecado, pues Dios había dado los ojos para ver, las manos para tocar y los demás sentidos para cada cosa”. Cuando fue recriminado por sus ideas heterodoxas, este dio a conocer que sus razonamientos también

descansaban en un pensamiento de carácter anticlerical.<sup>91</sup> Le dijeron que debía confesarse para comprobar que tenía opiniones erróneas y este contestó: “los confesores (...) eran dichos embusteros, que se ensuciaba en ellos y su teología, que se comían la mejor polla y llevaban la mejor muchacha y que los confesores solo eran para pedir y sacar”.<sup>92</sup>

La resistencia a creer en el mensaje de terror difundido por la Iglesia se seguía concretando en el espinoso tema de la salvación, que debía atormentar la conciencia de tantos cristianos. En las opiniones que mantenía acerca de este tema el molinero Bartolomé Mimbres, vecino de Valverde del Camino (Huelva), observamos una dulcificación de la pastoral tridentina y una interpretación propia. La causa contra este hombre se inició tras la remisión de una carta delatoria por parte del Padre Mateo Carrero de los clérigos regulares menores, en la que comunicaba al Santo Oficio que este molinero negaba la existencia del infierno y del purgatorio, e incluso rechazaba la inmortalidad del alma. En una audiencia voluntaria ante los inquisidores, el reo manifestó que los sucesos por los que fue procesado ocurrieron en el mes de septiembre del año 1735, en casa del maestro de primeras letras Alonso Lorenzo. En una conversación acerca de los cristianos difuntos, Alonso opinó que muchas almas se condenaban, idea que no compartía en absoluto Bartolomé: “no podía creer que se condenasen los cristianos bautizados”. Posteriormente Alonso le preguntó si creía que no había infierno, y este respondió que sí existía, pero “no para los cristianos que profesan la ley de Jesucristo”. Bartolomé defendió en todo momento sus ideas con vehemencia (incluso citó la obra *Destierro de ignorancia y aviso de penitentes* como fuente de autoridad), aunque reconocía que sería bueno contar con la opinión de un teólogo que los sacase de estas dudas. Aunque este reo podía haber malinterpretado algunas enseñanzas católicas, resulta evidente que se negaba a creer en el mensaje de salvación, tal como se lo había transmitido la Iglesia y pensaba que todos los que profesaban la religión católica se salvaban, independientemente de sus actos.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Las opiniones contrarias contra el clero han sido documentadas por Julio Caro Baroja desde la Edad Media en diversos poemas y coplillas de transmisión oral. Véase: Julio Caro Baroja, *Historia del anticlericalismo español*, Caro Raggio, Madrid, 2008, pp. 19-119.

El historiador Andreu Navarra Ordoño ha señalado que en la gestación de la corriente popular de anticlericalismo influyeron los abusos cometidos por el clero en su condición de grupo privilegiado. En opinión de Andreu, facilitó la creación de un imaginario mitificado sobre el clero. Véase: Andreu Navarra Ordoño, *El anticlericalismo ¿una singularidad de la cultura española?*, Cátedra, Madrid, 2013, pp. 295-299.

<sup>92</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 153 (1733). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>93</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3736, expediente 184 (1735). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

Otros procesados por el Santo Oficio negaban de forma categórica la existencia del purgatorio o del infierno y mostraban una total incredulidad hacia estas enseñanzas de la Iglesia católica. Generalmente aducían que resultaba incomprensible que el misericordioso Dios tuviera preparado tan oscuro destino para los cristianos, a pesar de que hubieran cometido algún pecado en su vida. Estas eran las ideas que defendió Diego de Acuña, vecino de Antequera (Málaga) y natural de Ceuta, un día cercano a la celebración de Todos los Santos. Su mujer declaró que mantuvieron una conversación acerca de los Novísimos durante la sobremesa sobre las doce-una del mediodía; y posteriormente continuaron con el mismo tema durante la cena sobre las nueve-diez de la noche.<sup>94</sup> El reo defendió que “no había infierno ni purgatorio” y “que no es digno de crédito, el que los santos hagan milagros, porque ni él, ni ninguno los ha visto”. Aunque los asistentes a la comida trataron de sacarlo de su “error” durante la cena, este siguió defendiendo sus ideas con determinación. Las heterodoxas opiniones de Diego Acuña parece que surgían de una mentalidad racional, que le llevaba a rechazar cualquier tipo de creencia sobrenatural. Podemos atestiguar que el reo presentaba un pensamiento de carácter materialista a través del coloquio que mantuvo en una ocasión en casa de Diego Rodríguez de la Peña, familiar del Santo Oficio, en la que vivió una temporada como huésped. Una noche, después de la cena, la mujer del citado familiar manifestó que “tenía mucho miedo de los difuntos y duendes”; y Diego le preguntó cuál era su confesor, una vez le respondió, este afirmó que “será un gran idiota, porque ni los muertos vienen a hablarle, ni a estar con nadie, ni hay tales duendes”.<sup>95</sup>

El pensamiento de algunos fieles seguía guiándose por una lógica racional, materialista y escéptica. Los principales dogmas de la Iglesia Católica seguían sin ser aceptados, a pesar de la realización de diversas campañas de adoctrinamiento por parte de clérigos y misioneros. La virginidad de María fue una de las principales creencias que continuó siendo rechazada. La causa contra Ana Suárez, vecina de Ubrique (Cádiz), es muy significativa porque revela la cierta extensión que presentaba esta idea en la sociedad. La procesada acudió a casa de Sebastián de Rubiales, santero de la ermita de San Antonio de Padua, en torno a la nueve-diez de la mañana. Esta reveló que venía de ver a su hermana que recientemente había alumbrado un niño y exclamó: “pues a los pobres no da Dios,

---

<sup>94</sup>Los Novísimos hace referencia a los últimos estados de la vida del ser humano: muerte, juicio y el destino eterno –infierno o gloria-; y solía tratarse en la liturgia cristiana precisamente en el mes de noviembre. Esto explicaría esta conversación, posiblemente el párroco había hablado acerca del tema en misa.

<sup>95</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 154 (1774). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

sino pobreza e hijos y luego dicen que la virgen parió sin gallo”. Este comentario, en principio intrascendente, ponía de manifiesto que la incredulidad acerca de la virginidad de María tenía cierta difusión en la sociedad. Además estimamos que esta mujer no debía tener demasiada confianza en los intercesores celestiales. En una ocasión, el citado ermitaño acudió a casa de Ana Suárez “con la efigie de San Rosario” para pedir un donativo para esta imagen y esta dijo “que no quería dar limosna a aquel santo de mierda portugués enfurruñado porque no le otorgaba lo que había pedido”. Al parecer, Ana solía hacer esta clase de comentarios irreverentes con notable liberalidad, ya que en opinión de uno de los declarantes “la rea era de lengua desenfadada lo que es público en dicha villa”.<sup>96</sup> Esta mujer acostumbraba a expresarse con un vocabulario tosco y grosero, como solía ser común en los estratos sociales más bajos de la sociedad, pero, al fin y al cabo, sus palabras reflejan perfectamente un notable desapego de las dogmáticas enseñanzas de la Iglesia católica.<sup>97</sup>

El pensamiento del cirujano José Fabrerías, natural de Cartagena y residente en Orán, revela una mayor elaboración, posiblemente por su formación de carácter naturalista. Esta debió influir en el desarrollo de su destacado pensamiento escéptico y materialista, fenómeno común en los galenos, tal como ya han documentado otros historiadores.<sup>98</sup> En una conversación sobre la doctrina de la transubstanciación expresó sus ideas acerca de la vida después de la muerte, ridiculizó la misa, y especialmente el momento en el que se alzaba la hostia consagrada. El Padre Francisco Ferrón le replicó “que allí estaba el señor que había muerto por redimir las almas” y José respondió que “a donde estaba el alma pues que este reo se había hallado en varios hospitales a tiempo que sacaban a los hombres el hígado y corazón y jamás vio sacar alma alguna”. Observamos en este enunciado unas marcadas convicciones materialistas y una negación razonada, con evidencias científicas, de las creencias sobrenaturales.

Los testigos del proceso también indicaron que este médico profirió unas proposiciones de carácter despreciativo hacia la figura del Señor: “había corrido muchas tierras, sin que jamás viese a Dios, y que solo en una ocasión vio el reo que llevaban en procesión en

---

<sup>96</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 200 (1768). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

<sup>97</sup> Tal como ha probado Arlette Farge en sus investigaciones, el modo de expresión del pueblo era tosco y grosero, pero detrás de este estilo de habla, se puede advertir perfectamente su forma de pensar. Véase: Arlette Farge, *Efusión y tormento...* (véase el capítulo 2. Una “marmita de sonidos”: el ruido, la palabra, la voz, pp. 55-75)

<sup>98</sup> Véase: Adelina Sarrión Mora, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2006, pp. 114-126.

unas andas o caja uno que le dijeron que era Dios y se le antojó que era una res muerta”. Por tales palabras fue acusado de ser un ateuista, porque prácticamente estaba negando la existencia de Dios, en base a que nunca había llegado a verlo.

La concepción materialista de la vida que tenía este reo también fue expresada en el siguiente enunciado: “no hay más Dios que tener pesetas en la faldriquera y buenas mozas y vamos allá, Dios me lleve a Francia, que allí hay buenas mozas”. Se trata de una proposición que nos recuerda al viejo dicho saduceo “en este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar”; y con la cual, este médico buscaba ensalzar los placeres terrenales ante la imposibilidad de probar si existía una vida en el más allá.

José Fabreras también tenía opiniones heterodoxas acerca de las imágenes y del poder mágico que le atribuían algunos devotos fieles. En una ocasión dijo acerca de unos cuadros de Jesús Nazareno y otro de un Ecce Homo: “qué son estos papelorios, que esto no sirve más que de engañar muchachos y sacar dinero”. La declarante Ana Márquez le replicó que tenía en mucha estima a Jesucristo y que aquellos cuadros le mantenían; y en respuesta, José dijo: “que si no trabajara el marido de la declarante no comería, y si había visto a Dios alguna vez que viniese con algún cesto de pan”.

En su defensa José había manifestado que todas las proposiciones por las que le juzgaban “las había dicho sin la seriedad y consentimiento que se dice y sin haberlas dado asiento”. Es decir, expresaba que realmente no creía aquello que expuso en diversas conversaciones y que “todas cuantas proposiciones había dicho eran pura chanza y diversión”. Posteriormente este reo pidió audiencia voluntaria para declarar que todos sus errores (la negación de la inmortalidad del alma, el carácter material del alma y el menosprecio a las imágenes de santos o a la Eucaristía) los había aprendido de un moro que residía en Orán, con el que solía pasear muchas tardes; pero indicó que ya no creía en tales ideas. Ante los inquisidores, el reo en un primer momento buscó quitar importancia a sus palabras y posteriormente atribuyó sus “errores” a una formación incorrecta. Pero, es más que evidente que su discurso revela que tenía un manifiesto pensamiento de carácter materialista, adquirido por su formación como galeno, que explica sus opiniones acerca de ciertos dogmas católicos.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3735, expediente 216 (1780). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

En los estertores de la modernidad, la difusión del pensamiento materialista y escéptico, rayano con el ateísmo, presentó posiblemente una mayor difusión. A nivel popular, siguió vigente el materialismo grosero y ramplón, que hemos documentado a lo largo de toda la Edad Moderna. A nivel culto, se ha documentado la influencia de los autores franceses de la Ilustración radical. Es un aspecto bien estudiado por Martín González Fernández para el ámbito gallego, donde comprueba las influencias del “cuarto de libros prohibidos” de la Biblioteca de la Real Universidad de Santiago de Compostela sobre algunos intelectuales.<sup>100</sup> Los casos de esta época que nosotros hemos analizado revelan unos discursos mucho mejor articulados que en etapas previas y la exposición de opiniones con mayor liberalidad. Posiblemente influyó en ello la adopción parcial de la Ilustración por parte de los monarcas españoles, lo que debió favorecer también la infiltración de las ideas más radicales entre ciertos sectores de la población. Así, podemos comprobarlo en el caso del relojero malagueño Félix Gómez Merino, que a pesar de haber estudiado Teología durante tres años, decía en el año 1806 que “estaba impresionado de mil errores” que observaba en las creencias difundidas por la Iglesia católica. Este negaba el misterio de la Santísima Trinidad, mantenía que “tampoco había infierno pues sería inútil la redención”, pensaba que “los moros y herejes se salvaban porque ellos no tenían la culpa de que Dios los hubiese criado en aquel error” y defendía que “la fornicación no era cosa mala, pues para eso creó Dios a Adán y a todos los hombres con miembro viril”. También se cuestionaba la virginidad de María, pues consideraba que “habiendo sido parto natural el de la Virgen Santísima” era imposible que “el claustro virginal” no fuese destruido. Los tres testigos de este proceso afirmaron ante los inquisidores que el reo había proferido todas estas palabras “sin calor de disputa”, ni como un simple pasatiempo y que todo lo dijo en su “sano juicio” y con plena intención. Además, cabe anotar que el cura párroco del reo informó a la Inquisición acerca de su conducta. Este refirió que provocó algún escándalo debido al mantenimiento de relaciones extramatrimoniales y que era conocido por ser un notable maldiciente y por nombrar sin respeto con asiduidad el nombre de Dios, Jesucristo, la Virgen María y los santos. Aunque, destaca este sacerdote, que, al menos, cumplía exteriormente con la Iglesia, ya que asistía con regularidad a misa y constaba que había confesado y comulgado en los registros parroquiales.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Véase: Martín González Fernández, “Materialismo y ateísmo en Galicia, 1790-1815”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXVIII, 2011, pp. 163-190.

<sup>101</sup> AHN, *Inquisición*, legajo 3730, expediente 294 (1806). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.



La causa abierta por parte del Santo Oficio en 1804 contra el maestro zapatero italiano Antonio Bissoni es de una notable singularidad. Este era conocido popularmente como “el romano” por su origen nacional y había constituido un taller de calzado en Cádiz. Su proceso se inició debido a los hechos ocurridos durante la celebración de un cabildo del gremio de zapateros, con motivo de la elección del mayordomo de San Crispín. Mientras los artesanos se hallaban reunidos en una cena realizada en obsequio del nuevo electo, uno de ellos dijo “Demos gracias a Dios por los beneficios que recibimos sin merecerlos”. Todos se levantaron, se quitaron el sombrero y comenzaron a rezar, a excepción de Bissoni. A pesar de las insistencias de sus compañeros, este se negó de forma tajante a cumplir con este acto social de carácter religioso. Uno de los asistentes a la comida, molesto por la insubordinación, le quitó el sombrero de la cabeza al romano y Bissoni expresó su incomodidad con esta proposición: “qué carajo es esto, esto es una puñeta”.

Este incidente dio lugar a un proceso inquisitorial, en el que los diferentes testigos expusieron detalles acerca de la vida privada del romano, así como información sobre sus ideas heterodoxas. Los vecinos de Bissoni revelaron las opiniones anticlericales y las creencias contrarias al dogma católico de este sujeto, que al parecer, según los testigos del proceso, eran compartidas por todos los oficiales de su tienda.<sup>102</sup> Bissoni era un individuo que llevaba muchos años apartado de la disciplina que exigía la Iglesia católica. Estuvo desde el año 1800 amancebado con una mujer, con la que tuvo hijos fuera del matrimonio y por este motivo, se negaba a asistir a su parroquia para no confesar sus pecados al sacerdote. Además, el romano no tenía buena opinión de los eclesiásticos. Pensaba que “eran unos tunantes que viven amancebados y otros borrachos”. Expresaba la misma opinión acerca del Papa, e incluso utilizaba proposiciones insultantes para dirigirse a él, como “que el Papa era un puñetero, y su madre había sido una puta” o “el Padre Santo es un mero capigorrón”.

Además este italiano afincado en Cádiz creía que no existía vida después de la muerte y pensaba que el discurso de la Iglesia sobre ello era un invento. Lo expresaba con estas palabras: “no hay más gloria que la de este mundo, que lo que se dice del infierno es puro

---

<sup>102</sup> Así lo expresa el comerciante Francisco Elías (y declarante en el proceso contra Antonio Bissoni), quien dice que “todos los oficiales que tiene el reo en su tienda son de su modo de pensar, porque además de pagarlos 3 reales más que otros mozos por cada par de botas, como son de su facción, los permite hablar cuanto quieren sin rebozo alguno, por lo que no los juzga capaces de manifestar bajo de juramento cuando conduzca a la justificación de la relajada conducta del reo”. AHN, *Inquisición*, legajo 3726, expediente 205 (1804).

cuento, y que en muriendo la criatura no siente ni padece”. Se trata de una proposición que contiene, en buena medida, las mismas ideas que expresaban las fórmulas averroístas de origen medieval: “no hay más que nacer y morir” o “en este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar”. Negación de la existencia del más allá, tanto del cielo y del infierno, así como del sistema de recompensa ideado por la Iglesia católica a los que llevaban una vida cristiana; y defensa de un epicureísmo elemental, que abogaba por disfrutar de la vida en la Tierra.

Además este reo demostró en diversas conversaciones mantenidas con personas de su entorno más cercano que sentía una evidente simpatía por la Revolución Francesa. Varios testigos declararon que Bissoni ensalzaba las gestas bélicas de la Francia revolucionaria, especialmente las victorias obtenidas sobre la alianza de monarquías europeas que pretendían frenar la Revolución. El romano sentía una evidente simpatía por Francia, de hecho destacaba la buena marcha de la economía de este país, tras los últimos sucesos. Además opinaba que la conquista de los Estados Pontificios en febrero de 1798 fue acertada, así como la deportación del Pontífice a suelo francés. De estas opiniones, puede deducirse una simpatía con las ideas ilustradas, que evidentemente debieron influir en el desarrollo del pensamiento heterodoxo y anticlerical de Antonio Bissoni.<sup>103</sup>

### ***A modo de conclusión***

El conjunto de casos analizados muestra que la pretendida homogeneidad de la fe en los dogmas no existió, a pesar de los esfuerzos invertidos por las autoridades para su imposición desde el Concilio de Trento. La cultura oral de la población muestra que los dogmas católicos resultaban inteligibles para un determinado espectro de la población. Algunas personas no podían asumir que la Virgen María había parido sin mantener relaciones sexuales. Otros consideraban que era imposible que algo tan importante como el propio Dios estuviese contenido en una simple oblea de pan. Muchos dudaban de la existencia del más allá y apostaban por un estilo de vida epicúreo, caracterizado, principalmente, por el disfrute de los apetitos carnales. Otros se resistían a aceptar ciertos preceptos religiosos como la confesión, la cuaresma, los ayunos, los días festivos o el

---

<sup>103</sup> AHN, *Inquisición*, expediente 3726, expediente 205 (1804). Desconocemos la sentencia aplicada a este reo.

diezmo porque consideraban que eran un invento de la Iglesia o de los curas, con el objeto de obtener algún tipo de beneficio. También había personas que rechazaban el mensaje terrorífico acerca de la salvación transmitido por los predicadores a través de los sermones y no podían concebir que los cristianos bautizados, a pesar de que hubieran cometido algún pecado, fuesen al infierno o incluso negaban su existencia.

Todo este conjunto de expresiones heterodoxas ha sido atribuido, por parte de algunos historiadores, a la ignorancia de la población en los inicios de la modernidad. El desconocimiento de las principales creencias católicas y una escasa o incorrecta formación han sido esgrimidas como causas que explican estas proposiciones contrarias al dogma. Algunos casos que hemos analizado demuestran esta tesis, pero en otros observamos que algunos sujetos argumentaban sus opiniones escépticas o materialistas con pleno convencimiento. Incluso ciertas personas formaban parte de la Iglesia y otros tenían una amplia formación religiosa, y a pesar de ello, se cuestionaban las creencias que transmitía la Iglesia; y exponían su propia interpretación acerca de las mismas. En estos casos se suele advertir que la lógica racional es la que guía las opiniones de estos individuos.

El pensamiento escéptico y materialista de algunos sujetos que hemos analizado estaba mucho más articulado y desarrollado, especialmente en los casos que datan del siglo XVIII. Detrás de sus discernimientos puede apreciarse una mentalidad de carácter racionalista e incluso, en algunos casos, se advierte que una elevada formación cultural pudo conformar las heterodoxas ideas de estos individuos. En el caso de grupos sociales muy específicos, como en el caso de los médicos, pudo deberse a su educación naturalista como galenos, y quizás también a lecturas de autores grecolatinos.<sup>104</sup> En los estertores de la modernidad también cabe pensar en una posible influencia de las ideas ilustradas.

No obstante, independientemente de la elaboración del discurso de los sujetos analizados o del origen popular o culto de su pensamiento, resulta evidente que existió un sector de la sociedad que se cuestionó las principales enseñanzas de la Iglesia católica. El conjunto de actitudes existentes fue de una enorme variedad: individuos que ignoraban o desconocían los preceptos religiosos; sujetos que habían sido mal adoctrinados y se mostraban confusos acerca de qué creer; personas que perdían la fe en Dios porque

---

<sup>104</sup> Esta idea es apuntada por Julio Caro Baroja en: *Las formas complejas...*, p. 215.

consideraban que habían sido tratados de forma injusta en la vida; y por otra parte, había personas que se resistían a creer el mensaje de la Iglesia o incluso lo rechazaban de forma vehemente; y también algunas personas, especialmente aquellas que contaban con una formación cultural elevada, desarrollaron un articulado pensamiento materialista y escéptico, rayano, en algunos casos, con el ateísmo.

La cuestión que es difícil de dilucidar es la extensión de estas ideas escépticas y materialistas entre la sociedad. Posiblemente eran compartidas por un espectro social más amplio del representado en las fuentes inquisitoriales. Es bastante probable que muchos sujetos optasen por disimular sus auténticos pensamientos. Así lo expresaba el antropólogo vasco Julio Caro Baroja que decía creer ciertamente:

que hay muchos ateístas bautizados, y que como los magos y hechiceros, una cosa hacen por de fuera, otra sienten por dentro; así estos se acomodan en lo exterior a lo de los demás, más interiormente no se lo persuaden; y en la realidad es difícil creer que una persona de razón bien puesta, o despejada, que la alma es inmortal, que hay pena eterna, que por un pecado grave hay infierno y vivir tan metidos en el deleite, ambición y vanidad, como si no hubiera Dios; mucho de estos topareis en las Cortes y Palacios, en gente noble, y poderosa, cuya vida en varios es un ateísmo, vestido de acciones exteriores, unas políticas, otras indiferentes, otras pías, para no desdecir; en estos, o está desquiciada o ya perdida la fe, o muy muerta o apagada.<sup>105</sup>

Otros autores que han realizado investigaciones sobre este tema, tomando como base los expedientes inquisitoriales, tienen la misma opinión que Baroja. Stuart B. Schwartz y Nicholas Griffiths mantienen que probablemente el número de incrédulos y escépticos fue más elevado del que revelan las fuentes, pero que posiblemente optaron por la práctica de la disimulación para sortear las garras del Santo Oficio. Opinan que un porcentaje importante de personas debió optar por presentar un comportamiento prudente y discreto y no expresar abiertamente sus ideas. Esto explicaría, según estos autores, la reducción de la presión inquisitorial conforme avanzaba la campaña de confesionalización católica iniciada desde Trento. Concluyen, por tanto, que esta evolución en los registros del Santo

---

<sup>105</sup> Julio Caro Baroja, *Las formas complejas...*, p. 222. Recordemos que Baroja utilizaba el término ateísmo para referirse por una parte al “ateísmo popular” (en el que incluye las expresiones de incredulidad hacia los dogmas católicos), y por otra, al “ateísmo intelectual” (aquel que defiende la inexistencia de Dios sobre unas bases filosóficas o científicas).

Oficio no evidenciaba el éxito de la Iglesia Católica en la imposición de los dogmas católicos, sino el aprendizaje de los fieles a ser más circunspectos en la manifestación pública de sus ideas.<sup>106</sup> Otros autores como Henry Kamen no se atreven a dar una hipótesis concluyente porque las fuentes ofrecen impresiones dispares. En su investigación acerca de la Cataluña de los Siglos de Oro documenta como algunos religiosos reflejan en sus informes que la mayoría de las poblaciones inspeccionadas en las visitas pastorales seguían los principales preceptos religiosos con pulcritud y carecían de pecados públicos. En cambio, otras autoridades de la Iglesia advirtieron la persistencia de actitudes escépticas y materialistas en los fieles a pesar de las campañas de adoctrinamiento religioso llevadas a cabo. Por tanto, deduce este autor, que resulta prácticamente imposible ofrecer una interpretación sólida al respecto.<sup>107</sup> A pesar de que no podemos ofrecer una hipótesis concluyente acerca de la proporcionalidad de estas expresiones de incredulidad, sí que podemos advertir que no existió la deseada unidad confesional pretendida por la alianza de Iglesia y Estado y realmente hubo un complejo espacio entre la ortodoxia y la heterodoxia, fruto de la existencia de múltiples matices.

---

<sup>106</sup> Véase: Nicholas Griffiths, “Popular Religious Scepticism...”, pp. 95-126 y Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley...*, pp. 19-34 y 109-139.

Algunos procesos abiertos por la Inquisición precisamente reflejan la disimulación por la que apostaban algunos fieles. El sastre catalán Hierónimo Querols, natural del lugar de Orgaña, fue encausado por decir que “él nunca había oído los edictos del Santo Oficio y que aunque el supiese algunas cosas de las que mandaban denunciar los inquisidores no lo denunciaría y que lo (que) decían los edictos no era nada y que los mallorquines tenían más miedo al inquisidor que a San Pedro”. AHN, *Inquisición*, libro 860, fols. 207-211 (1593-1595).

En ocasiones los propios religiosos locales aconsejaban a sus vecinos que optasen por no confesar los pecados recogidos en el edicto inquisitorial. Así lo hacía un párroco gallego, que pidió la más absoluta discreción a sus parroquianos ante la próxima visita del Inquisidor: “tengamos mañana ojo, decía, que el Inquisidor visitando por el reino ha de venir acá. Por amor de Dios, no os descubráis los unos a los otros ni os metáis en cosas tocantes al Santo Oficio”. AHN, *Inquisición*, expediente 1298, n.6, fol. 7r.-v.

<sup>107</sup> Henry Kamen, *Cambio cultural...*, p. 86.

## REFLEXIONES FINALES BLOQUE III

Las blasfemias y las proposiciones transgresoras al dogma católico han sido analizadas en este bloque de la tesis doctoral como “actos del habla” desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje de John L. Austin y John Searle. Cuando alguien blasfemaba no solo emitía una injuria o insulto contra un ser sagrado o símbolo religioso, sino que llevaba a cabo una determinada acción, ya sea la manifestación de una agresión, la expresión de resistencia a la dominación ejercida por una persona, grupo social, institución... o la realización de acto supersticioso. El análisis de este lenguaje ha revelado el carácter difuso de los términos “blasfemia” y “proposición”. Los teólogos y los juristas de la época moderna ofrecieron una definición precisa de estos conceptos; pero en la práctica judicial registramos juramentos, maldiciones y todo tipo de expresiones heterodoxas contra las figuras divinas o los dogmas católicos bajo los conceptos teológico-jurídicos ya citados. Puesto que nuestro objetivo al iniciar la tesis era comprender las invectivas blasfemas en el contexto de la vida cotidiana, su contenido, sus usos sociales, incluso sus motivaciones, optamos por asumir un concepto más amplio, más rico en matices, siendo conscientes de los riesgos metodológicos que implicaba. Por ello, no hemos supeditado esta investigación a los límites de la concepción teológico-jurídica dada a los delitos de la lengua. La recopilación se ha extendido a todas aquellas expresiones de la cultura oral que denuestan, infaman, denigran, maldicen o critican a los seres sagrados, a los dogmas principales del cristianismo, a los preceptos religiosos, a los sacramentos, a las oraciones y a todos aquellos símbolos que representan a la religión católica.

La amplia presencia de invectivas contra seres y símbolos sagrados entre la población de la época moderna debe entenderse en el contexto de una sociedad fuertemente permeada por la religión. Esta se infiltraba en prácticamente cualquier espacio de la vida cotidiana. Desde el nacimiento hasta la sepultura pasando por el calendario agrícola, las fiestas, los sucesos sobrenaturales, etc., todo se ordenaba en torno a la religión o a través de ella. Era un sistema cultural que ofrecía un repertorio de simbolizaciones sobre el que se circunscribía la vida de los hombres en el pasado. La importancia que tenía la religión en la existencia de las personas explica que nombraran a Dios de forma tan frecuente. Las proposiciones blasfemas formaban parte, hasta cierto punto, de un lenguaje normalizado y tolerado, a pesar de que estuvo sujeto a procesos de disciplinamiento y

confesionalización, como se prueba en su pervivencia a lo largo de toda la Edad Moderna y prácticamente hasta la actualidad.

En el análisis del carácter transgresor de este lenguaje hemos podido advertir su importancia en la vida cotidiana. En primer lugar, porque a partir del mismo hemos explorado los espacios para el pensamiento y la acción, pese a las restricciones ofrecidas por las normas religiosas o las costumbres dominantes. En segundo lugar, porque la evolución del lenguaje nos ha permitido conocer los pequeños cambios históricos que se han ido produciendo a lo largo del tiempo fruto de diversas influencias culturales. En tercer lugar, porque permite examinar las posibilidades y limitaciones de los paradigmas historiográficos clásicos de la “aculturación” y la “civilización” a través del estudio de los procesos de confesionalización que se iniciaron a partir del Concilio de Trento contra las expresiones del lenguaje transgresoras a las normas religiosas.

Injuriar el nombre de Dios era ante todo un acto que llamaba poderosamente la atención de los oyentes debido a que suponía el vilipendio del ente más importante del universo y que recordemos era el modelo sobre el que se construía la sociedad y la cultura. Esta circunstancia dotaba a la blasfemia de una enorme fuerza y la convertía en un potente modo de acción. Fue principalmente un lenguaje de violencia utilizado por los hombres sobre todo en los espacios de sociabilidad masculina para mostrarse amenazantes o desafiantes ante otros, especialmente en aquellas situaciones cotidianas, en las que el valioso capital del honor era puesto en entredicho. Además los esposos recurrieron a las bravatas blasfemas para tratar de dominar a sus “indómitas” mujeres. También fue un recurso a disposición de sectores marginales de la población como mendigos o soldados para imponerse y tratar de superar las barreras sociales. Una especie de lenguaje de supervivencia que permitía a personas carentes de poder (por su baja posición social y por su condición marginal) amedrentar a sus oponentes o sobreponerse sobre aquellos que los despreciaban o no los tenían en cuenta.

La blasfemia fue esencialmente un estilo de comportamiento característico de los espacios de sociabilidad masculina. Era un lenguaje tolerado y aceptado en los ámbitos frecuentados por los hombres. Servía para crear familiaridad entre los varones. Solían sentirse seguros e integrados en los lugares donde las bravatas blasfemas se pronunciaban con libertad. Así ocurría entre tahúres o entre soldados, que no dudaban en reconocer que el lenguaje cargado de improperios contra Dios, era normal y frecuente en las casas de

juego o las tabernas. En las esferas donde se movían estos sujetos solían realizarse bromas de tipo sexual u obsceno sobre Jesucristo o los santos, se ridiculizaban las oraciones cristianas o se hacían competencias para comprobar quien era capaz de realizar el juramento más atronador, con la finalidad de crear momentos de hilaridad colectiva, que afianzaban los lazos de amistad.

La configuración del lenguaje blasfemo como parte del modelo de comportamiento característico de espacios de corrupción moral como las casas de juego o las tabernas provocó que las autoridades religiosas, y especialmente los moralistas, asignaran una “etiqueta social” de blasfemos sobre determinados grupos marginales de la sociedad como los extranjeros, los soldados, los arrieros, los marineros, los borrachos o miembros de las clases bajas que acostumbraban a visitar estos espacios. Estos sectores de la sociedad fueron a menudo desprestigiados en los tratados morales o en la literatura de la época, desde las novelas picarescas a las obras de teatro. Se construyó en torno a estos grupos sociales la figura del “otro”, es decir la simbolización del “mal cristiano”, que no seguía los patrones de comportamientos deseados en un buen servidor de Dios.

Los grupos más oprimidos como los presos, esclavos o los moriscos recurrieron a la blasfemia para resistirse a los patrones de dominación política, social, étnica, cultural o religiosa. Los reclusos utilizaron los improperios contra los seres sagrados o las injurias sobre los símbolos religiosos para resistirse al control que ejercían las autoridades civiles o religiosas de las cárceles sobre ellos e incluso para liberarse de las condiciones opresivas que sufrían en las prisiones del Antiguo Régimen. Los esclavos también emplearon las invectivas a Dios con una finalidad instrumental. El uso de estas transgresoras palabras obligaba a sus amos a detener los castigos y denunciarlos al Santo Oficio, lugar en el que permanecían libres, por un tiempo, de las penalidades diarias. Otros cautivos, al igual que los moriscos, blasfemaban el nombre del Señor o injuriaban los dogmas católicos con la clara finalidad de expresar su vehemente rechazo a la religión católica. Recordemos que la sociedad y la cultura de la época estaban construidas sobre el cristianismo, por tanto mediante el uso de las blasfemias escenificaban su oposición hacia una dominación civil o eclesiástica que estaba sustentada sobre los principios del catolicismo.

En algunas ocasiones particulares las blasfemias fueron utilizadas con una finalidad “mágica”, en el contexto de la mentalidad supersticiosa presente en una parte de sociedad. Cualquier tipo de contrariedad que surgiera en la vida cotidiana, como por ejemplo una



enfermedad o un negocio infructuoso, podían desatar airados insultos contra un Dios, al que se culpaba del destino de las vidas humanas. Colectivos sociales concretos se valieron de forma particular del “poder mágico” de los improperios a Dios, en muchas ocasiones incentivado por las propias autoridades religiosas. Fue el caso de los campesinos, que habituados a la realización de rogativas en demanda de las ansiadas lluvias o de la práctica de peregrinaciones a lugares de culto que guardaban las reliquias de destacados santos para demandar la ayuda divina, imprecaban a los intercesores celestes cuando consideraban que no les asistían. Los tahúres también acostumbraban a insultar a Dios, la Virgen o los santos cuando comprobaban, que a pesar de que se encomendaban a las estampas religiosas que portaban, no obtenían los resultados deseados en las partidas de naipes o dados.

Las mujeres también emplearon este tipo de lenguaje, aunque con un carácter minoritario, según podemos deducir a partir de las opiniones de moralistas y de la escasa presencia de las féminas en las fuentes judiciales. El sexo femenino recurrió a las bravatas blasfemas sobre todo como lenguaje de resistencia para sobreponerse a la opresión de una sociedad fundada en unos valores patriarcales cristianos que las subyugaban. Las esposas injuriaron el nombre del Señor para levantar la voz y oponerse a los castigos físicos de los maridos. Otras se compararon con la Virgen María para defenderse de acusaciones infamantes que ponían en duda su honor ante el resto de la sociedad. Los casos más extremos tuvieron lugar en los recogimientos y las cárceles, espacios donde las féminas sufrieron la opresión de unas estrictas reglas religiosas. Esto dio lugar a heterodoxas bravatas blasfemas que buscaban escandalizar los píos oídos de las autoridades, escenificar la entusiasta oposición al encierro y el deseo de conseguir la libertad.

Ciertas blasfemias y otras palabras heterodoxas eran expresiones subversivas contra el discurso oficial sustentado en un sistema cultural construido en torno a la religión católica. Revelaban el rechazo a aceptar la dominación cultural impuesta por las autoridades civiles o religiosas a través del catolicismo. Reflejaban la oposición a seguir los patrones de comportamiento paternalistas basados en la obediencia a las autoridades en el espacio público o al varón en el ámbito doméstico. Descubrían las tensiones sociales y culturales presentes en unas comunidades sujetas a unos únicos modelos de comportamiento basados en el paternalismo masculino y el catolicismo. Evidenciaban la distancia entre las normas impuestas y las prácticas socioculturales en la vida cotidiana.

Algunos autores se han planteado si bajo las blasfemias y las proposiciones heréticas podían estar presentes expresiones de un “ateísmo popular”. Hemos podido comprobar que estas palabras podían esconder manifestaciones escépticas o materialistas sobre ciertos dogmas o preceptos religiosos que eran considerados irracionales por algunos miembros de la sociedad. Aunque realmente estos sujetos no llegaban a proponer un planteamiento alternativo al ofrecido por la religión católica, sino una interpretación personal, que revelaba como algunas personas readaptaban o reelaboraban el mensaje transmitido por la Iglesia.

Todo el conjunto de blasfemias y expresiones heterodoxas que hemos documentado en esta tesis doctoral formaban parte de la religiosidad popular, es decir de la forma que tenían los sujetos de vivir la religión en su vida cotidiana, condicionada, a menudo, por sus circunstancias personales, por los espacios que transitaban, por las relaciones sociales que mantenían o por su bagaje cultural. En definitiva, los enunciados heterodoxos presentes en el lenguaje de los españoles de la época moderna eran, en gran medida, la expresión de su forma de experimentar la religión. Hay un dicho popular de la Edad Moderna, “quien bien jura, bien cree”, que precisamente evidencia que la blasfemia era una práctica social no alejada, en la mayoría de las ocasiones, de la creencia y de la fe.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En una farsa del dramaturgo Lucas Fernández se reproduce una escena, en la que aparecen dos pastores criticando a un soldado por su vida licenciosa y por la costumbre que tiene de renegar. A esto último el soldado espetó: “Quien bien cree, bien reniega”. Lucas Fernández, *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano*. Edición de Javier San José Lera, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. Disponible online: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcww9b1>

En 1569 el dominico Domingo de Soto escribía en su obra la siguiente pregunta retórica: “Si reprendéis a uno cuando jura, ¿qué pensáis que os responderá?” Este cita este proverbio popular: “Quien bien jura, bien cree”. Domingo de Soto, *Tratado de cómo se ha de evitar...*, fol. 209.

## CONCLUSIONES FINALES

El enfoque que hemos propuesto para interpretar las prácticas transgresoras de la cultura oral desde la Nueva Historia Cultural o la Historia de la Vida Cotidiana nos ha permitido comprender este estilo de habla en toda su complejidad, a través de la confrontación entre las prácticas, las normas, los discursos y las representaciones. En primer lugar, hemos valorado cuáles fueron los efectos de los procesos de disciplinamiento y confesionalización sobre el lenguaje. Hemos probado que la blasfemia y otras expresiones transgresoras del lenguaje, aunque fueron penalizadas en los códigos legislativos de diversas jurisdicciones, realmente fueron tan solo perseguidas con intensidad por parte de la justicia inquisitorial. La represión ejercida por el Santo Oficio fue particularmente vigorosa entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, coincidiendo con el período de máxima tensión contrarreformista. Posteriormente la actividad procesal de esta institución jurídica sufrió un importante descenso. Estos ritmos represivos de la Inquisición han sido interpretados de diferente forma por la historiografía. Algunos han considerado que este tribunal implantó el virus del miedo y el temor entre la población, convirtiendo prácticamente a los propios individuos en censores de sí mismos. Su éxito en la erradicación de las conductas morales indecorosas explicaría, según esta tesis, el descenso en el número de causas a partir del siglo XVII. Otros piensan que la influencia del Santo Oficio sobre la población no fue tan significativa y que realmente los comportamientos fuera de la norma estaban más extendidos, de lo que se deduce en base a la consulta de la documentación judicial, y opinan que realmente la población se volvió más circunspecta. Otra tesis apunta que la importante disminución de pleitos inquisitoriales pudo deberse al avance del proceso de secularización.

Todas estas hipótesis se han construido prácticamente de forma exclusiva sobre las fuentes inquisitoriales y han obviado el papel que tuvieron las órdenes religiosas, los párrocos o la propia población a través del control social horizontal. Aunque el Santo Oficio disminuyó su afán represivo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, el proceso de confesionalización siguió adelante a través de otros medios, aún más eficaces. Los misioneros afianzaron su presencia en el mundo rural y trataron de adoctrinar a los fieles mediante la predicación de sermones, la enseñanza de pláticas morales y la práctica de la confesión. Además trataron de implantar diversos ejercicios espirituales (coplas y cantares para desterrar los juramentos, fórmulas para autodisciplinarse o reprimir a los

vecinos más deslenguados, etc.) y difundieron las Cofradías del Nombre de Jesús, con el objetivo de que la propia población continuase la labor de vigilancia y corrección de las lenguas más desvergonzadas. Los párrocos, cada vez mejor formados con el paso del tiempo, afianzaron entre los fieles la práctica de la confesión frecuente. La propia sociedad jugó un importante papel en el programa confesionalizador mediante la represión de los vecinos más deslenguados (ya sea con la corrección inmediata o la delación a un clérigo o una autoridad jurídica) o través de su inclusión en las Cofradías del Nombre de Jesús. La aplicación de la pastoral tridentina, tal como hemos detallado en la tesis doctoral, no fue perfecta. Ya precisamos que las misiones ejercían generalmente una influencia limitada por su corta duración o que, en ciertas ocasiones, no conseguían sus objetivos por diversas razones, como por ejemplo por la falta de colaboración de la población. El comportamiento transgresor de algunos sacerdotes dio lugar a que algunos fieles no confiaran en ellos. Además algunas zonas rurales seguían utilizando material antiguo para la celebración de los actos litúrgicos, lo que retrasó la aplicación de los decretos tridentinos. Pese a las diversas deficiencias que existieron, el proceso de confesionalización avanzó en la sociedad española. Las prácticas religiosas del siglo XVIII prueban que la religiosidad popular gozaba de buena salud, las fiestas y celebraciones religiosas eran abundantísimas, la devoción a la misa estaba más extendida que nunca, el rezo del Rosario estaba muy arraigado y la piedad católica se expresaba en hechos cotidianos como los saludos. En el lenguaje blasfemo también se advierte el avance del proceso de confesionalización. Curiosamente este estilo de habla no desapareció, pero sí que experimentó una modificación y aumentaron de forma significativa las blasfemias dirigidas contra aquellos elementos que tenían una importancia destacada en la pastoral tridentina. En el siglo XVIII hemos advertido un repunte de las invectivas cristocéntricas y marianas, así como de los improperios dirigidos contra los sacramentos, oraciones como el Rosario o símbolos sagrados como la cruz, el Espíritu Santo o la Santísima Trinidad. Por tanto, a pesar de los diversos instrumentos de adoctrinamiento aplicados contra los delitos de la lengua, las expresiones transgresoras de la cultura oral siguieron presentes en el habla cotidiana y realmente han constituido una parte valiosa de nuestro patrimonio cultural hasta fechas recientes. Su presencia en el léxico de la población tan solo se redujo cuando la religión dejó de tener la importancia que atesoró en el pasado. De hecho, así lo atestigua Francisco Rico en un artículo

publicado en El País, con el título *El crepúsculo de la blasfemia*, en el que resalta que para blasfemar a Dios, en primer lugar hay que aceptarlo.<sup>1</sup>

En segundo lugar, hemos analizado las blasfemias y las proposiciones transgresoras al dogma católico como “actos del habla” que no solo emitían una injuria o insulto contra un ser sagrado o un símbolo religioso, sino que también transmitían una determinada acción, ya sea la manifestación de una agresión, la realización de un acto supersticioso o la expresión de resistencia a la dominación ejercida por una persona, grupo social o institución. Esta perspectiva interpretativa nos ha permitido comprobar que las blasfemias y otras expresiones irreverentes formaban parte principalmente de los patrones dominantes de la masculinidad y el paternalismo, al observar cómo los varones recurrían a estas palabras para escenificar su fortaleza, su virilidad o su capacidad para imponerse a otros, especialmente sobre sus inferiores. Por ejemplo, en el caso de los capitanes del ejército para domeñar a sus soldados más díscolos o los esposos para someter a sus “indomables” mujeres. También fue un importante recurso a disposición de sectores marginales de la población como mendigos o soldados, utilizado para imponerse y tratar de superar las barreras sociales. Era una especie de lenguaje de supervivencia que permitía a personas carentes de poder (por su baja posición social y por su condición marginal) amedrentar a sus oponentes o sobreponerse sobre aquellos que los despreciaban o no los tenían en cuenta. La blasfemia también fue una etiqueta social establecida sobre los sectores sociales más rudos de la población y aquellos que solían estar apartados de la comunidad cristiana, como soldados, arrieros y marineros. En la literatura de la época y la tratadística moral se configuró la identidad de estos grupos en base a su estilo de habla blasfemo. Aunque estas obras podían reproducir las características sociales y culturales de estos sujetos, también ofrecieron una imagen estereotipada, con la que se pretendía construir la figura del “otro” en torno al blasfemo.

También hemos detectado que las blasfemias, las maldiciones y diversas expresiones transgresoras de la cultura oral fueron utilizadas con una finalidad “mágica”, en el contexto de la mentalidad supersticiosa presente en una parte de la sociedad. Cualquier tipo de contrariedad que surgiera en la vida cotidiana, como por ejemplo una enfermedad o un negocio infructuoso, podían desatar airados insultos contra un Dios, al que se culpaba del destino de las vidas humanas. Entre ciertos colectivos sociales y en determinados

---

<sup>1</sup> Disponible online: [https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227\\_073822.html](https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227_073822.html)

espacios fueron particularmente frecuentes esta clase de improperios. Los campesinos, habituados a la realización de rogativas en demanda de lluvias por iniciativa de los párrocos locales, acostumbraban a injuriar el nombre de Dios cuando unas condiciones climatológicas adversas podían afectar negativamente a sus cosechas. Las blasfemias y maldiciones de los tahúres reflejan perfectamente su concepción de la fortuna. El uso de insultos y calumnias contra toda la corte celestial era común cuando la suerte no acompañaba en una partida de naipes o de dados, así como atribuir las causas de la mala ventura al destino marcado por el Todopoderoso.

Las blasfemias de los varones eran generalmente una muestra de la vivencia íntima de la fe, tal como decía el famoso dicho popular “quien bien cree, bien reniega”. La religión era un sistema cultural que organizaba la sociedad en múltiples ámbitos: ritmos de trabajo, fiestas, celebraciones, etc. Todo estaba inundado por esta, hasta el lenguaje. Normalmente se injuriaba el nombre de Dios porque se creía profundamente en él y por la cercanía existente con su figura. De hecho, la familiaridad que se promovía en el catolicismo con los seres celestiales puede explicar la sobreabundancia de la práctica de la blasfemia y el aumento de las expresiones obscenas contra los seres sagrados a finales de la Edad Moderna. En cambio, en los territorios donde se profesaba el protestantismo, como en Zurich (Suiza), las fuentes judiciales muestran que las expresiones más indecorosas desaparecieron tras la aplicación de la Reforma. Además se observa un descenso de las blasfemias a partir de finales del siglo XVII; y al mismo tiempo, el surgimiento de nuevas fórmulas de ofensa de carácter secular. La evolución de la oralidad en Zurich quizás deba imputarse al carácter intimista de la religión reformada o a la efectividad de los mecanismos de control social horizontal que estableció la ciudad de Zurich de acuerdo con el consistorio calvinista. Con todo, como ha demostrado Francisca Loetz, al comparar su estudio sobre Zurich con la evolución de la penalización de la blasfemia en la vecina y católica Lucerna, no se aprecian diferencias notables entre uno y otro territorio.

En cualquier caso, aunque la práctica de la blasfemia era tolerada entre los varones y en ciertos espacios de sociabilidad como las tabernas o las casas de juegos, fue considerada intolerable por las autoridades del Antiguo Régimen. Recordemos que el discurso religioso de párrocos y misioneros condenó los pecados de la lengua o que la Inquisición invirtió notables esfuerzos en su persecución. Estas políticas de disciplinamiento calaron en una parte de la sociedad, que optó por la práctica del control social horizontal, ya sea

mediante su integración en instituciones religiosas populares, la práctica de las delaciones ante las autoridades inquisitoriales o incluso de las autodelaciones. Esto originó una evidente tensión en la sociedad, y en cada individuo. Se debatían entre acogerse al tradicional patrón de masculinidad caracterizado por la sobreabundancia de las blasfemias en el lenguaje cotidiano o seguir las normas religiosas reimplantadas tras la celebración del Concilio de Trento. Cada situación cotidiana que se denunció ante el Santo Oficio es una muestra de esta tensión entre normas y prácticas que se dio en la sociedad.

Otro espacio diferente ocuparon las blasfemias e irreverencias verbales de los grupos más oprimidos de la sociedad como los presos, los esclavos, los moriscos o las mujeres. Entre estos sectores de la población este lenguaje no formaba parte de su sociolecto habitual, ni era una expresión de familiaridad, tal como ocurría entre la mayoría de los varones. Generalmente concebían las injurias verbales contra los seres sagrados o los símbolos cristianos como prácticas de resistencia con las que oponerse a la dominación civil, eclesiástica, masculina, racial o cultural. La autoridad y el poder de los funcionarios reales, de los eclesiásticos, de los hombres y de los cristianos viejos se sustentaban en un discurso católico que exigía el respeto de las normas religiosas y de la organización patriarcal de la sociedad. Las blasfemias e irreverencias de los dominados eran fórmulas de oposición más o menos directas, según el caso, a estas imposiciones. Revelaban el conflicto personal que tenía cada sujeto al enfrentarse a la tensión entre las obligaciones impuestas y sus deseos de actuación propios.

En algunas expresiones heterodoxas de la cultura oral también hemos podido documentar manifestaciones de incredulidad, escepticismo o materialismo sobre ciertos dogmas o preceptos religiosos que eran considerados irracionales por algunos sectores de la sociedad. Estas blasfemias y proposiciones heréticas han causado un acalorado debate historiográfico, que hemos recogido en nuestra tesis doctoral, acerca de la posible existencia de un “ateísmo popular”. Aunque tras su análisis, hemos podido deducir que la mayoría de casos analizados muestran que los sujetos no llegaron a proponer un planteamiento alternativo al ofrecido por la religión católica, sino una interpretación personal, que revelaba cómo algunas personas readaptaban o reelaboraban el mensaje transmitido por la Iglesia.

En resumen, hemos pretendido demostrar que las pequeñas historias de blasfemos y deslenguados no son ni mucho menos banales ni anecdóticas ni irrelevantes, acusación

que suele recibir la Historia de la Vida Cotidiana. El enfoque metodológico que hemos seguido se centra en abordar la blasfemia y otras transgresiones orales desde abajo, combinando un análisis micro propio, de la antropología y de la microhistoria, con un estudio extendido a lo largo del tiempo, incluso comparando los resultados obtenidos con otras producciones historiográficas realizadas en momentos históricos diferentes o llevadas a cabo en otros espacios geográficos. Hemos buscado intencionalmente poner en valor el papel del sujeto en la Historia, demostrando que se puede superar el viejo debate tan presente en las Ciencias Sociales sobre la conveniencia de estudiar la estructura o los individuos.

Nuestra investigación ha demostrado que los clásicos paradigmas estructuralistas presentan importantes deficiencias. El paradigma de la aculturación sobredimensionó el poder de las autoridades y de su capacidad para implantar sus discursos hegemónicos, mientras que redujo a los sujetos a simples ignorantes. En cambio, nosotros hemos demostrado que las personas no eran seres pasivos que recepcionaban las imposiciones sin ningún tipo de oposición o rechazo. Los discursos impuestos eran adaptados, reelaborados o incluso rechazados. Las expresiones transgresoras del habla lo reflejan perfectamente. Podían emplearse para resistir la dominación de las autoridades del Antiguo Régimen, pero al mismo tiempo reflejaban la readaptación del mensaje tridentino, como se refleja en las modificaciones que experimenta el léxico blasfemo con el paso del tiempo (recordemos que en el siglo XVIII, se injuriaban sobre todo aquellos elementos que habían tenido una mayor importancia en la pastoral tridentina).

Las interpretaciones realizadas desde el paradigma de la civilización consideraban a los individuos como seres “incivilizados”, que no eran capaces de controlar sus impulsos primarios y se dejaban arrastrar por la ira en sus relaciones cotidianas. Nuestro estudio precisamente ha demostrado que los sujetos llevaron a cabo una “instrumentalización” de las emociones. La blasfemia formaba parte del “ritual de la agresión o de la provocación” presente en los espacios de sociabilidad masculina. Era algo que se aprendía para saber cómo relacionarse en estos lugares. Prácticamente era necesario comportarse de este modo para conseguir estar integrado junto al resto de varones. Era un estilo de habla usado de forma consciente por la población. Las defensas articuladas por los deslenguados ante los jueces del Santo Oficio revelan el comportamiento táctico de los sujetos. A menudo justificaban su supuesto modo de actuar irreflexivo, que les conducía teóricamente a



proferir palabras heterodoxas, en la falta de control sobre su lengua. Pero realmente se estaban valiendo del discurso dominante en la Edad Moderna sobre las emociones: el denominado “modelo hidráulico”, es decir la concepción de las emociones como grandes líquidos que pugnaban por salir en el interior de cada persona.<sup>2</sup> En base a esta concepción de las emociones, los blasfemos manifestaban ante los inquisidores que sus actos no habían sido cometidos de forma intencional y los atribuían a encontrarse fuera de control. De esta forma, conseguían, a menudo, una reducción de la condena. Curiosamente es la misma táctica empleada por los blasfemos estudiados por Gloria Román en época franquista.<sup>3</sup>

En definitiva, creemos que desde las pequeñas acciones, en apariencias insignificantes, llevadas a cabo por blasfemos y lenguaraces hemos ofrecido una investigación que arroja unos resultados sumamente positivos en el avance del conocimiento de la sociedad y la cultura de época moderna. Esta historia de las prácticas orales transgresoras en la vida cotidiana ha concebido a los sujetos como agentes capaces de construir su propia realidad, a partir de la aceptación total o parcial de los discursos impuestos o incluso de su reelaboración. A partir de esta perspectiva, hemos podido analizar los pequeños cambios que se operan en la Historia a lo largo del tiempo y las complejas interrelaciones entre normas, discursos, representaciones y prácticas.

---

<sup>2</sup> Véase el siguiente artículo que ofrece una perspectiva constructivista de interpretar las emociones: Bárbara H. Rosenheim, “Worrying about Emotions in History...”, pp. 821-845.

<sup>3</sup> Gloria Román Ruiz, *La vida cotidiana en el mundo rural de Andalucía oriental...*

## FINAL CONCLUSIONS

The approach that we have taken to interpreting the transgressive practices of oral culture from the New Cultural History or the History of Everyday Life has helped us understand this speech style in all its complexity, by contrasting practices, rules, discourses and representations. First of all, we have assessed the effects of the processes of disciplining and confessionalization on language. We have shown that blasphemy and other transgressive expressions of language, though deemed punishable acts by the statute books of different jurisdictions, were really only prosecuted with any enthusiasm by the inquisitorial courts. Holy Office repression was particularly vigorous from the second half of the 16th century to the first half of the 17th century, coinciding with the period of greatest Counter-Reformist tension. Later on, the institution's judicial activity tailed off significantly. The ebb and flow of inquisitorial repression has been interpreted in different ways by the historiography. Some have argued that this tribunal instilled the virus of fear and dread in the population, which led to individuals adopting what was practically self-censorship. Their success in eradicating unseemly moral behaviours would, according to this thesis, explain the drop in the number of lawsuits from the 17<sup>th</sup> century. Others claim that the Holy Office's influence over the population was less significant, and that deviant behaviours were, to judge from the evidence of judicial records, actually more widespread. From this point of view, people gradually became more circumspect. Another thesis is that the large decrease in inquisitorial trials might be attributable to the gathering pace of the secularisation process.

All these hypotheses have relied almost exclusively on inquisitorial sources, ignoring the role played by religious orders, parish priests and the population themselves, by means of horizontal social control. Although the Holy Office's repressive zeal diminished from the second half of the 17th century, the process of confessionalization was carried on by other even more effective means. The missionaries consolidated their presence in the rural world, and tried to indoctrinate the faithful through the preaching of sermons, talks on morality and the practice of confession. They also encouraged various spiritual exercises (*coplas* and *cantares* [four-line stanzas and songs] to banish profanities, formulas for self-disciplining or restraining the most foul-mouthed neighbours, etc.) and promoted the *Cofradías del Nombre de Jesús* (Brotherhoods of the Sweet Name of Jesus), the aim being that people themselves should take on the task of monitoring and cleaning up the most

shameless tongues. In time, parish priests received better training, and confession became a regular habit among the faithful. Society itself played a key role in the process of confessionalization, as particularly foul-mouthed people were repressed by their neighbours (involving on-the-spot correction, or the reporting of offenders to a cleric or a court authority) or made encouraged to join the *Cofradías del Nombre de Jesús*. As we have already explained in this doctoral thesis, the application of the Tridentine doctrine was not routinely adhered to. We also described how the influence of the missions was generally limited by the short time scales they had to work to, and that various factors, such as a lack of participation from the population, sometimes prevented them from achieving their objectives. The transgressive behaviour of some priests led to some members of the faithful not trusting in them. In some rural areas, moreover, old material continued to be used in liturgical celebrations, which delayed the application of the Tridentine decrees. Despite the different shortcomings, the process of confessionalization advanced in Spanish society. The religious practices of the 18th century show that popular religiosity was in good health, religious festivals and celebrations were booming, Mass was more widely attended than ever, reciting the Rosary was well established and Catholic piety was reflected in everyday events such as greetings. The advance of confessionalization could also be seen in blasphemous language. Curiously, this speech style did not disappear, but did undergo a modification which saw a significant increase in blasphemies against prominent elements of the Tridentine Mass. We have observed an upturn in Christocentric and Marian invectives in the 18th century, as well as insults aimed at the sacraments, prayers like the Rosary or holy symbols such as the cross, the Holy Spirit and the Holy Trinity. Despite the diverse instruments of indoctrination used against crimes of the tongue, transgressive expressions in oral culture persisted in everyday conversation and remained, until very recently, as a valuable part of our cultural heritage. Their presence in the common lexicon only faded as religion began to lose the prominence it had reached in the past. Indeed, Francisco Rico bears witness to this in an article published in *El País*, entitled *El crepúsculo de la blasfemia* (The sun sets on blasphemy), in which he highlights the fact that to blaspheme against God, you first have to accept him.<sup>1</sup>

Secondly, we have analysed blasphemies and propositions that transgressed Catholic dogma as “speech acts” which not only issued slander or insult against a holy being or a

---

<sup>1</sup> Available online: [https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227\\_073822.html](https://elpais.com/sociedad/2012/06/02/actualidad/1338655227_073822.html)

religious symbol, but also conveyed a particular action, whether it be the manifestation of an aggression, the performance of a superstitious act or the offering of resistance to the dominance exercised by an individual, social group or institution. This interpretive perspective has revealed to us that blasphemies and other irreverent expressions basically formed part of the dominant patterns of masculinity and paternalism, as we observed how males resorted to such language to showcase their strength, virility or capacity to impose themselves on other people, in particular their inferiors; this was the case, for example, of army captains when bringing insubordinate soldiers to order, or husbands when controlling their unruly wives. It was also a useful tool for more marginalised members of society such as beggars or soldiers, which they could use to impose themselves and overcome social barriers. It was a sort of survival language that allowed people disempowered by their low social status or marginalisation to intimidate their opponents or prevail over those who despised or disregarded them. Blasphemy was also a social label applied to the rougher sectors of the population and those who were typically excluded from the Christian community, such as soldiers, mule drivers and sailors. In the literature of the time and in moral treatises, the identity of such groups was configured on the basis of their blasphemous speech style. Although these works successfully captured the social and cultural characteristics of these subjects, they also offered a stereotyped image, with the aim of giving an air of ‘otherness’ to blasphemers.

We have also detected blasphemies, curses and different transgressive expressions in oral culture being used for the purposes of “magic”, in the context of the superstitious mentality present in a part of society. Any sort of setback in everyday life, such as illness or some business going wrong, could trigger angry insults against a God, who was held responsible for the destiny of human lives. Such invectives were particularly common in certain social collectives and social contexts. Peasants, who were well used to rogations for rain led by local priests, would curse the name of the Lord when adverse weather conditions threatened to damage their harvests. The blasphemies and curses uttered by cardsharps perfectly reflect their particular conception of fortune. Insults and slander against the entire heavenly court were common when luck was out in card or dice games, as was the attribution of misfortune to the fate mapped out by the Almighty.

On the whole, blasphemies in men were proof of the intimate experience of faith, something reflected in the well-known popular saying, “*quien bien cree, bien reniega*”

(“Firm believer, big blasphemer”). Religion was a cultural system that organised society in all kinds of areas: work routines, festivals, celebrations, etc. It impregnated everything, including language. Generally speaking, the Lord’s name was used blasphemously because of the deep belief in him, and the perceived proximity of his figure. Indeed, the familiarity with heavenly beings promoted by Catholicism might explain the glut of blasphemy and the increase in obscene expressions against holy beings in the late modern period. In contrast, in places where Protestantism was professed, like Zurich (Switzerland), court records show that the most improper expressions died out after the Reformation. A decline in blasphemous language may also be observed from the late 17th century, together with the emergence of new offensive formulas of a secular nature. The evolution of orality in Zurich should perhaps be attributed to the intimist character of reformed religion or the effectiveness of the horizontal social control that the city of Zurich established in accordance with the Calvinist consistory. However, as Francisca Loetz has shown, comparing her study on Zurich with the evolution of penalisation of blasphemy in the nearby Catholic Lucerne, there are no notable differences between one territory and another.

In any case, although the practice of blasphemy was tolerated amongst males and in particular spaces of sociability like taverns or gambling houses, it was deemed intolerable by Ancien Régime authorities. Let us remind ourselves that the religious discourse of parish priests and missionaries condemned crimes of the tongue, and that the Inquisition went to considerable lengths to prosecute them. These policies of disciplining made an impression on a part of society, who opted for horizontal social control, be it through integration in popular religious institutions, making denunciations to the inquisitorial authorities or even self-denunciation. This provoked evident tension in society, and in every individual. Many were torn between adhering to the traditional pattern of masculinity characterised by the overabundance of blasphemies in everyday language and obeying the religious rules re-established after the Council of Trent. Each everyday situation denounced to the Holy Office is proof of the tension existing between rules and practices in society.

A different space was occupied by the verbal blasphemies and profanities of the most oppressed social groups, such as convicts, slaves, *moriscos* and women. Among these sectors of the population, such language was not part of the habitual sociolect, nor was it

an expression of familiarity, as was the case with most men. Instead, they generally saw verbal insults against holy beings or Christian symbols as resistance practices with which to oppose civil, ecclesiastical, male, racial or cultural domination. The authority and power of royal officials, clerics, men and old Christians rested on a Catholic discourse which demanded respect for religious rules and the patriarchal organisation of society. For people subjugated to this authority, blasphemies and profanities represented formulas of opposition to such impositions, and could be more or less direct, depending on the circumstances. They revealed the personal conflict experienced by each individual when coping with the tension generated by the clash between imposed obligations and personal impulses.

In several heterodox expressions of oral culture, we have also documented manifestations of incredulity, scepticism and materialism relating to certain religious dogmas or precepts considered to be irrational by some sectors of society. As we have discussed in our doctoral thesis, these blasphemies and heretical propositions have sparked a heated historiographical debate about the possible existence of a “popular atheism”. From our analysis of the issue, we may deduce that such individuals fell short of putting forward an alternative approach to that offered by the Catholic religion, but were expressing personal interpretations, which revealed how some people simply adapted or reformulated the message transmitted by the Church.

In short, we have tried to show that the small histories of blasphemers and foul-mouthed individuals can in no way be regarded as banal, anecdotal or irrelevant, an accusation typically levelled at them in the *History of Everyday Life*. What we have attempted in this doctoral thesis is a grassroots history, combining a microanalysis typical of anthropology and microhistory with a study spanning different eras, an approach which has even allowed us to compare the results obtained with other historiographical output from different moments of history and in different geographical settings. By doing so, we have acknowledged the role of the individual in History and have demonstrated that it is possible to rise above the old debate, so present in Social Sciences, about the relative merits of studying the structure or the individuals.

Our study has shown that the classic structuralist paradigms are seriously flawed. The acculturation paradigm exaggerated the power of authorities and their capacity to impose their hegemonic discourses, and at the same time treated individuals as simple

ignoramuses. We, on the other hand, have shown that people were not passive subjects who meekly accepted impositions without any sort of opposition or rejection. The imposed discourses were adapted, reformulated or even rejected. Transgressive expressions in speech clearly reflect this. They could be used to resist the domination of Ancien Régime authorities, but reflected at the same time the re-adaptation of the Tridentine message, as can be seen in the modifications to the blasphemous lexicon over time (we should remind ourselves that in the 18<sup>th</sup> century, the main target of insults had been key elements in the Tridentine Mass).

The interpretations made from the standpoint of the civilisation paradigm regarded individuals as “uncivilised” beings, who were incapable of controlling their basic instincts and who let their anger get the better of them in their everyday dealings. Our study, however, has demonstrated that individuals performed an “instrumentalisation” of their emotions. Blasphemy was part of the “ritual of aggression or provocation” present in spaces of male sociability. It was something to be learnt to facilitate interaction in such places. Indeed, it was virtually essential to behave in such a manner to fit in with other men. It was a speech style which was used consciously by the population. The arguments presented by defendants accused of foul language to Holy Office judges suggest that these individuals were taking a tactical approach. They often attributed their allegedly impulsive behaviour, which led them in theory to make heterodox utterances, to their poor command of language. In actual fact, they were making use of the dominant discourse in the modern period relating to emotions, the so-called “hydraulic model”, in which emotions were conceived as large volumes of liquid struggling to break out inside each person.<sup>2</sup> On the basis of this view of emotions, blasphemers declared before the inquisitors that their acts had not been intentional, and attributed them instead to a loss of control. In this way, they frequently obtained a reduced sentence. Curiously enough, the same tactic was used by blasphemers studied by Gloria Román in the Franco era.<sup>3</sup>

Ultimately, we believe that by analysing the small, seemingly insignificant actions of blasphemers and foul-mouthed individuals, we have produced a study that provides highly positive findings to help advance our knowledge of society and culture in the modern period. This history of transgressive oral practices in everyday life has viewed

---

<sup>2</sup> See the following article, which offers a constructivist perspective on interpreting emotions: Bárbara H. Rosenheim, “Worrying about Emotions in History...”

<sup>3</sup> Gloria Román Ruiz, *La vida cotidiana en el mundo rural de Andalucía oriental...*

individuals as agents capable of shaping their own reality, after the total or partial acceptance of imposed discourses, or even their reformulation. This perspective has enabled us to analyse the small changes that take place in History over time, and the complex interrelationships among rules, discourses, representations and practices.



## FUENTES MANUSCRITAS

### *Archivo Diocesano de Zaragoza*

*Registro de Actos Comunes (RACO)*, 1573-1576, año 1576.

*RACO*, 1577-1585, año 1578.

### *Archivo Histórico Nacional- Sección Inquisición*

*Relaciones de causas de Córdoba*, legajos 2392 y 1856 (1558-1642).

*Relaciones de causas de Zaragoza*, libros 988, 989, 990, 991, 992 y 993 (1559-1664).

*Relaciones de causas de Granada*, legajos 1953, 2603, 4760 y 4341 (1560-1595)

*Relaciones de causas de Barcelona*, libros 730 y 731 (1561-1594)

*Relaciones de causas de Mallorca*, libro 860 (1579-1605)

*Alegaciones fiscales de Córdoba*. Legajo 3723, expediente 15 (1735). Legajo 3723, expediente 53 (1735). Legajo 3735, expediente 59 (1736). Legajo 3723, expediente 33 (1740). Legajo 3723, expediente 37 (1746). Legajo 3723, expediente 26 (1748). Legajo 3735, expediente 65 (1750). Legajo 3723, expediente 23 (1754). Legajo 3730, expediente 40 (1799). Legajo 3730, expediente 48 (1800). Legajo 3730, expediente 56 (1802). Legajo 3730, expediente 55 (1803).

*Alegaciones fiscales de Sevilla*. Legajo 3736, expediente 233 (1710). Legajo 3736, expediente 153 (1733). Legajo 3736, expediente 161 (1735). Legajo 3736, expediente 166 (1735). Legajo 3736, expediente 184 (1735). Legajo 3733, expediente 336 (1736). Legajo 3733, expediente 376 (1741). Legajo 3733, expediente 340 (1741). Legajo 3721, expediente 7 (1746). Legajo 3734, expediente 188 (1746). Legajo 3726, expediente 131

(1750). Legajo 3733, expediente 374 (1750). Legajo 3721, expediente 50 (1756). Legajo 3730, expediente 199 (1758). Legajo 3723, expediente 134 (1759). Legajo 3721, expediente 61 (1762). Legajo 3721, expediente 58 (1767). Legajo 3721, expediente 82 (1767). Legajo 3731, expediente 153 (1767). Legajo 3721, expediente 35 (1775). Legajo 3721, expediente 95 (1781). Legajo 3721, expediente 155 (1785). Legajo 3721, expediente 161 (1789). Legajo 3721, expediente 114 (1792). Legajo 3726, expediente 183 (1794). Legajo 3721, expediente 75 (s. XVIII). Legajo 3721, expediente 123 (s. XVIII). Legajo 3721, expediente 147 (s. XVIII). Legajo 3733, expediente 335 (s. XVIII). Legajo 3734, expediente 207 (s. XVIII). Legajo 3736, expediente 177 (s. XVIII). Legajo 3726, expediente 198 (1801). Legajo 3726, expediente 205 (1804). Legajo 3731, expediente 141 (1805).

*Alegaciones fiscales de Granada.* Legajo 3728, expediente 153 (1739). Legajo 3728, expediente 173 (1740). Legajo 3728, expediente 12 (1744). Legajo 3728, expediente 136 (1744). Legajo 3728, expediente 164 (1744). Legajo 3728, expediente 174 (1744). Legajo 3728, expediente 135 (1745). Legajo 3728, expediente 169 (1745). Legajo 3728, expediente 142 (1748). Legajo 3728, expediente 143 (1748). Legajo 3725, expediente 19 (1750). Legajo 3728, expediente 130 (1751). Legajo 3732, expediente 62 (1757). Legajo 3732, expediente 61 (1760). Legajo 3723, expediente 128 (1767). Legajo 3735, expediente 200 (1768). Legajo 3735, expediente 166 (1771). Legajo 3723, expediente 111 (1772). Legajo 3735, expediente 154 (1774). Legajo 3735, expediente 157 (1776). Legajo 3735, expediente 216 (1780). Legajo 3735, expediente 178 (1784). Legajo 3735, expediente 171 (1792). Legajo 3730, expediente 306 (s. XVIII). Legajo 3735, expediente 150 (s. XVIII). Legajo 3735, expediente 215 (s. XVIII). Legajo 3730, expediente 294 (1806).

### ***Biblioteca Nacional de España***

Ms. 6032. Jerónimo López (Orden de los jesuitas), *Sermones y pláticas para misiones populares, entre 1601-1800.*

Ms. 8888. Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, 1613.

Ms. 5838. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Noticias de mis misiones desde el año 1718 hasta el de 1730*.

Ms. 4503, v. 1. Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Noticias de ejercicios espirituales dados en diferentes ciudades españolas entre 1753 y 1765*, sin fechar.

## FUENTES IMPRESAS

Mateo Alemán, “Segunda parte del Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana (1605)”, en Florencio Sevilla Arroyo (ed.), *La novela picaresca española*, Castalia, Madrid, 2001, pp. 221-336.

Anónimo, *Diálogo en verso, por preguntas y respuestas, en que se declaran los más principales misterios de nuestra santa fe. Y mucha variedad de coplas devotas para los niños a diferentes asuntos, y desengaños, para aborrecimiento del pecado, y aprecio de la virtud, y destierro de los malos cantares*, en Madrid, por María de Quiñones, 1657.

Fray Antonio Ambrosio (Orden de la Merced), *El nuevo machabeo del Evangelio y caballero de Cristo S. Serapio Mártir del Real y militar Orden de N.S. de la Merced, redención de cautivos*, en Madrid, en la imprenta del convento de la Merced, 1727.

Santo Tomás de Aquino (Orden de Santo Domingo), *Suma de Teología III. Parte II-II (a)* (1274), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.

Santo Tomás de Aquino (Orden de Santo Domingo), *Suma de Teología IV. Parte II-II (b)* (1274), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

Aristóteles, *Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Lorenzo Arrazola, *Enciclopedia española de Derecho y Administración o Nuevo Teatro Universal de la Legislación de España e Indias*, Madrid, Imprenta de Díaz y compañía, 1853.

Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, impreso en Valladolid, en casa de Antonio Suche, 1570.

Juan de Ávila, *Obras completas. Tomo II. Edición de Luis Sala Balust y Francisco Martín Hernández*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

*Bando de Don Emiliano Polo Castellano, Alcalde Presidente del Ayuntamiento de la Villa de Menalsalbas (Toledo)*, 12 de junio de 1975. (Biblioteca de Castilla-La Mancha, Colección 667, Depósito externo 2, signatura 1975/0064).

José de Barcia y Zambrana, *Compendio del despertador cristiano que dedico al Ilustrísimo Señor, el Señor Don Luis de Sossa, Arzobispo de Lisboa, del Consejo de Estado de su Magestad y Capellán Mayor de su Real Capilla*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1691.

José de Barcia y Zambrana, *Despertador cristiano marial de varios sermones de María Santísima en sus festividades en orden a excitar a los fieles a devoción, amor, imitación de la Reina de los Ángeles, y hombres que dedica a la majestad católica del Rey Nuestro Señor Don Carlos II*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1692.

Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Misiones y sermones. Arte y método con que las establece: las cuales ofrece al público en tres tomos para mayor facilidad y expedición de los ministros evangélicos, párrocos y predicadores en misionar, doctrinar y predicar, y para mayor fruto y bien espiritual de los próximos. Tercera Edición. Tomo I*, Madrid, en la Imprenta de Don Benito Cano, 1716.

Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el Padre Pedro de Calatayud (...) dispuestas para desenredar y dirigir las conciencias (...)*, Tomo II, en Valladolid, en la Oficina de la Congregación de la Buena Muerte, 1753.

Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Incendios de amor sagrado, respiración amorosa de las almas devotas con el Corazón de Jesús su enamorado y método de fundar las congregaciones del mismo Sagrado Corazón*, Gerona, por Narciso Oliva, 1753-1789.

Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Tratado y doctrinas prácticas sobre ventas y compras de lanas merinas y otros géneros y sobre el juego de naipes y dados*, Toledo, por Francisco Martín, 1761.

Pedro de Calatayud (Orden de los jesuitas), *Misiones y sermones. Tercera Edición. Tomo II*, Madrid, en la imprenta de Don Benito Cano, 1796.

Melchor Cano (Orden de Santo Domingo), “La victoria de sí mismo (1551)”, en Vicente Beltrán de Heredia (ed.), *Tratados espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, pp. 24-74.

Jerónimo Castillo de Bobadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos (1704)*. *Estudio preliminar por Benjamín González Alonso*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1978.

Juan de la Cerda (Orden de los franciscanos), *Vida política de todos los estados de mujeres: en el cual se dan muy provechosos y cristianos documentos y avisos, para criarse y conservarse debidamente las mujeres en sus estados*, Alcalá de Henares, en casa de Juan Gracián, 1559.

Cristóbal de Chaves, “Relación de la cárcel de Sevilla (1585)”, en *Noticia de un precioso códice de la Biblioteca Colombina: algunos datos nuevos para ilustrar el Quijote: varios rasgos ya inéditos de Cervantes, Cetina, Salcedo, Chaves y el Bachiller Enragos*, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1864, pp. 51-64.

*Código penal español decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el rey y mandado promulgar en 9 de julio de 1822*, Madrid, en la Imprenta Nacional, 1822.

*Código Penal de España sancionado por S.M. en 19 de mayo de 1848 y reformado según el real decreto de 30 de junio de 1850*, Barcelona, Imprenta de D. Manuel Saurí, 1850.

*Código Penal reformado de 1870 concordado y comentado (...) por Salvador Viada y Vilaseca*, Barcelona, Establecimiento tipográfico de Luis Tasso, 1874.

*Código Penal de 1928 (8 de septiembre)*.

*Código Penal de 1944*.

Daniel Concina (Orden de los dominicos), *Theología christiana dogmático-moral*, Tomo I, en Madrid, en la Oficina de Antonio Fernández, 1780.

*Constitución de la nación española, promulgada el día 6 de junio de 1869*.

*Constitución de la Monarquía Española decretada y sancionada de acuerdo con las Cortes del Reino, promulgada el 30 de junio de 1876*.

*Constituciones sinodales del obispado de Córdoba de 1520*, impreso en la ciudad de Sevilla, por Jacobo Cromberger, 1521.

*Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza hechas por el excelentísimo Señor Don Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, arzobispo de Zaragoza, de el consejo de su majestad y presidente que fue de Castilla y virrey y capitán general del Reino de Aragón. En la Sínodo que se celebró en su santa iglesia metropolitana el día 20 de Octubre del año 1697, por Pascual Bueno, impresor de su excelencia y del Reino de Aragón, Zaragoza, 1698. (Archivo Diocesano de Zaragoza).*

*Constituciones sinodales del obispado de Córdoba hechas, y ordenadas por su señoría ilustrísima el señor obispo Don Francisco de Alarcón del consejo de su majestad, en la sínodo que celebró en su palacio episcopal en el mes de Junio de 1662, en Córdoba, en la oficina y a costa de Don José de Gálvez y Aranda, 1789.*

*Coplas que acostumbran cantar en sus misiones los Padres Misionistas del Convento de Nuestra Señora del Pilar de las Montañas de Jaca, del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Christianos, inserto en la obra: Ave María. Llave del paraíso: La buena confesión, en todas sus circunstancias y un copioso interrogatorio, así para la confesión general, como para la particular, sacado fielmente de las obras del P. Pdo. Fr. Francisco Miguel de Echeverez, misionero apostólico, examinador sinodal del obispado de Jaca, y comendador que fue del convento de Nuestra Señora del Pilar, del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced, Pamplona, por Francisco Picart, 1726.*

Jaime de Corella (Orden de los Capuchinos), *Práctica del confesionario y explicación de las 65 proposiciones condenadas por la santidad Inocencio XI*, Barcelona, en casa de Rafael Figueroa, 1689.

Antonio del Corral y Rojas, *Relación de la rebelión y expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1613.

Pedro de Covarrubias (Orden de Santo Domingo), *Remedio de jugadores*, Salamanca, por Juan de Junta Florentino, 1543.

Antonio Diana, *Suma diana recopilado en romance todos los once tomos del R.P.D. Antonino Diana, clérigo regular, examinador de obispos y consultor del Santo Oficio*, en Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel de León, Mercader de Libros, y Diputado de los Hospitales Reales de esta Corte, 1657.

Francisco Echarri (Orden de San Francisco), *Directorio moral que comprende en breve y claro estilo todas las materias de la Teología Moral, y novísimos decretos de los sumos pontífices, que han condenado diversas proposiciones*, en Pamplona, por Alfonso Burguete, 1733.

Agustín de Esbarroya (Orden de los dominicos), *Libro intitulado purificador de la conciencia*, Sevilla, por Juan Canalla, 1550.

Desiderio Erasmo, *La lengua de Erasmo: nuevamente romanizada por muy elegante estilo*, Impresa en Zaragoza, a costas de Miguel de Çapila, 1551.

Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores* (1578), Muchnik, Barcelona, 1996.

Lucas Fernández, *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano. Edición de Javier San José Lera*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. Disponible online: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcww9b1>

Vicente Ferrer (Orden de Santo Domingo), *Suma moral para examen de curas y confesores en que a la luz del sol de las escuelas de Santo Tomás se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad, y rigor, y se manifiesta el apreciable medio, y camino real de la verdad. Segunda Edición*, en Venecia, por Joseph Thomas Lucas, impresor del Ilustrísimo Obispo por Inquisidor General, en la Plaza de la Olivera, 1754.

*Fuero juzgo en latín y castellano cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*, Madrid, por Ibarra, impresor de Cámara de S.M., 1815.

José de Gavarrí (Orden de San Francisco), *Interrogatorio en forma de diálogo (...) de las preguntas necesarias que deben hacer los PP. Confesores con las personas que oyen de confesión las cuales hasta hoy no se han impreso con este método y claridad*, Impreso en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1676.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (Orden de los Carmelitas Descalzos), *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo (1611). Edición, introducción y notas de Emilia Navarro de Kelley*, Biblioteca Virtual Miguel de



Cervantes, Alicante, 1999. Disponible online en:  
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmckw5b1>

Antonio de Guevara (Orden de San Francisco), *Epístolas familiares (1539)*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000. Disponible online en:  
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/libro-primerode-las-epistolas-familiares--2/>

Antonio de Guevara (Orden de San Francisco), *Libro de los inventores del arte del marear, y de muchos trabajos que se pasan en las galeras*, en Pamplona, por Thomas Porralis, 1579.

Pedro de Guzmán (Orden de los jesuitas), *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad en ocho discursos*, en Madrid, en la Imprenta Real, 1614.

Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada. Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646. Edición de Antonio Marín Ocete*, Publicaciones de la Facultad de Letras, Granada, 1934.

Alfonso Herrera Salcedo (Orden de San Francisco), *Ira y furor de Dios contra los juramentos*, Gerónimo Contreras, Sevilla, 1619.

Alfonso Herrera Salcedo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables de las excelencias del nombre de Jesús, y de los nombres y atributos de Cristo*, Gerónimo de Contreras, Sevilla, 1619.

Ahmad Ibn Abi Yumu'a, *La taqiyya y la fatua del Muftí de Orán (1504)*. Edición de María Jesús Rubiera Mata, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001. Disponible online en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdz066>

Juan de Jesús María (Orden de los Trinitarios), *Sermones varios sobre los evangelios de las dominicas de todo el año. Tomo II*, por José Joaquín Martínez (impresor), Pamplona, 1719.

Francisco Lárraga (Orden de los dominicos), *Promptuario de la Teología moral*, en Madrid, en la imprenta de D. Manuel Martín, 1780.

*Las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio* (1348), Compañía General de impresores y libreros del reino, Madrid, 1844.

Fray Luis de León (Orden de los agustinos), *La perfecta casada* (1583), Espasa Calpe, Madrid, 1963.

Pedro de León (Orden de los jesuitas), *Grandeza y miseria de Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica, 1578-1616. Edición, introducción y notas de Pedro Herrera Puga*, Facultad de Teología, Granada, 1981. (Esta edición contiene la siguiente obra: Pedro de León, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que prácticamente se muestra con algunos acaecimientos y documentos el buen acierto en ellos*, vol. I, 1615).

Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.

Fray Juan López (Orden de Santo Domingo), *Rosario de Nuestra Señora*, en Nápoles, por Juan Domingo Roncajól, 1608.

Juan de Loyola (Orden de los jesuitas), *Tesoro escondido en el sacratísimo corazón de Jesús descubierto a nuestra en la breve noticia de su dulcísimo culto, propagado ya en varias provincias del orbe cristiano*, en Madrid, en la imprenta de Manuel Fernández, 1736.

Marcos Lozano, *Adiccionario al Promptuario de Teología moral del Rmo. Padre Maestro Fr. Francisco Lárraga, de el orden de predicadores, muy útil y provechoso para todos los Confesores, y demás estudiosos, y para los que de confesores se han de exponer*, en Madrid, en la imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, 1737.

Gaspar de Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento* (1603), Universitat de València, Valencia, 2010.

Francisco Luque Fajardo, *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, Edición y prólogo de Martín de Riquer, Real Academia Española, Madrid, 1955.

Juan Machado Chaves, *Perfecto confesor y cura de almas*, en Barcelona, por Pedro Lacaballería, 1641.

Fray Pedro Malón de Chaide (Orden de San Agustín), *Libro de la conversión de la Magdalena, en que se ponen los tres estados que tuvo de pecadora, y de penitente, y de gracia, fundado sobre el Evangelio que pone la Iglesia en su fiesta*, en Alcalá, por Justo Sánchez Crespo, 1603.

Fray Juan Márquez, *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moysén y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, en Madrid, por Teresa Junti, impresora del Rey nuestro señor, 1625.

Bartolomé de Medina (Orden de Santo Domingo), *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, en Salamanca, por los herederos de Mathias Gast, 1579.

Juan Meléndez Valdés, *Discurso sobre la necesidad de prohibir la impresión y venta de las jácaras y romances vulgares por dañosos a las costumbres públicas, y de sustituirles otras canciones verdaderamente nacionales, que unan la enseñanza y el recreo: pronunciando en la Sala primera de Alcaldes de Corte, con motivo de verse un expediente sobre ciertas coplas mandadas recoger de orden superior, y remitidas a dicho tribunal para las averiguaciones y providencias convenientes*, Imprenta Nacional, Madrid, 1821

Felipe de Meneses (Orden de Santo Domingo), *Luz del alma cristiana (1555). Estudio preliminar y edición de Ismael Velo*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.

Fray Pedro de Miravete y Moya (Orden de Santo Domingo), *Consuelo de jugadores, aviso de divertidos, instrucción para todos: mesa de juego*, Zaragoza, Joseph Fort, 1756.

Alonso Morgado, *Historia de Sevilla, en la cual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas, desde su fundación hasta nuestros tiempos*, en Sevilla, en la Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1587.

Diego Murillo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables sobre todos los Evangelios de la Cuaresma, desde el Domingo de Pasión hasta la Feria tercera de Pascua de Resurrección. Segundo Tomo*, en Zaragoza, por Carlos de Lavayen y Juan de Larumbe, 1605.

Diego Murillo (Orden de San Francisco), *Discursos predicables sobre los Evangelios que canta la Iglesia en los cuatro Domingos del Adviento, y fiestas principales que ocurren en este tiempo hasta la Septuagésima*, en Zaragoza, por Lucas Sánchez, 1610.

Martín de la Naja, *El misionero perfecto, deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable, y apostólico predicador Jerónimo López, de la Compañía de Jesús*, Pascual Bueno, Zaragoza, 1678.

José de Nieves Avendaño (Orden de San Francisco), *Pláticas doctrinales y discursos morales sobre todo el texto de la doctrina cristiana. Catecismo manual concionatorio de señores curas y padres de almas*, en Madrid, por la viuda de Juan García Infanzón, 1714.

*Novísima Recopilación de las Leyes de España*, impresas en Madrid, 1805.

Fray Diego de Ojea (Orden de Santo Domingo), *Breve instrucción de la devoción, cofradía e indulgencias y milagros del Rosario de nuestra Señora. Y otra de la Cofradía de los Juramentos, con algunos castigos milagrosos que Dios ha hecho en juradores, blasfemos y maldicientes. Y de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Con las Bulas de todas ellas*, Impreso en Madrid, en casa de la viuda de Querino Gerardo, 1589.

*Ordenanzas reales para la casa de la contratación de Sevilla, y para otras cosas de las Indias. Y de la navegación y contratación de ellas*, impresas en Madrid, en casa de Francisco Sánchez, 1585.

*Ordenanzas de la Ilustre Universidad y Casa de Contratación de la M.N. Y M.L. Villa de Bilbao, insertos sus reales privilegios, aprobadas y confirmadas por el rey nuestro señor Don Felipe V (1737)*, Reimpresas en Madrid, en la imprenta de Sancha, 1796.

Francisco Ortiz Lucio (Orden de San Francisco), *Summa de summas, de avisos y amonestaciones generales para todos los estados y recopilación de advertencias y resoluciones de casos de conciencia, con los sermones de Miserere y de penitencia. Y toda es utilísima para predicadores y confesores, así por tener lugares y exposiciones singulares de escritura, como por ser un claro y compendioso epílogo de todas las summas que en estos tiempos están más recibidas*, impreso en Alcalá de Henares, en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1595.

Francisco de Osuna (Orden de los franciscanos), *Norte de los estados en que se da regla de vivir a los mancebos y a los casados y a los viudos, y a todos los continentes y se trata muy por extenso los remedios del desastrado casamiento, enseñando que tal ha de ser la vida del cristiano casado*, Burgos, en casa de Juan de Junta, 1550.

Baltasar Pacheco (Orden de San Francisco), *Explicación del Segundo Mandamiento de la Ley de Dios, que es tomar su santo nombre en vano, contra el peligroso abuso de los juramentos temerarios*, Juan Fernández, Salamanca, 1595.

Baltasar Pacheco (Orden de San Francisco), *Mandamiento II del Decálogo: en que se trata del legítimo uso y del peligroso abuso de los juramentos, de las blasfemias y votos*, Andrés Renaut, Salamanca, 1600.

Fray Juan de Pedraza (Orden de Santo Domingo), *Suma de casos de conciencia*, en Toledo, en casa de Miguel Ferrer, 1568.

Juan Pérez de Moya, *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes. Muy útil y necesario para predicadores y otras personas curiosas*, en Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey junto a San Martín, 1559.

Luis de Pinedo, “Liber facetiarum (1550)”, en José Fradejas Lebrero (ed.), *Más de mil y un cuentos del Siglo de Oro*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2008, pp. 225-247.

*Por la jurisdicción real, y alcaldes de la Audiencia del crimen de la Audiencia y Chancillería de Granada en los casos de competencias de jurisdicción, con el Tribunal de la Inquisición de la misma ciudad*, 1623. (Bodleian Library. Signatura: ARCH.SIGMA 130 (1)).

*Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II, nuestro señor, va dividida en tres tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos que contiene*, Tomo Tercero, Madrid, por la viuda de Don Joaquín Ibarra, 1791.

*Relación, y curioso romance, en que se refiere un asombroso milagro, que obró Dios N.S. por la intercesión de su Amantísima Madre la Virgen de Covadonga, con un hombre*

*devoto suyo el cual estuvo durmiendo 15 meses, en castigo de una blasfemia: Sucedió el día 1 de mayo de este presente año de 1724, en Barcelona, por Francisco Guasch, impresor, año de 1724.*

Joseph Ribot y de Alegri, *Camino a la perfección cristiana por el medio de las más importantes máximas de virtud, y santos documentos, sacados de los Ejercicios Espirituales de los Santos Padres*, en Barcelona, en la imprenta de María Martí viuda, administrada por Mauro Martí Librero, 1729.

Manuel Rodríguez (Orden de San Francisco), *Obras morales en romance*, Tomo I, en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, 1621.

Blas de San Rafael (Orden de San Francisco), *Conquista y pelea espiritual del alma con sus desordenadas pasiones*, Sevilla, Andrés Grande, 1636.

Fernando de Rojas, *La Celestina* (edición de Dorothy S. Severin), Cátedra, Madrid, 2010.

Lucas de Santo Tomás (Orden de Santo Domingo), *Excelencias del Nombre de Jesús, y su cofradía contra juradores, blasfemos y maldicientes*, en Valladolid, por Antonio Rodríguez de Figueroa, 1691.

Juan de Soto (Orden de San Agustín), *Obligaciones de todos los estados y oficios, con los remedios, y consejos más eficaces para la salud espiritual, y general reformation de costumbres*, Alcalá, en casa de Andrés Sánchez de Ezpeleta, 1619.

Francisco de Soto (Compañía de Jesús), *Para examinar la conciencia de los pecados de toda la vida, útil y provechosa para seculares, y eclesiásticos: con un acto de contrición*, en Madrid, por Gregorio Rodríguez, 1647.

Francisco de Soto (Compañía de Jesús), *Destierro de los malos cantares que con Nuestro Señor se ofende, y para que entren los niños en las calles, y escuelas, dejando los del mundo por los de Dios*, en Madrid, por María de Quiñones, 1654. (BNE, signatura: VE/1201/22).

Domingo de Soto (Orden de Santo Domingo), *Tratado de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos* (1569), en Madrid, por Blas Román, 1770.

Juan Antonio Taboada y Ulloa, *Antorcha arithmetica práctica provechosa para tratantes, y mercaderes. Instruye a los principiantes con reglas del arte menor, y muchas breves para reducir las monedas de Castillas unas en otras*, Madrid, por Manuel Martínez, 1731.

Hernando de Talavera (Orden de San Jerónimo), *Católica Impugnación (1487). Estudio preliminar de F. Márquez Villanueva, edición y notas de F. Martín Hernández*, Juan Flors, Barcelona, 1961

Francisco de Toledo (Orden de los jesuitas), *Instrucción de sacerdotes y sumas de casos de conciencia*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1613.

Martín de Torrecilla (Orden de los capuchinos), *Suma de todas las materias morales*, Madrid, por Antonio Román, a costa de los herederos de Gabriel de León, 1691.

Luis de Torres (Orden de Santo Domingo), *Veinticuatro discursos sobre los pecados de la lengua y cómo se distinguen y de la gravedad de cada uno de ellos*, en Barcelona, por Sebastián de Cormellas, 1607.

Joseph Townsend, *Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Turner, Madrid, 1988.

Antonio Valladares de Sotomayor, *Comedia famosa. La Magdalena cautiva*, en Madrid, en la imprenta de Joseph de Orga, 1796.

Alonso de Vascones (Orden de San Francisco), *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes. Primera, Segunda y Tercera Parte, y Pictima del alma, y arte de ayudar a bien morir*, en Valencia, por Juan Crisóstomo Gárriz, 1623.

Francisco de Vitoria (Orden de Santo Domingo), *Relictio de Indias. Corpus Hispanorum de pace (1538-1539)*, CSIC, Madrid, 1989.

Enrique de Villalobos (Orden de San Francisco), *Suma de la Teología moral y canónica. Segunda parte*, en Barcelona, por Sebastián de Cornellas, 1637.

Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana (edición de Joaquín Beltrán Serra)*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994.

## BIBLIOGRAFÍA

José Luis Abellán, “La persistencia de la «mentalidad inquisitorial» en la vida y la cultura española contemporánea, y la teoría de «las dos Españas»”, en Ángel Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Nueva York, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 542-554.

Francisco Aguilar Piñal, “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. II, pp. 57-71.

Rocío Alamillos Álvarez, *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, tesis de doctorado, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2015. (Publicado con el siguiente título: Rocío Alamillos Álvarez, *Inquisición y hechicería en Andalucía. Escenarios cotidianos en el siglo XVIII*, Comares, Granada, 2017).

Armando Alberolá Roma, “La cultura de la supervivencia: carencias y excesos hídricos en la Huerta de Alicante (ss. XVI-XVIII)”, en C. Sanchis-Ibor, G. Palau-Salvador, G. Mangué Alférez, L.P. Martínez-San Martín (eds.), *Irrigation, Society, Landscape. Tribute to Thomas F. Glick*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2014, pp. 362-376.

Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Anastasio Alemán Illán, “Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. II, pp. 361-383.

María Eugenia Albornoz Vásquez, “La injuria de palabra en Santiago de Chile, 1672-1822”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2005. Disponible online en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/240>



Ángel Alcalá, “La Inquisición y la sociedad española”, en Pedro González García (coord.), *La Inquisición (catálogo de exposición)*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1982, pp. 51-73.

Juan Antonio Alejandre y María Jesús Torquemada, *Palabra de hereje. La Inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998.

Juliana Beatriz Almedia de Souza, “La virgen blasfemada: intermediación cultural y catolicismo en la América portuguesa (siglos XVI y XVII)”, *Prohal monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. I, 2008, pp. 1-24.

José Luis Alonso Hernández, *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII. La germanía: introducción al léxico del marginalismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1979.

Enrique Álvarez Cora, “La teoría de la blasfemia en Castilla”, *Initium: Revista catalana d’historia del dret*, nº. 17, 2012, pp. 345-388.

Enrique Álvarez Cora, *La tipicidad de los delitos en la España moderna*, Dykinson, Madrid, 2012.

James Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España Moderna*, Akal, Madrid, 2011.

Robert Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Cátedra, Madrid, 2001.

John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1971.

Andrea Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna”, *Hispania Sacra*, vol. 71, nº. 143, 2019, pp. 113-129.

Inmaculada Arias Saavedra (ed.), *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Universidad de Granada, Granada, 2012.

Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Vida cotidiana en la monarquía hispánica: tiempos y espacios*, Universidad de Granada, Granada, 2015.

José Antonio Azpiaú, *Historia de un rapto. Isabel de Lobiano y Pedro de Idiaquez, un retrato de la sociedad vasca de finales del siglo XVI*, Erein, Donostia-San Sebastián, 1999.

Joan Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Editorial Balmes, Barcelona, 1970.

José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (eds.), *Historias de la vida privada en el Uruguay*, Taurus, Montevideo, 1996, 3 vols.

Mijaíl Batjín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1974.

Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos: la palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI, México, 1997.

Patrick Bégrand (ed.lit.), *Las relaciones de sucesos, relatos fácticos, oficiales y extraordinarios*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Université de Franche-Comté, Besançon, 2006.

Patrick Bégrand (ed.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009.

Helena Béjar, "La sociología de Norbert Elias. Las cadenas del miedo", *Reis*, n.º. 56, 1991, pp. 61-82.

Elisabeth Belmas, *La police des cultes et des mœurs en France sous l'Ancien Régime*, Thèse de 3ème cycle, Université Paris I, Paris, 1985.

Vicente Beltrán de Heredia (ed.), *Tratados espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962.

Bartolomé Bennassar, "La Inquisición o la pedagogía del miedo", en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 94-125.

Bartolomé Bennassar, "Modelos de mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo", en Ángel Alcalá et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Nueva York, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 174-182.

Bartolomé Bennassar, *Los españoles. Actitudes y mentalidades desde el siglo XVI al XIX*, Swan, Madrid, 1985.

Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Albacete*, C.S.I.C.-Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, 1985.

Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1986.

Juan Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1986.

Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Cataluña: el Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*, Arcano, Toledo, 1990.

Mary-Catherine Bodden, *Language as the Site of Revolt in Medieval and Early Modern England: Speaking as a Woman*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2011.

Michael Boeglin, "Disciplina religiosa y asentamiento de la doctrina: el delito de proposiciones ante la Inquisición de Sevilla", *Historia, Instituciones, Documentos*, n.º. 30, 2003, pp. 121-144.

Michel Boeglin, *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla, 1560-1700*, ICAS, Sevilla, 2006.

Wietse de Boer, *The conquest of the soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*, Brill, Leiden, 2001.

Antonio Bombín Pérez, *La Inquisición en el País Vasco: el tribunal de Logroño, 1570-1610*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997.

Luis Bonino Méndez, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina”, *Dossiers feministes*, n.º. 6, 2002, pp. 7-33.

John Bossy, “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”, *Past and Present*, n.º. 47, 1970, pp. 51-70.

John Bossy, "The social history of confession, in the Age of the Reformation", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. XXV, 1975, pp. 21-38.

Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 (primera edición en francés en: *Esquisse d' une théorie de la pratique*, Librería Droz, Ginebra, 1972).

Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.

Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.

Pierre Bourdieu, “La dominación masculina”, *La Ventana*, n.º. 3, 1996, pp. 7-95 (Se trata de una traducción de la publicación original publicada en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º. 84, 1990).

Pierre Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del grupo*, Taurus, Madrid, 1998.

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores, Avellaneda, 2005.

Fernando Bouza, *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Abada, Madrid, 2003.

Fernando Bouza, "Decir –y oír decir- en el Siglo de Oro. Comunicación política de las casas de conversación a la República de las Letras", en Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Abada, Madrid, 2012, pp. 335-355.

Kenneth Brown, "Tres relaciones poéticas o métricas de autos de fe impresas en el siglo XVII y un ejemplo de una subversión del género en forma manuscrita", en Pedro Manuel Cátedra García (dir.), *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2006, pp. 193-206.

Miguel Ángel de Bunes Ibarra, "La vida en los presidios del norte de África", en Mercedes García-Arenal y María J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, pp. 561-590.

Peter Burke, "De la historia cultural a las historias de las culturas", en Ignacio Olábarri Gortázar, Valentín Vázquez de Prada Gallego y Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta (coords.), *VI Conversaciones Internacionales de Historia. En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 3-20.

Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Gedisa, Barcelona, 2001 (1º edición 1993).

Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 2005 (1º ed. 1978).

Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 (1º ed. 1987).

Peter Burke, *Formas de Historia Cultural*, Alianza, Madrid, 2006.

Peter Burke, "Civilización, disciplina, desorden: tres casos de estudios sobre historia y teoría social", *Historia y sociedad*, n.º. 15, 2008, pp. 11-26.

Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2010.

Peter Burke, *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010.

Fernán Caballero, *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1878.

Juan José Caballero, "La interacción social en Goffman", *Reis*, nº. 83, 1998, pp. 121-149.

Ana Cabana Iglesia y Miguel Cabo Villaverde (coords.), Dossier: "James C. Scott, «Miradas desde la Historia»", *Historia Social*, nº. 77, 2013.

Ana Cabana y Miguel Cabo, "James C. Scott y el estudio de los dominados: su aplicación a la historia contemporánea", *Historia Social*, nº. 77, 2013, pp. 73-93.

Alain Cabantous, *Blasphemy. Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

Amalio Calvo Díaz, "Superego o Inquisición: la presión psicológica de la Inquisición", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, 1988, vol. VII, pp. 237-247.

Julio Camarena y Máxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos religiosos*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 2003, vol. III.

Fabián Alejandro Campagne, "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción supersticio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, vol. CII, nº. 1, 2000, pp. 37-63.

María Luisa Candau, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1993.

Luis Carandell, "Un juicio por blasfemia", *Triunfo*, nº. 21-22, año XXXVI, 1982, p. 13.

Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, París, 1977.

Joan Carles Marset, *Ateísmo y laicidad*, La Catarata, Madrid, 2008.

Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Ediciones Arión, Madrid, 1961, t.2.

Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1969.

Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Taurus, Madrid, 1981.

Julio Caro Baroja, *El Señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza, Madrid, 1983.

Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

Julio Caro Baroja, *Historia del anticlericalismo español*, Caro Raggio, Madrid, 2008.

Carla Casagrande y Silvana Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed ética della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1987.

José Antonio Casillas García, "La Cofradía del Nombre de Dios de los juramentos. Apuntes sobre esta hermandad de origen burgalés", *B.I.F.G. Burgos*, año LXXXII, n.º. 226, 2003/1, pp. 123-135.

Pedro M. Cátedra García, *Invención, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2002.

Pedro Manuel Cátedra García (dir.), *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2006.

Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 2007 (1ª ed. 1990).

Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983.

Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993.

Roger Chartier, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Roger Chartier, "«Cultura popular»: retorno a un concepto historiográfico", *Manuscrits: revista d' historia moderna*, nº. 12, 1994, pp. 43-62.

Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

Roger Chartier, *Escribir las prácticas: discurso, prácticas, representación*, Fundación Cañada Blanch, Valencia, 1998.

Roger Chartier. "Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII", *Studia historica. Historia Moderna*, nº. 19, 1998.

Roger Chartier, "Privado/público: Reflexiones historiográficas sobre una dicotomía", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, nº. 9, 2003, pp. 63-73.

Roger Chartier, "Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico de la modernidad", *Pedralbes*, nº. 23, 2003, pp. 21-38.

Claude Chauchadis, "Honor y honra o cómo se comete un error en lexicografía", *Criticón*, nº. 17, 1982, pp. 67-87.

Máxime Chevalier, *Cuentecillos tradicionales en la España del Siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1975.

Máxime Chevalier, *Folklore y literatura: el cuento oral en el Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1978.

Máxime Chevalier, *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*, Grijalbo, Barcelona, 1983.

Máxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

William A. Christian, *Religiosidad popular: estudio antropológico de un valle español*, Tecnos, Madrid, 1978.

William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991.



María José Collantes de Terán de la Hera, “Romances y coplas divertidas ante la Inquisición”, *Revista de la Inquisición*, n.º. 11, 2005, pp. 203-221.

María Isabel de Colosía, “Constituciones para la casa de recogidas fundada por fray Alonso de Santo Tomás”. *Baética. Estudio de Arte, Geografía e Historia*, n.º. 25, 2003, pp. 575-588.

Luis Combet, *Recherches sur le “Refranero” castillan*, Les Belles Lettres, París, 1997.

Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700: poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982.

Jaime Contreras, “Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. Vol. II Las estructuras del Santo Oficio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pp. 588-632.

Victoria E. Corbacho González, *El ejercicio de la justicia eclesiástica en la Huelva del Antiguo Régimen. Delitos criminales en la villa de Calañas*, Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2016.

José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.

Antonio Luis Cortés Peña, "La cristianización de la sociedad", en Eliseo Serrano, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán Moya (coords.), *Discurso religioso y contrarreforma*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2005, pp. 395-412.

David Cressy, *Dangerous Talk, Scandalous, Seditious and Treasonable Speech in Pre-Modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

José M. Cuadrat Prats, “Reconstrucción de los episodios de sequía en el nordeste de España a partir de las ceremonias de rogativas”, *Nimbus*, n.º. 29-30, 2012, pp. 177-187.

Raquel Cuartero Arina, *Mujeres transgresoras: El delito sexual en la Zaragoza de los siglos XVI y XVII*, tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013.

Juan Dameto, Vicente Mut y Gerónimo Alemany, *Historia general del Reino de Mallorca. Segunda Edición. Corregida e Ilustrada con abundantes notas y documentos y continuada hasta nuestros días por el D.D. Miguel Moragues Pro*. Tomo III, Imprenta Nacional a cargo de D. Juan Guasp y Pascual, Palma de Mallorca, 1841.

Jean Pierre Dedieu, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 15-39.

Jean Pierre Dedieu, “El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 208-230.

Jean Pierre Dedieu, *L'administration de la foi: Inquisition de Tolède, XVIe-XVIIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989.

Hyppolite Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruselas, 2000.

Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América*, Ediciones Morata, Madrid, 1993.

Manuel Delgado Ruiz, “La antirreligiosidad popular en España”, en María Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra y León Carlos Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. I, pp. 499-514.

Manuel Delgado Ruiz, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Madrid, 2001.

François Delpech, “En torno al diablo cojuelo: demonología y folklore”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 99-131.

Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973.

Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 1989. (1º ed. 1978).

Jean Delumeau (ed.), *Injures et blasphemes*, Imago, París, 1989.

Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.

Christian Desplat, "Reforme et cultura populaire en Béarn du XVI<sup>e</sup> siècle au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Histoire, économie et société*, n<sup>o</sup>. 3, 1984, pp. 177-200.

Fernando Devoto y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina*, Taurus, Buenos Aires, 1999, 3 vols.

Luis N. Díaz Viana, "Se venden palabras: los pliegos de cordel como medio de transmisión cultural", en Luis N. Díaz Viana (coord.), *Palabras para el pueblo. Aproximación general a la Literatura de Cordel*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000, vol. I, pp. 13-38.

Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Alianza, Madrid, 1985.

Antonio Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna y otros estudios de marginados*, Comares, Granada, 2003.

Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña, "Cristianismo e Ilustración. Los inicios de una nueva era", en Antonio Luis Cortés Peña (ed.), *Historia del cristianismo. III. El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 831-867.

John Edwards, "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500", *Past and Present*, n<sup>o</sup>. 120, 1988, pp. 3-25.

John Edwards, "Faith, Doubt and Atheism: Reply", *Past and Present*, n<sup>o</sup>. 128, 1990, pp. 155-161.

Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

Teófanos Egido, "Los casos de conciencia y la conciencia de los casos", en Manuel Peña Díaz (ed.), *Las Españas que no pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (ss. XVI-XX)*, Universidad de Huelva, Huelva, 2007, pp. 93-113.

- Mircea Eliade, *Historia de las religiones*, Círculo de Lectores, Madrid, 1990.
- Norbert Elias, *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Juan Esquerda Bifet, *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- Henry Ettinghausen, "Hacia una tipología de la prensa española del siglo XVII: de «hard news» a «soft porn»", *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*, volumen I, Toulouse-Pamplona, 1996.
- Francisco Fajardo Spínola, "La actividad procesal del Santo Oficio. Algunas consideraciones sobre su estudio", *Manuscripts*, n.º. 17, 1999, pp. 99-117.
- Arlette Farge, "Familias: el honor y el secreto", en Philippe Ariès y George Duby (eds.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, vol. VI, pp. 183-219.
- Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Éditions du Seuil, París, 1992.
- Arlette Farge, *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2008.
- Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Akal, Madrid, 1993 (1º ed. 1942).
- Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española del Renacimiento*, Salamanca, 1970.
- Anna M. Fernández Poncela, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 2002.
- Jean Luis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona, 1979.
- Maureen Flynn, "Betrayals of the Soul in Spanish Blasphemy", en Alain Saint-Säens (ed.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1991, pp. 30-44.

Maureen Flynn, “Blasphemy and the play of anger in Sixteenth-Century Spain”, *Past and Present*, n.º. 149, 1995, p. 29-56.

Maureen Flynn, “Taming anger’s daughters: new treatment for emotional problems in Renaissance Spain”, *Renaissance Quarterly*, vol. LI, n.º. 3, 1998, pp. 864-886.

José Fradejas Lebrero, *Más de mil y un cuentos del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2008.

Josep Fontana, “Los campesinos en la Historia: reflexiones sobre un concepto y unos prejuicios”, *Historia Social*, n.º. 28, 1997, pp. 3-11.

Borja Franco Llopis, “Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas”, *Manuscripts*, n.º. 28, 2010, pp. 87-101.

Gloria Franco Rubio (ed.), *Caleidoscopio de la vida cotidiana: siglos XVI-XVIII*, Siníndice, Logroño, 2016.

Enrique Gacto Fernández, “Las circunstancias atenuantes de la responsabilidad criminal en la doctrina jurídica de la Inquisición”, *Estudios Penales y Criminológicos*, vol. XV, Cursos y Congresos n.º. 71, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1992, pp. 9-78.

Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

Mercedes García Arenal, “De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas”, en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Servicio de Publicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 51-67.

Mercedes García Arenal y Stefania Pastore (eds.), *From Doubt to Unbelief. Forms of Scepticism in the Iberian World*, Legenda, Oxford, 2019.

Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Península, Barcelona, 1976.

Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1609)*, Península, Barcelona, 1980.

Ricardo García Cárcel. “Historia de las mentalidades e Inquisición”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, nº. 18, 1990, pp. 179-190.

Ricardo García Cárcel (ed.), Dossier: “Inquisició i confessionalització”, *Manuscripts*, nº. 17, 1999.

Ricardo García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Grañas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 96-110.

Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: una historia crítica*, Temas de hoy, Barcelona, 2005.

Ricardo García Cárcel y Josep Palau i Orta, “Reforma y Contrarreforma Católicas”, en Antonio Luis Cortés Peña (ed.), *Historia del Cristianismo. III. El mundo moderno*, Trotta, Granada, 2006, pp. 187-226.

Ricardo García Cárcel (ed.), Dossier: “Confessionalizació i disciplinament social a l'Europa catòlica”, *Manuscripts*, nº. 25, 2007.

Ricardo García Cárcel, “Las otras formas de la tolerancia en la España Moderna”, en Eliseo Serrano y Jesús Gascón (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2018, pp. 25-46.

María Cruz García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Taurus, Madrid, 1973.

María Cruz García de Enterría, "Lectura y rasgos de un público", *Edad de Oro*, nº. 12, 1993, pp. 119-130.

María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Augustin Redondo (eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750). Actas del Primer Coloquio*

*internacional (Alcalá de Henares, 8, 9, 10 de Junio)*, Publications de la Sorbonne-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, París-Alcalá de Henares, 1996.

José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI: fuentes para su estudio*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1981.

José María García Fuentes, *Visitas de la Inquisición al Reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2006.

Manuel-Reyes García Hurtado (ed.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, Sílex, Madrid, 2009.

Flora García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819)*, Akal, Madrid, 1991.

Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Parte Primera. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, Librería de Andrade y Morales, Sucesores, México, 1886.

Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.

Adrián García Torres, “En busca del perdón divino: los mecanismos de la religiosidad popular ante las adversidades climáticas y naturales en las tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII”, en Eliseo Serrano (ed.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de jóvenes investigadores en Historia Moderna*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2013, pp. 191-205.

Kenneth Garrad, “La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, n.º. 9, fascículo 1, 1960, pp. 55-72.

Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González de Santalla (1687-1705)*, Ashgate, Farnham, 2012.

Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003 (1ª ed. 1973).

Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Martí Gelabertó Vilagrán, “Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna”, *Manuscripts*, nº. 9, 1991, pp. 325-344.

Martí Gelabertó Vilagrán, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2003. (Publicado con el siguiente título: Martí Gelabertó, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en España (siglos XVII-XVIII)*, Milenio, Lérida, 2005).

Martí Gelabertó Vilagrán, “Inquisición y blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII”, *Pedralbes*, nº. 28, 2008, pp. 651-675

Martí Gelabertó Vilagrán, “No tomarás el nombre de Dios en vano. Blasfemia y castigo divino en Cataluña (siglos XVI-XVIII)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, nº. 23, 2010, pp. 153-180.

Martí Gelabertó Vilagrán, “Legislación y justicia contra blasfemos. (Cataluña, siglos XVI-XVII)”, *Hispania Sacra*, vol. LXIV, nº. 130, 2012, pp. 525-564.

Martí Gelabertó Vilagrán, “Cuerpo y blasfemia en Cataluña (siglos XV-XVIII)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVIII, nº. 1, 2013, pp. 99-123.

Martí Gelabertó Vilagrán, “Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII”, *Ilu. Revista de Ciencias de la Religiones*, nº. 19, 2014, pp. 93-115.

Martí Gelabertó Vilagrán, “Blasfemia y expiación pública. La oralidad de la exclusión social (siglos XV-XVII)”, *Brocar*, nº. 39, 2015, pp. 39-63.

Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2009 (1ªed. 1976).



Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Safri*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1993.

Carlo Ginzburg, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella", *Manuscrits*, n.º. 12, 1994, pp. 13-42.

Carlo Ginzburg *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1999.

David González Cruz, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Diputación Provincial de Huelva, Huelva, 1993.

Carlos González Sanz, "El diablo en el cuento folklórico", en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 133-160.

Jack Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona, 1986.

Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989. (1º ed. 1959).

Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1961.

Manuel Gómez de Valenzuela, *Estatutos y actos municipales de Jaca y sus montañas (1417-1698)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.

Manuel Gómez de Valenzuela, *La vida de los concejos aragoneses a través de sus escrituras notariales (1442-1775)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2009.

Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Las inscripciones de la fachada sur de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, n.º. 1, 1996, pp. 125-134.

Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Más paralelos para las inscripciones de la fachada sur de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, n.º. 6, 2001, pp. 279-282.

Antonino González Blanco y Elena Calatayud Fernández, "Nuevos paralelos de las inscripciones de la fachada oriental de la Iglesia de Santiago de Calahorra", *Kalakorikos*, n.º. 9, 2004, pp. 325-334.

Martín González Fernández, "Materialismo y ateísmo en Galicia, 1790-1815", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. XXVIII, 2011, pp. 163-190.

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

Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.

Pilar Gonzalvo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004-2005, 4 vols.

Rafael Gracia Boix, *Autos de fe y Causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1983.

Nicholas Griffiths, "Popular Religious Scepticism and Idiosyncrasy in Post-Tridentine Cuenca", en Leslie Twomey y Robert Hooworth-Smith (eds.), *Faith and Fanaticism: Religious Fervor in Early Modern Spain*, Ashgate, Aldershot, 1997, pp. 95-123.

José Ramón Guerrero García, "Catecismos de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI", *Repertorio de Historia de las Ciencias en España II*, Salamanca, 1971.

Michèle Guillemont, *Recherches sur la violence verbale en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (aspects sociaux, culturels et littéraires)*, tesis de doctorado, Universidad de París III, París, 2000, 2 vols.

Michèle Guillemont, "Verbo humano y castigos divinos en algunos exempla del siglo XVI: ¿una «oralidad» acorde con la ética contemporánea de la palabra?", en Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso (coords.), *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Juan de la Cuesta, Nueva York, vol. II, 2004, pp. 281-290.

Stephen Haliczer, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia (1478-1834)*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1995.

Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996.

Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México, 1972.

Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994.

Antonio Manuel Hespanha, *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Taurus, Madrid, 1989.

José Luis de las Heras, "El sistema carcelario de los Austrias en la Corona de Castilla", *Studia historica. Historia Moderna*, vol. VI, 1988, pp. 523-559.

César Hernández Alonso y Beatriz San Alonso, *Alemania y sociedad en los Siglos de Oro*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999

Helena Hernández Sandoica, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004.

María Antonia Herradón Figueroa, "Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº. 2, 2009, pp. 193-218.

Manuel Herrera Gómez y Rosa María Soriano Miras, "La teoría de la acción social en Erving Goffman", *Papers*, nº. 73, 2004, pp. 59-79.

Pedro Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Editorial Católica, Madrid, 1974.

Patrick D. Hopkins, "Gender Treachery: Homophobia, Masculinity and Threatened Identities", en Larry May y Robert A. Strikwerda (eds.), *Rethinking Masculinity: Philosophical Explorations in Light of Feminism*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1992, pp. 95-115.

Jacqueline Horeau-Dodinau, *Dieu et le Roi. La repression du blaspheme et de l'injure au roi à la fin du Moyen Age*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, 2000.

Elisabeth Horodowich, "Civic identity and the control of blasphemy in Sixteenth-Century Venice", *Past and Present*, 2003, n°. 181, pp. 3-33.

Elisabeth Horodowich, *Language and statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Wayne Hudson, Diego Lucci y Jeffrey R. Wigelsworth (eds.), *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Routledge, Nueva York, 2016.

Michael Hunter, "The Problem of «Atheism» in Early Modern England", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, vol. XXXV, 1985, pp. 135-157.

Michael Hunter y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Isabella Iannuzi, "Evangelizar asimilando: la labor catequética de fray Hernando de Talavera hacia los moriscos", *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n°. 30, 2011, pp. 53-62.

Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

Robert James, "Refranes y frases malsonantes que coligió el maestro Gonzalo Correas (Primera parte)", en Odette Gorsse y Frédéric Serralta (dir.), *El siglo de Oro en escena. Homenaje a Marc Vitse*, Presses universitaires du Midi, Toulouse, 2006, pp. 507-528.

Miguel Jimenez Monteserrín, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

Lyman L. Johnson, “Dangerous Words, Provocative Gestures and Violent Acts: The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires”, en Lyman L. Johnson y Sonia Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, New Mexico University Press, Albuquerque, 1998, pp. 127-151.

Isaac Joseph, *Erving Goffman y la microsociología*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Iván Jurado Revaliente, “Cultura oral y vida cotidiana: la blasfemia en Andalucía (siglos XVI-XVII)”, *Historia social*, n.º. 77, 2013, pp. 3-21.

Iván Jurado Revaliente, “La «mala lengua» de la mujer: blasfemias, irreverencias y proposiciones”, en Maria Luisa Candau (ed. lit.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, 2014, pp. 189-216.

Iván Jurado Revaliente, "Las injurias cotidianas: identidades e individuos en el siglo XVI", *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin American*, vol. XCII, 2015, pp. 677-697.

Iván Jurado Revaliente, “Descifrando el lenguaje blasfemo. Formas cotidianas de resistencia en el siglo XVIII”, en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015, pp. 1981-1991.

Iván Jurado Revaliente, “Cultura oral y transgresión en el Atlántico ibérico (ss. XVI-XVIII)”, en Álex González Romero, Bernat Garí Barceló y Christian Snoey Abadías (coords.), *Saberes compartidos: tradición clásica, cultura hispánica e identidades criollas en el Nuevo Mundo (siglos XVI-XIX)*, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2017, pp. 95-116.

Iván Jurado Revaliente, “La palabra como práctica de resistencia en la vida cotidiana (siglo XVIII)”, en Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, vol. II, 2018, pp. 1113-1126.

Iván Jurado Revaliente, “La blasfemia en el contexto del juego ¿Ira, violencia o superstición hacia lo sagrado? (España, ss. XVI-XVIII)”, en M<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper y

José Luis Betrán Moya (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid, 2018, pp. 422-432.

Henry Kamen, *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 1979.

Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVIII*, Siglo XXI, Madrid, 1998.

Henry Kamen, *La Inquisición: una revisión historiográfica*, Crítica, Barcelona, 2011.

Henry Kamen, *La Inquisición española. Mito e historia*, Crítica, Barcelona, 2013.

Jane Kamensky, *Governing the tongue. The Politics of Speech in Early New England*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Jürgen Kocka, "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Reis*, nº. 65, 1994, pp. 93-101.

Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, Berlín, Weimar, 1898, vol. II.

Miguel Ángel Ladero Quesada, (coord.), *Estudios de genealogía, heráldica y nobiliaria*, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.

Celicia Lagunas, "Apuntes sobre un tratado carcelario femenino del siglo XVII: «La Galera», escrito por sor Magdalena de San Jerónimo", *La Aljaba. Segunda Época: revista de estudios de la mujer*, vol. V, 2000, pp. 164-174.

María Lara Martínez, "La incredulidad como causa inquisitorial", *Studia Academica: Revista de Investigación Universitaria*, nº. 16, 2010, pp. 151-170.

Rafael Lera, *El tribunal de la Inquisición en Granada: un poder económico y social (1570-1700)*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1994.

Enmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Gallimard, París, 1979.

Corinne Leveaux, *La parole interdite: Le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècle)*, De Boccard, París, 2001.

Giovanni Levi, "Sobre microhistoria" en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 119-143.

Leonard Levy, *Treason against God: A History of the Offense of Blasphemy*, Schocken, Nueva York, 1981.

Sonya Lipsett-Rivera, "De obra y palabra: Patterns of Insults in Mexico, 1750-1856", *The Americas*, vol. LIV, n.º. 4, 1998, pp. 511-539.

Sonya Lipsett-Rivera, "Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII", en Pilar Gonzalvo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Fondo de cultura económica, México, 2004, vol. III, pp. 473-500.

Gabriel Llompart, "Devoción e iconografía popular del nombre de Jesús en la isla de Mallorca", *Mayurqa*, n.º. 7, 1972, pp. 53-64.

Gabriel Llompart, "Blasfemias y juramentos cristológicos en la Baja Edad Media", *Hispania Sacra*, n.º. 51, 1973, pp. 137-164.

Pedro Alejo Llorente de Pedro, "La pena de presidio en las plazas menores africanas hasta la Constitución Española de 1812", *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, t. 61, Fasc/Mes 1, 2008, pp. 265 -330.

Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1980, t. 1.

Francisca Loetz, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009.

John E. Longhurst. "Julian Hernández: protestant martyr", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 22, n.º. 1, 1960, pp. 90-118.

Pedro Luis Lorenzo Cadarso, "Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVII", *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.º. 15, 1989, pp. 119-136.

Alonso Lorenzo Vélez, *Los viajes de Cristo y San Pedro por el mundo*, en VV.AA., *Actas de las III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Guadalajara, 1987, pp. 155-164.

Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", en Alexandra Bamji et al. (eds.) *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Ashgate, Surrey-Burlington, 2013, pp. 33-54.

Marta Madero, *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León: siglos XII-XV*, Taurus, Madrid, 1992.

Tomás Antonio Mantecón Movellán, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, Universidad de Cantabria, Santander, 1990.

Tomás A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria, Santander, 1997.

Tomás A. Mantecón Movellán, "¿Hay vida para la Historia de la cultura popular fuera del Rabelais de Bajtín?", en Tomás A. Mantecón Movellán (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008, pp. 369-378.

Tomás A. Mantecón Movellán, "El honor mediterráneo desde la España Moderna: ¿un nuevo traje del emperador?", *Cuadernos de Historia de España*, nº. 85-86, 2012, pp. 435-458.

Tomás A. Mantecón Movellán, "Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el Antiguo Régimen", en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Servicio de Publicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 299-314.

José Antonio Maravall, "La función del concepto de honor en la sociedad tradicional", *Ideologies and Literature*, vol. II, nº. 7, 1978, pp. 9-27.

Joaquín Marco, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación a los pliegos de cordel*, Taurus, Madrid, 1977.



Francisco Márquez Villanueva, “Nascer e morir como bestias”, en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Letrúmeno, Madrid, 1994, pp. 273-293.

Giacomo Marramao, *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*, tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 1998.

Juan José Martín González, *Escultura barroca en España (1600-1770)*, Cátedra, Madrid, 1983.

Elisa Martínez Garrido, “Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, paremias y textos persuasivos”, *Cuadernos de Filología Italiana*, nº. 8, 2001, pp. 79-98.

Luis Martínez Kleiser, *Refranero ideológico español*, Hernando, Madrid, 1993.

José Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1994.

José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales (coords.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispana*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1998.

Mariana Masera (coord.), *La otra Nueva España: la palabra marginada en la Colonia*, Azul, Barcelona, 2002.

Mariana Masera (coord.), *Literatura y culturas populares de la Nueva España*, Azul, Barcelona, 2005.

Aniceto Masferrer, “La distinción entre delito y pecado en la tradición penal bajomedieval y moderna. Una propuesta revisionista de la historiografía europea y anglosajona”, *AHDE*, tomo LXXXVII, 2017, pp. 693-756.

José Mattoso (dir.), *História da vida privada em Portugal*, Temas e Debates, Lisboa, 2011, 4 vols.

Eva Mendieta, “Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad Moderna”, *Memoria y civilización: anuario de historia*, nº. 18, 2015, pp. 127-162.

Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, vol. II.

Antonio Mestre, “Religión y cultura en el siglo XVIII”, en Ricardo García Villoslada (dir.) y Antonio Mestre (coord.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, vol. IV, pp. 586-739.

Kathryn Joy Mcknight, “La blasfemia como resistencia. Una esclava africana ante la Inquisición mexicana”, en Mary E. Giles (coord.), *Mujeres en la Inquisición: la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, pp. 278-306.

Esteban Mira Caballos y Fernando de la Villa Nogales, *Carmona en la Edad Moderna: Religiosidad y arte, población y emigración a América*, Muñoz Moya editor, Sevilla, 1999.

Seth Mirsky, “Three Arguments for the Elimination of Masculinity”, en Björn Krondorfer, *Men’s Bodies, Men’s Gods: Male Identities in a Post-Christian Culture*, New York University Press, New York, 1996, pp. 27-42.

Ramón-Terenci Moix, *Los “comics”. Arte para el consumo y formas pop*, Llibres de Sinera, Barcelona, 1968.

Vicente Montajo Montajo, "Culto y práctica social: la cofradía del Nombre de Jesús de Murcia", *Murgetana*, n.º. 119, 2008, pp. 55-70.

Elena Monzón, “Cubrir el cuerpo y transformar el alma. La conversión y la penitencia de María Magdalena en la pintura barroca y el cine”, en Rafael García Mahiques y Sergi Doménech García (coords.), *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*, Universitat de València, Valencia, 2015, pp. 265-276.

Isabel Morant Deusa, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones”, en Isabel Morant Deusa (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina II. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 27-62.

Doris Moreno, *Representación y realidad de la Inquisición. El conflicto de 1568*, tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, Cerdanyola del Vallés, 2002.

Doris Moreno, "De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones", en Álvaro Castro Sánchez (coord.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2010, pp. 251-272.

Manuel Moreno Valero, "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. III, pp. 485-506.

Arturo Morgado García: "Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores", *Trocadero*, nº. 8-9, 1996-1997, pp. 119-148;

Arturo Morgado García, "Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII", *Cuadernos dieciochescos*, nº. 5, 2004, pp. 123-145.

Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France modernes (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)*, Flammarion, París, 1978.

Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Culture et sensibilités en France du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 1988.

Sara Nalle, *God in La Mancha: religious reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1992.

David Nash, "Analyzing the history of religious crime. Models of «passive» and «active» blasphemy since the medieval period", *Journal of Social History*, vol. XLI, nº. 1, 2007, pp. 5-29.

David Nash, *Blasphemy in Britain and America, 1800-1930*, Pickering y Chatto, Londres, 2010, 4 vols.

David Nash, *Blasphemy in the christian world. A History*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

David Nash, "Blasphemy in the Christian Idiom, 1500-2000", *The Historical Journal*, vol. 55, n.º. 3, 2012, pp. 883-897.

David Nash, "Blasphemy and Censorship. The Historical Importance of Passive and Active Models", *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. XI, n.º. 1, 2013.

Andreu Navarra Ordoño, *El anticlericalismo ¿una singularidad de la cultura española?*, Cátedra, Madrid, 2013.

Andreu Navarro Ordoño, "El programa ilustrado español como origen del anticlericalismo contemporáneo", en Markus Ebenhoch y Veronika Österbauer (eds.), *La religión, las letras y las Luces. El factor religioso en la Ilustración española e hispanoamericana*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2015, pp. 25-40

Fernando A. Novais (ed.), *História da vida privada no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, 4 vols.

Heiko A. Oberman, "Il lungo Quindicesimo secolo: un possibile profilo. Prolegomena a la nascita della tolleranza", en Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati y Luisa Simonutti (coords.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò. Tomo I, secolo XVI*, Olschki, Firenze, 2001, pp. 1-23.

Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Eva Österberg, *Mentalities and Other realities: essays in medieval and early modern Scandinavian history*, Lund University Press, Lund and Bromley, 1991.

Carlos María Ozcoidi, "La definición del concepto de honor. Su entidad como objeto de investigación histórica", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, t.8, 1995, pp. 191-209.

José Pedro Paiva y David Sampaio Barbosa, Dossier: "Clero, doutrinação e disciplinamiento", *Lusitania Sacra*, 2ª serie, n.º. 23, 2011.

Federico Palomo y David Sampaio Barbosa (eds.), Dossier: "Poder, sociedades e religiao na época moderna", *Lusitania Sacra*, 2ª serie, nº. 15, 2003.

Federico Palomo, "Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)", *Manuscripts*, nº. 25, 2007, pp. 239-265.

Federico Palomo, "Confesionalización", en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Servicio de Publicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 69-90.

José Miguel Palop Ramos, "La condena a presidio en Melilla: Aproximación a la criminalidad valenciana del setecientos". *Estudis. Revista de historia moderna*, nº. 15, 1989, pp. 271-289.

José Miguel Palop Ramos, "Delitos y penas en la España del siglo XVIII", *Estudis: Revista de historia moderna*, nº. 22, 1996, pp. 65-104.

Juan Ignacio Panizo Santos, "Aproximación a la documentación judicial inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional", *Cuadernos de Historia Moderna*, nº. 39, 2014, p. 255-275.

Stefania Pastore, "A propósito di Mateo 18,15. Correctio fraterna e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento", *Rivista storica italiana*, vol. CXIII, nº. 2, 2011, pp. 323-368.

Margarita Paz Torres, "De mujeres y bichas: la culebra lactante en algunas narraciones orales del sur de España", en Claudia Carranza Vera, Arturo Gutiérrez del Ángel y Héctor Medina Miranda (eds.), *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, Fundación Joaquín Díaz, Valladolid, 2017, pp. 152-172.

José Manuel Pedrosa, *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional: de la Edad Media al siglo XX*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1995.

José Manuel Pedrosa, *Tradición oral y escrituras poéticas en los Siglos de Oro*, Sendoa, Oyarzun, 1999.

José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Oyarzun, 2000.

José Manuel Pedrosa, *Los cuentos populares en los Siglos de Oro*, Laberinto, Madrid, 2004.

José Manuel Pedrosa, “El diablo en la literatura de los Siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 67-98.

José Manuel Pedrosa, “La maledicencia venenosa frente al sabio silencio: teorías y prácticas del bien y del mal hablar en los Siglos de Oro”, en José María Díez Borque (dir.), *Cultura oral, visual y escrita en la España de los Siglos de Oro*, Visor, Madrid, 2010, pp. 489-514.

Nieves Pena Sueiro, “Estado de la cuestión de las Relaciones de sucesos”, *Pliegos de bibliofilia*, n.º. 13, 2001, pp. 43-66.

Manuel Peña Díaz, “La vida cotidiana en la Edad Moderna: disciplinas y rechazos”, *Historia Social*, n.º. 66, 2010, pp. 41-56.

Manuel Peña, “Cultura escrita, escrúpulos y censuras cotidianas (siglos XVI-XVIII)”, *Estudis: Revista de historia moderna*, n.º. 37, 2011, pp. 73-90.

Manuel Peña Díaz, “Conceptos y relecturas de lo cotidiano en la época moderna”, en Manuel Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, 2012, pp. 5-20.

Manuel Peña Díaz, “Del confín de Europa al corazón del mundo (ss. XVI-XVIII)”, en Manuel Peña Díaz (coord.), *Breve historia de Andalucía*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2012, pp. 163-221.

Manuel Peña Díaz, *Historias cotidianas. Resistencias y tolerancias en Andalucía (siglos XVI-XVIII)*, Comares, Granada, 2019.

Joseph Pérez, *Breve historia de la Inquisición en España*, Crítica, Barcelona, 2002.

Llorenç Pérez, Lleonard Muntaner y Mateu Colom, *El Tribunal de la Inquisición en Mallorca: relación de causas de fe, 1578-1806*, Miquel Font, Palma de Mallorca, 1986, vol. I.

Javier Pérez Escohotado, *Sexo e Inquisición en España*, Temas de hoy, Barcelona, 1998.

Carlos Pérez Fernández-Turégano, “El delito de blasfemia en las comunicaciones entre el Tribunal de Corte de Madrid y el Consejo de la Inquisición”, *Documenta e Instrumenta*, nº. 15, 2017, pp. 121-143.

Rafael M. Pérez García, “Visita pastoral y contrarreforma en la archidiócesis de Sevilla, 1600-1650”, *Historia, Instituciones, Documentos*, nº. 27, 2000, pp. 205-232.

Isabel Pérez Muñoz, *Pecar, delinquir y castigar: el tribunal eclesiástico de Coria, en los siglos XVI y XVII*, Institución Cultural El Brocense-Diputación de Cáceres, Cáceres, 1992.

Carmela Pérez-Salazar Resano, Cristina Tabernero Sala y Jesús María Usunáriz (coords.), *Los poderes de la palabra. El impropio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*, Peter Lang, Nueva York, 2013.

Rocío Periañez Gómez, *La esclavitud en Extremadura*, tesis de doctorado, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2008.

Mary Elisabeth Perry, *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona, 1993.

Geraldo Pieroni (org.), *Boca maldita. Blasfêmias e sacrilegios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisiçao*, Paco editorial, Vianerelo-Jundiaí (Brasil), 2012.

Julián Pitt-Rivers, “Honor y categoría social”, en John G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968, pp. 21-75.

Julián Pitt-Rivers, “La enfermedad del honor”, en Marie Gautheron (ed.), *El honor. Imagen de sí o don de sí: un ideal equívoco*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 19-35.

Ronald Po-Chia Hsia, "Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII", *Manuscripts*, n.º. 25, 2007, pp. 29-43.

José Ramón Polo Sabau, "La controvertida prohibición de la blasfemia en la Constitución de la República de Irlanda", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n.º. 31, 2018, pp. 1-25.

Pedro Andrés Porras Arboledas, "La vida cotidiana en el Motril de la época moderna a través de los Autos de Buen Gobierno", *Cuadernos de Historia del Derecho*, n.º. 12, 2005, pp. 151-177.

Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Junta de castilla y León, Valladolid, 1996.

Juan José Prat Ferrer, *Historia del cuento tradicional*, Fundación Joaquín Díaz, Urueña, 2013.

Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell' anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, vol. XL, Mulino, Bolonia, 1994.

Adriano Prosperi, "«Otras indias»: propaganda religiosa e azione missionaria della compagnia di Gesù nella seconda metà del 500", en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Olschki, Florencia, 1982, pp. 205-234.

Adriano Prosperi, "El inquisidor como confesor", *Studia historica. Historia Moderna*, vol. XIII, 1995, pp. 61-85.

Adriano Prosperi, "Notas sobre Inquisición", *Manuscripts*, n.º. 17, 1999, pp. 31-37.

Francisco de Quevedo, *La vida del Buscón. Edición de Edmond Cros*, Random House Mondadori, Barcelona, 2002.

Georgina Indira Quiñones Flores, *La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglos XVI y XVII*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013.



Isabel Ramos Vázquez, “Galeras y casas de corrección de mujeres (ss. XVII-XIX)”, en Rosalía Rodríguez López y M<sup>a</sup> José Bravo Bosch (eds.), *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 495-514.

Augustin Redondo, “Las relaciones de sucesos en prosa (siglos XVI y XVII)”, *Anthropos: Boletín de información y documentación*, n.º. 166-167, 1995, pp. 51-59.

Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco: el Tribunal de Calahorra, 1513-1570*, Txertoa, San Sebastián, 1984.

Elias Reyero, *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*, Editorial Compostelana, Santiago, 1913.

Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, tesis de doctorado, Universidad de Alicante, Alicante, 2002.

Francisco L. Rico Callado, “La práctica de la confesión en la España Moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas”, *Studia historica. Historia Moderna*, n.º. 34, 2012, pp. 305-332.

Francisco L. Rico Callado, “El problema de la absolución en la España de los siglos XVII-XVIII. El caso de los jesuitas” en José Martínez Millán et al. (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, vol. II, pp. 1149-1171.

Francisco L. Rico Callado, “La polémica sobre el probabilismo y los desencuentros sobre su uso en la Compañía de Jesús a través del estudio de dos autores: Pedro de Calatayud (1689-1773) y Jerónimo Dutari (1671-1717)”, *Cuadernos dieciochistas*, n.º. 17, 2016, pp. 297-328.

Beltrán Roca Martínez, "Pensar con James Scott: Dominación, conocimiento, resistencia", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º. 37, 2017, pp. 91-113.

Óscar Rodríguez Barreira, “Lazarillos del caudillo. El hurto como arma de los débiles frente a la autarquía franquista”, *Historia Social*, n.º. 72, 2012, pp. 65-87.

José Rodríguez Molina, "La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico", *Gazeta de Antropología*, nº. 24, 2008, pp. 1-6.

Luis E. Rodríguez-San Pedro y José Luis Sánchez Lora, *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000.

Gloria Román Ruiz, *La vida cotidiana en el mundo rural de Andalucía oriental: resistencias cotidianas, políticas del "consenso", control socio-moral y aprendizaje democrático (1939-1979)*, tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 2018.

Juan Ramón Romero Fernández-Pacheco y Cristina Segura Graiño, "El «Diccionario geográfico» de Tomás López: una fuente para el estudio de la espiritualidad popular. Santuarios y ermitas de la provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva en el siglo XVIII", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Santiago Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, vol. I, pp. 324-347.

Ruth Magali Rosas Navarro, "El Tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América", *Hispania Sacra*, vol. LV, 2003, pp. 535-567.

Bárbara H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, vol. CVII, nº. 3, pp. 821-845.

José María Rubio Ferreres, "¿«Resurgimiento religioso» versus secularización?", *Gazeta de Antropología*, nº. 14, 1998, pp. 1-25.

Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y César Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos: el cielo, la tierra, el fuego, el agua, los animales*, Rubio Marcos, Burgos, 2007.

Rafael Ruiz Andrés, "El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria", *Revista de Historia Contemporánea*, nº. 16, 2017, pp. 207-232.

María Ruiz Ortiz, *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*, Ediciones Rubeo, Jaén, 2013.

José Ignacio Ruiz Rodríguez e Igor Sosa Mayor, "El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía germana", *Studia historica. Historia moderna*, n.º. 29, 2007, pp. 279-305.

Francisco Salinas Quijada, "Consideración penal de la blasfemia a través de la legislación aplicable en Navarra", *Príncipe de Navarra*, año n.º. 19, n.º. 70-71, 1958, pp. 123-134.

Daniel Sánchez Aguirreola y Félix Segura Urra, "Honor y marginalidad: las razones de la violencia interpersonal en la Europa de los siglos XIV-XVII", *Memoria y civilización*, n.º. 2, 1999, pp. 349-361.

Daniel Sánchez Aguirreola, "El lenguaje de germanía a través de los procesos judiciales", en Rocío García Bourrellier y Jesús María Usunáriz Garayoa (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt am Main, 2005, pp. 223-234.

María Sánchez Pérez, "La escalada del crimen en la mentalidad del siglo XVI en una relación de sucesos de 1588", *Nueva revista de filología hispánica*, 2011, t. 59, n.º. 1, pp. 173-195.

María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*, Akal, Madrid, 1982.

María Helena Sánchez Ortega, *Pecadoras en verano, arrepentidas en invierno*, Alianza, Madrid, 1995.

Manuel Santana Molina, *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2004.

Phillipe Salvadori, "Norbert Elias", en Verónica Sales (ed.), *Los historiadores*, Universidad de Granada y Universidad de Valencia, Granada y Valencia, 2003, pp. 119-136.

Ángel San Vicente, *Colección de fuentes de derecho municipal aragonés del bajo Renacimiento*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1970.

Felix Santolaria Sierra, "Los colegios de doctrinos o de niños de la doctrina cristiana. Nuevos datos y fuentes documentales para su estudio", *Hispania*, vol. LVI, n.º. 192, 1996, pp. 267-290.

Josep-Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina, vol. II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2005.

Adelina Sarrión Mora, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2006.

Adelina Sarrión, *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2016.

Stuart B. Schwartz. *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Akal, Madrid, 2010.

Gerd Schwerhoff, "Horror Crime or Bad Habit? Blasphemy in Premodern Europe, 1200-1650", *Journal of Religious History*, vol. XXXII, n.º. 4, 2008, pp. 398-408.

Gerd Schwerhoff, "Spaces, places and the historians: a comment from a german perspective", *History and Theory*, n.º. 52, 2013, pp. 420-432.

Joan W. Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Mary Nash y James Amelang (eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 23-58.

James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003.

Bob Scribner, "Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down", *Social History*, vol. III, n.º. 3, 1978, pp. 303-329.

John Searle, *Actos del habla: ensayo filosófico del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.

Justo Serna, "¿Olvidar a Foucault?: «Surveiller et punir» y la historiografía, veinte años después", *Historia contemporánea*, n.º. 15, 1997, pp. 29-46.

Justo Serna y Analet Pons, *Cómo se escribe la microhistoria*, Cátedra, Madrid, 2000.

Justo Serna y Anacleto Pons, "Nota sobre la microhistoria. ¿No habrá llegado el momento de parar?", *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº. 3, 2004, pp. 5-25.

Justo Serna y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2013.

Yolanda Serrano Seoane, "El sistema penal del Tribunal Eclesiástico de la Diócesis de Barcelona en la Baja Edad Media. Primera Parte. Estudio", *Clío y crimen*, nº. 3, 2006, pp. 334-429.

Alexandra Sheppard, *Meanings of manhood in early modern England*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Julio Sierra, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610): manuscrito de Halle*, Trotta, Madrid, 2005.

María Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación católicas*, Editorial Síntesis, Madrid, 2016.

John Sommerville, "Religious faith, doubt and atheism", *Past and Present*, nº. 128, 1990, pp. 152-155.

Pieter Spierenburg, "Masculinity, violence and honor: an introduction", en Pieter Spierenburg (ed.), *Men and Violence, Gender, Honor and Rituals in Modern Europe and America*, The Ohio State University Press, Columbus, 1998, pp. 1-29.

Cristina Taberero Sala, "Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII", *Revista de Lexicografía*, nº. 16, 2010, pp. 101-122.

Cristina Taberero Sala, "«Veceras del mal decir» e «infamadas»: el insulto femenino en la interacción comunicativa del Siglo de Oro", *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. VI, nº. 2, 2018, pp. 729-756.

Alain Tallon, "Iglesia galicana, monarquía francesa y confesionalización: un balance historiográfico", *Manuscripts*, nº. 25, 2007, pp. 59-74.

Serafin de Tapia, “Arrieros, mercaderes, mesoneros... La movilidad de los moriscos de Castilla La Vieja”, en Alice Kadri, Yolanda Moreno y Ana Echevarría (eds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, CSIC, Madrid, 2018, pp. 129-166.

Anastasia Téllez Infantes y Ana Dolores Verdú Delgado, “El significado de la masculinidad para el análisis social”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, nº. 2, 2011, pp. 80-103.

Isabel Testón Núñez, “Conducta religiosa e irreligiosidad: el caso extremeño durante el siglo XVI”, en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, vol. IV, pp. 581-596.

Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta (ss. XVI, XVII y XVIII)*, Tecnos, Madrid, 1969.

Francisco Tomás y Valiente, “El proceso penal”, *Historia 16*, nº. extra 1, 1986, pp. 15-28.

Francisco Tomás y Valiente, “El derecho penal como instrumento de gobierno”, *Estudis: Revista de historia moderna*, nº. 22, 1996, pp. 249-262.

Marina Torres Arce, *Un tribunal de fe en el reinado de Felipe V. Reos, delitos y procesos del Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2002.

Marina Torres Arce, “El control inquisitorial de la palabra y la superstición a fines del Antiguo Régimen”, en Tomás A. Mantecón Movellán (ed.), *Batjín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008, pp. 241-255.

Raquel Torres Jiménez, “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, nº. 10, 2016-2017, pp. 23-59.

Jesús María Usunáriz, “«Verbum maledictionis». La blasfemia y el blasfemo de los siglos XVI y XVII”, en Rocío García Bourrellier y Jesús María Usunáriz Garayoa (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII, Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt am Main*, 2005, pp. 197-222.

Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengígar, *Poder y prostitución en Sevilla (siglos XIV al XX). Tomo I. La Edad Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

Francisco Vázquez García, "Foucault y la historia social", *Historia social*, n.º. 29, 1997, pp. 145-159.

Venice Commission, "Blasphemy, insult and hatred: finding answers in a democratic society", *Council of Europe Publishing, Science and technique of democracy*, n.º. 47.

Dacio Victoriano Darías y Padrón, *Noticias generales históricas sobre la isla del Hierro*, Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1980 (1º ed. 1929).

Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, 2006.

Bernard Vincent, "Los moriscos y la Inquisición (1563-1571)", *Chronica Nova*, n.º. 13, 1982, pp. 197-205.

Bernard Vincent, "Ciudades y marginalidad", en José Ignacio Fortea Pérez (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (ss. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, Santander, 1997, pp. 346-362.

Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1982.

Alexandra Walsham, "Reformed folklore? Cautionary tales and oral tradition in early modern England", en Adam Fox y Daniel Wolf (eds.), *The spoken Word. Oral culture in Britain, 1500-1850*, Manchester University Press, Manchester, 2002, pp. 173-195.

Win Weymans, "Michel de Certeau y los límites de la representación histórica", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n.º. 38, pp. 35-52.

David Wooton, "Unbelief in Early Modern Europe", *History Workshop Journal*, n.º. 20, 1985, pp. 82-100.

## **ANEXO I. TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS (ss. XVI-XVII)**

### **1.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS RELACIONES DE CAUSAS DE CÓRDOBA (1558-1642)**

#### *Blasfemias que nombran a Dios*

##### **Reniegos**

Reniego de Dios 1563 (x2), 1565 (x3), 1566, 1570, 1571 (x2), 1583, 1584 (x2), 1585 (x2), 1586 (x2), 1587 (x2), 1590 (x3), 1593, 1599 (x2)

Reniego y descreo de Dios, 1564, 1570

Reniego y descreo y no creo en Dios y pese a Dios, 1565

Reniego de Dios y no creo en Dios y pese a Dios, 1564

Reniego de Dios y pese a Dios, 1565

Reniego de Dios como puto, 1575

Reniego de Dios y no creo en Dios, 1584

Reniego de Dios, descreo de Dios, no creo en Dios, 1584

Reniego de Dios sino me lo habéis de pagar, 1587

Reniego de Dios y que se había de sentar en la silla de Dios, 1599

##### **No creo**

No creo en Dios, 1564, 1565 (x2), 1586, 1599

No creo en Dios y descreo de Dios, 1563, 1585



No creo y descreo, pésete a Dios, 1564

No creo en Dios y reniego de Dios, 1564

No creo en Dios y pese a Dios, 1565

No creo, descreo y reniego de Dios y por vida de Dios y pese a Dios, 1569

No creo en Dios, ni lo quiero creer, si Dios no está delante, 1586

No creo en Dios, sino es a temporadas, 1593

### **Por vida**

Por vida y pese a Dios, 1563, 1585

Por vida de Dios sino te mato, reniego de Dios y no creo en Dios sino te mato, 1571

Por vida de Dios, que no hay Dios si no lo veo, 1586

Por vida de Dios, 1586, 1599

Por vida de Dios, que no respeto a mi capitán, ni al Rey, ni a Dios, porque soy mejor que Dios, voto a Dios, 1598

### **Pese o Pésete**

Pese, reniego y descreo de Dios, 1563

Pese a Dios, 1585

Pésete a Dios, tantas veces como días hay de aquí al de la Resurrección, 1586

### **Voto**

Voto a Dios, 1564, 1565, 1571, 1575, 1585, 1593 (x2)

Voto a Dios que si cogiera aquí a Dios le debía de dar de puñaladas, 1586

Soy mejor que Dios, voto a Dios, 1598

## **Descreo**

Descreo de Dios, 1565

## **Antropomórficas**

Coño de Dios (italiano, 1570)

## **Aunque**

Aunque Dios viniese con su cruz a cuestras, 1565

Aunque fuese Dios le tiraría con una ballesta, 1565

No bastaba Dios aunque bajase del cielo, 1565

Aunque Dios no quiera, me he llevar a su gloria mediante su pasión, 1570

## **Comparaciones**

Tanta verdad decía ella como Dios, 1565

No era maravilla que pecásemos nosotros, que también había pecado Dios, 1585

## **Juro a Dios**

Juro a Dios, 1565

## **Violencia a Dios**

Yo quemaré a Dios, 1583

## **No tiene poder**

Dios no tenía poder, 1558 (x3)

## **Otras**

Muchas hemos tenido gracias al miembro de Dios, 1569

Jodo a Dios, 1571

Por Dios que me parece que en esto del juego no es pecado perjurar, 1586

No nos castigue Dios con hambre, sino destrúyanos y tómesese su mundo, pues no nos envía temporales, 1586

No es posible que Dios ha muerto por mí, pues que pierdo todas las veces que juego, 1586

Yo creo que no hay Dios en el cielo pues no salgo de esta cárcel, 1590

Puto es Dios y yo lo sé, 1639

### ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes o símbolos sagrados***

#### **Dios y la Virgen**

Reniego de Dios y de la leche de Nuestra Señora, 1570

¿Cómo lo sabéis vos?, que Dios no supo si Santa María lo pasado ni por venir, ¿cómo lo sabéis vos?, 1584

Reniego de Dios y de Santa María, 1590

Reniego de Dios y de Nuestra Señora, 1590

#### **Dios y los santos**

Así viva Dios, que no tiene Dios, ni sus santos poder, 1570

Voto a Dios que es bueno el mundo, que si San Pedro y San Pablo y San Francisco anduvieran en el mundo como nosotros andamos ahora, habrían de ser peores que nosotros, 1571

No creo en Dios ni en sus Santos, 1583

Reniego de Dios y de sus santos, 1587, 1590, 1593, 1598

Reniego de Dios y de sus santos y de quien me crio y engendró, 1595

### **Dios, la Virgen y los Santos**

No creo en Dios, ni en Santa María, ni en sus Santos, ni quiero creer en ellos, 1583

Reniego de Dios y de su Santa Madre y de sus santos, 1590

Reniego de Dios y de Santa María y de todos sus santos, 1598

Reniego de Dios y de su Bendita Madre y los Santos, 1642

### **Dios y la cruz**

Descreo de Dios y reniego de la cruz en que Dios murió, 1599

### **Dios y el diablo**

Más vale el diablo que Dios, 1564

Ayudaos a vos el diablo y a mí no me puede ayudar Dios, 1569

Pésete Dios que me han de llevar los diablos esta noche y por vida de Dios que estoy por hacer un desatino en vosotros, 1570

Ya he dicho a Dios, más de doscientas veces que me ayude y no quiere, ayúdeme el diablo, 1575

Reniego de Dios, me ofrezco al diablo y a las almas de su padre y su madre, 1590

Reniego de Dios y me encomiendo al diablo, 1639

### **Dios, Virgen María y el diablo**

Reniego de la Virgen María, no creo en Dios, sino en el diablo, 1599

### **Dios, santos y el diablo**

Reniego de Dios y de sus santos y me doy a los diablos, 1595

## **Dios y los sacramentos**

Reniego de Dios y de los sacramentos, 1585

## **Dios y la Magdalena**

Váleme Dios y quien estuviera esta noche cabe la Magdalena y le diera un golpe, 1570

## ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Soy mejor y valgo más que Cristo, 1563

Si estuviera aquí Cristo, si de las barbas le cogiera, si con un garrote a palos le había de hacer que parecerán las yeguas, 1571

Que aunque bajase Jesucristo con la Cruz a cuestras, 1583

Reniego de Cristo, 1585, 1590

No creo en el Cristo que arrastran, 1599

## ***Blasfemias marianas***

Blasfemias contra la Virgen María (indeterminadas), 1558, 1627 (x2)

Si ellas están tan salvas de ser putas como yo de alcahueta, tan limpias están ellas y yo como la madre de Dios, 1569

Si tan limpia fuese Nuestra Señora como yo digo verdad, 1569

No quiero, porque, ¿Por qué es mala mi hermana de su cuerpo? No es maravilla que también erró Nuestra Señora, 1584

Es posible que Nuestra Señora parió y es virgen, más es posible que a Nuestro Señor no le dio gana de hacer tal cosa, 1585

### ***Blasfemias que nombran a santos o santas***

Blasfemias contra los santos (indeterminadas), 1558

Reniego de San Pedro, 1565

Pésete a tal con San Francisco, quemado se vea San Francisco y su cordón, 1570

El diablo haya parte en San Juan y en quien lo hizo y lo formó, 1570

No había santo en el cielo que hubiese tenido acceso con mujer o tenido deseo de ello en el acto de la carne, 1585

Pese a Santa Bárbara la bujarrona, 1585

Reniego de San Juan y de San Pedro y de todos cuantos santos tiene el cielo, 1598

### ***Blasfemias que nombran a las imágenes***

Blasfemias contra las imágenes (indeterminadas), 1558 (x2)

### ***Blasfemias que nombran a la cruz***

Reniego de esta cruz, 1564

### ***Blasfemias que nombran la crisma***

Reniego de la crisma, 1558 (x3), 1563

Reniego de la crisma que recibí, 1563 (x4), 1564, 1565

Reniego de la crisma que tengo en la cara, 1566

Reniego de la crisma que tengo, 1569

Reniego de la crisma que tengo y de la fe de cristiana y de la leche que mamé, 1570

### **Crisma y otros personajes sagrados**

Reniego de Dios y no creo en Dios y pese a Dios porque nació de la Virgen María y reniego de la crisma, 1565

Reniego de la crisma y de San Pedro, 1565

Reniego de la fe que tengo, reniego de la crisma que tengo, reniego de San Pedro Abad, pésete la puta de Santa Catalina, pese al puto de Dios y ofrézcome al diablo, a mí y a mi madre y a quien me habéis de juzgar y reniego de la crisma que tengo sino lo hace Nuestro Señor por hacerme hereje, 1570

Reniego de cuantos santos hay en el cielo y de la crisma que recibí, 1587

Reniego de la crisma que tengo y de Dios y de sus santos, si me quitáis mi hija, sino tengo que hacer peor que el de Villacarrillo, 1590

### ***Blasfemias contra la doctrina***

Yo os diré dos epistoletas que os aprovechen más que el Evangelio, 1565

Yo soy más claro que el Evangelio, 1565

### ***Blasfemias contra la fe/religión***

Reniego de la fe en que vivo, 1563

Reniego de la fe de Dios, 1563

Reniego de la fe que tengo de cristiana y del agua de bautismo y por vida de Dios, 1569

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Dijo daba el diezmo al diablo, 1564

Doy al diablo al Espíritu Santo, 1565

Reniego del diablo, 1590

Vengan los diablos y llévenme y sáquenme de esta cárcel, aunque me lleve sartenilla,  
1639

### ***Eufemismos***

Reniego de diez (1563)

### ***Otras***

No me hagan que reniegue de San Pedro y San Pablo y de la Virgen María y de su hijo,  
1598



## **2.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS RELACIONES DE CAUSAS DE ZARAGOZA (1559-1644)**

### ***Blasfemias que nombran a Dios***

#### **Reniegos**

Reniego de Dios, 1572, 1589 (x2), 1591 (x2), 1603, 1611, 1618, 1619, 1620 (x3), 1630 (x2), 1632, 1634, 1637, 1638

Reniego de Dios y descreo de Dios, 1567

Reniego de Dios, no creo en Dios, pese a Dios, 1567

Reniego y no creo en Dios, 1584

Reniego de Dios, no creo en Dios y renegaré muchas veces sino me dan de comer, 1593

Reniego de Dios sino me lo pagan, 1611

Yo reniego de Dios, 1619

Reniego de Dios y pese a Dios, 1619

Reniego de Dios sino le mato, 1620

Reniego de Dios si esto no es verdad, 1631

#### **Votos**

Voto a Dios, 1584, 1617, 1620, 1631, 1632

Voto a Dios, cabeza de Dios y reniego de Dios que me lo habéis de pagar, 1591

Voto a Dios que no le debo cosa que jamás hizo nada por mí, 1618

Voto a Dios que si tuviera un tizón de lumbre lo quemaría, y que si Dios bajará del cielo y lo pudiera haber lo quemará también, 1620

### **Por vida de Dios**

Por vida de Dios, 1620, 1634, 1635, 1637, 1640

Por vida de Dios, y de treinta cristianos, y que Dios no le había hecho bien, ni podía, ni quería que se le hiciese, y votaba pese a Dios, 1629

### **Juro a Dios**

Juro a Dios, voto a Dios, cabeza de Dios, pese a Dios, reniego y descreo de Dios, 1591

Juro a Dios que os molere los huesos, a coces y puños, 1598

Juro a Dios que no puedo sino jurar a Dios y renegar de Dios, 1612

Juro a Dios, cabeza de Dios, 1616, 1618

### **Antropomórficas**

Cabeza de Dios, pese a Dios, 1568

Jurar por la cabeza de Dios, 1576

Cabeza de Dios, plagas de Dios, 1613

Por la cabeza, por el cuerpo, por las plagas de Dios, 1612

Por la cabeza de Dios, 1634

Por la cabeza de Dios y por el cuerpo de Dios, 1637, 1642

### **Pese a Dios**

Pese a Dios, 1589, 1610, 1632

Pese a Dios, voto a Dios y cabeza de Dios, 1575

## **No creo**

No creo en Dios, descreo y reniego de Dios, 1568

Ni creo en Dios ni soy cristiano ni me he confesado ni me quiero confesar sino que soy moro y quiero vivir como tal, 1572

No creo en Dios ni es mi honra creer en él, 1589

Yo no debo de creer en Dios pues nunca ganó cuando juego, 1631

## **Comparaciones**

Quería más tratar con un desuella caras que con Dios, 1598

Soy tan buena como Dios, 1632

Juraba a Dios que a él se le había de dar tanto crédito como a Dios, 1618

## **Descreo**

Descreo de Dios que me deja tanto vivir, 1576

## **Violencia**

Que Nuestro Señor es un bujarrón y un puto cornudo que si lo tuviera allí lo cabalgara por el culo, que no creía en el más que en un perro, que si se topase con él lo vendería para jugar, 1582

## **Maldición**

Que fuese maldito el pan y el bellaco de Dios, 1582

Maldito sea Dios, 1632

## ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes o símbolos sagrados***

### **Dios y la Virgen**

Pese a Dios, descreo de Dios, reniego de Dios y cuando Dios cree y de su madre bujarrona, 1570

Reniego de Dios y de la Virgen María, 1593, 1596, 1611, 1620 (x3)

Descreo de Dios, pese a Dios y pese a Santa María, 1591

Su mujer era más honrada que Dios y la Virgen, 1638

Juro a Dios que mienten todos cuantos lo dicen y que si Dios lo dice, Dios miente o si Dios lo dijera, Dios mintiera por vida de Dios y de la Virgen, 1640

### **Dios y Cristo**

Cuerpo, cabeza y plagas de Dios y de Cristo, 1589

Vive Dios, vive Cristo, cuerpo de Dios, 1619

Cuerpo de Cristo con los bellacos que me harán renegar de Dios y hacer cosas que me lleven al Santo Oficio, 1620

Juro a Cristo que la he querido más que a Dios, 1631

Por la vida de 30 Cristos, por la porra y pija de Dios, por el carajo de Dios, por la porra, pija y carajo de Cristo y de otros santos, 1637

Voto a la nalga de Dios, a la porra y carajo de Cristo, por vida de treinta Cristos, voto a Cristo, vivo y muerto tal cual está por acá y por allá en el huerto y fuera del huerto, 1637

Juro a Dios que más quiero un dinero que a Cristo, 1640

### **Dios y los santos**

Reniego de Dios y de sus santos, 1570, 1589, 1593, 1596, 1598

Reniego de Dios y de sus santos, 1612, 1616, 1622, 1632, 1634, 1635, 1642

Pese a Dios, a San Juan y a otros santos, cabeza de Dios, por vida de Dios, 1618

Reniego de Dios y de sus santos y de las fiestas y de quien las envía, 1618

Voto a Dios que aunque lo mande Dios y todos sus santos no ganaré, 1620

Por vida de Dios que si saliese a acuchillarme San Juan Bautista le acuchillaría, 1620

Reniego de Dios y de sus santos y de esta ciudad de Zaragoza, 1642

Reniego de Dios y de la ciudad y de todos los santos que hay en ella, 1642

### **Dios, la Virgen y los santos**

Reniego de Dios, de la Virgen María y de sus santos, 1596

Reniego de Dios y de la puta de su madre y de todos los santos, 1610

Voto a Dios que no hay que fiar en Dios ni en Santa María ni en sus santos, ni en la misa y no me tengo de confesar hasta que haya salido de esta ejecución, 1620

Por la cabeza de Dios y de la Virgen, por el Santísimo Sacramento y por la madre de Dios del Pilar, por los santos cuantos hay en el cielo y en la tierra, 1644

### **Dios y la religión**

Por vida de Dios, cabeza de Dios y que decía tanta verdad como los Evangelios y que Dios a los buenos no mentía y que a los malos los mentía, 1589

Reniego de Dios y de la fe en tierra de moros, 1589

Reniego de Dios y renegaré mil veces que no soy cristiano, llévame a la Inquisición preso, 1593

### **Dios y el diablo**

Más valía el diablo que Dios, 1572

Si yo tuviese a Dios aquí lo patearía con los pies y pese a Dios como a puto bujarrón que es y que si el diablo me diese su reinado yo destruiría la mitad de España, 1576

Fingiendo que hablaba con Dios decía, quien te tuviese aquí bellaco, más quiero al diablo que a ti, 1582

Juro a Dios que a ratos más vale el diablo que Dios, 1610

Pese a Dios y diablos llevadme el alma y el cuerpo, 1610

Tanto favor tenía en el diablo como en Dios, 1610

Madre de Dios, madre de una bestia y que a él no le había engendrado Dios sino algún diablo, 1613

Maldito sea Dios, maldito sea el diablo, 1613

Diablos llevadme, no es posible que tiene Dios diablos en el mundo ni lo creo pues no vienen y me llevan, 1618

Voto a Dios que cuando no se me llevan los diablos que no los debe de haber en el infierno ni en la tierra, 1618

Voto a Dios que hay diablos perezosos, pues no vienen por mí, 1618

Renegaría de Dios y daría su alma al diablo, 1619

Voto a Dios que lo que dijo con todas las veras del mundo, que lo que ofrezco a Dios no me sale bien y lo que ofrezco al diablo me sale bien, 1635

No se le daba más de ser de Dios que el del diablo, 1637

Reniego de Dios, diablos venid por mi alma que yo os la mando, 1640

Voto a Dios, que si Dios no le quería, que el diablo le rogaba y que con misa y media tenía el arto para condenarse o salvarse, 1644

### **Dios, la Virgen y el diablo**

Pese a Dios, juro a Santa María que el diablo trae estos nublados, 1591

### **Dios, los santos y el diablo**

Que no debo nada a Dios ni a los Santos que si no lo quería convertir Dios que lo convirtiese el diablo, 1570

No creo en Dios, ni en Santa María, ni en San Juan, ni en San Pablo, ni en San Martín, sino en los diablos del infierno y que no se había de confesar sino con los diablos del infierno, 1610

### **Dios y la cruz**

Reniego de la cruz, reniego de Dios y de todo su poder, 1589

Juré a Dios y a esta cruz que no tengo de hacer oración a Dios en toda mi vida sino al diablo, 1613

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

He ido a ver al cabrón crucificado y he perdido, 1598

Reniego de Cristo, 1615, 1620

Voto a Cristo que si supiese quien me ha hurtado la mula aunque fuese el mismo Cristo le daría de puñaladas, 1630

Voto a Cristo que no tengo de oír misa primero que gané, 1631

Por vida de Cristo, 1637

Por el cuerpo y cabeza de Cristo, 1637

Si estuviera allí Cristo le daría de puñaladas, 1637

Aunque fuera Jesucristo le diera con un cuerno, 1638

Aunque Cristo bajase del cielo a la tierra, no lo haría, 1640

Por las tripas del niño Jesús, 1642

### **Jesucristo y otros**

Reniego de Dios y de Jesucristo y de sus santos, 1618

Votaba a Cristo que más quería el culo de su amigo que a cuantos santos hay en el cielo y en la tierra, 1622

Voto a Cristo por el Santísimo misterio, 1631

No reverenciaba otra cruz que en la que Cristo murió y que se cagaba en todas las demás y que no estimaba en nada la cruz de la Inquisición, 1635

### ***Blasfemias marianas***

Blasfemia contra la Virgen María (indeterminada), 1575

Válame la madre de Dios del burdel, 1598

Nuestra Señora decía que era una puta que si la tuviese la cabalgaría y pariría cristos y que no creía más en ella que en lo que se le caía del rabo, 1582

La fotuta ville (en relación a la Virgen María), 1584

No conocía a Nuestra Señora del Rosario y que renegaba de ella, 1616

Estaba la dicha mujer tan virgen como la madre de Dios, 1631

Aunque fuera casado con la Virgen fuera cornudo, 1638

Era tan bueno como la Virgen y que la Virgen era judía, 1642

### ***Blasfemias que nombran a santos y santas***

Reniego de cuantos santos hay en el cielo, 1598

Por vida de San Pedro, 1637

Decía más verdad que San Pablo, 1638



Reniego de San Pablo, 1638

Por el miembro de San Pedro y del Papa que era santo y bendito, 1640

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Bercebú, Satanás, diablos venid y llevadme el alma del cuerpo, 1609

Diablos llevadme, que hacéis porque no me lleváis, 1616

Si el diablo me ha de llevar tarde que me lleve temprano, 1630

Darí el alma al diablo por tener dos horas de libertad para vengarse, 1640

Lleve el diablo la lumbré, 1642

### ***Blasfemias que nombran los Sacramentos***

Reniego del Santísimo Sacramento, 1620

### ***Blasfemias contra la religión***

La ley de los moros era mejor que la ley de Cristo porque les daba muchos bienes y la de Cristo era muy buena, 1642

### **3.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS RELACIONES DE CAUSAS DE GRANADA (1560-1595)**

#### ***Blasfemias que nombran a Dios***

##### **Reniegos**

Reniego de Dios, 1575, 1583 (x2), 1585, 1586 (x2)

Reniego de Dios que me lo habéis de pagar, 1579, 1582

Reniego de Dios pues no me queréis dejar, 1586

Reniego de Dios sino te mato, 1595

##### **Votos**

Voto a Dios, 1579 (x2)

Voto a Dios que no creo en Dios, 1593

Voto a Dios en no creer en Dios por seis años e si aquí estuviera Dios hecho hombre le había de dar de puñaladas, 1590

##### **Antropomórficas**

Cap de Deo y bente de Deo y sangre de Deo y sihe de Deo, 1581 (francés)

Juro por la cabeza de Dios, 1588 (gitano de Barcelona)

##### **Pese a Dios**

Pese a Dios, 1578

##### **Descreo de Dios**

Descreo de Dios, reniego de Dios, 1583

## **Comparación**

Quería una albahaca tanto como a Dios, 1569

## **Violencia a Dios**

Que había de dar una bofetada a su madre y aún a Dios si se pusiera delante, 1560

## **Maldición**

Que me ha de castigar Dios, mal haya Dios, 1581

## **Otras**

Válame Dios, 1578

Dios te joda, 1587

Si Dios no nace otra vez y muere y vuelve a resucitar no creeré eso que decís, 1590

Es Dios un puto porque no me aparta de esta mujer, 1595 (italiano)

## ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes o símbolos sagrados***

### **Dios y la Virgen María**

Reniego de Dios y de su Madre, 1577

Reniego de Dios y de Santa María, su madre, 1581

Hagamos cuenta con Dios y con Santa María que ya me parece que Dios no me podrá hacer merced en vuestra compañía, 1587

Reniego de Dios y de Santa María, 1589

Juro a Dios y a Santa María, 1589

Reniego de Dios e de Nuestra Señora, 1590

### **Dios y los santos**

Reniego de Dios y de sus santos y de quien me bautizó, 1582

Reniego de Dios y de sus santos, 1583

Reniego de Dios y de cuantos santos hay en el cielo, 1583

Voto a Dios que no tengo a los santos de Dios en lo que traigo debajo de los pies, 1584

Reniego de quien me parió y de quien me hizo y de Dios y de sus santos, 1588

Reniego de Dios y de sus Santos, 1593, 1595, 1595

### **Dios, la Virgen y los santos**

Reniego de Dios y de su madre y de todos los santos y de todo aquello que puedo renegar, 1575

Reniego de Dios y de Santa María y de todos sus santos, 1576

### **Dios y el diablo**

Por vida de Dios y de su padre y de su madre y de su hijo y de todos como son que el diablo me ha de llevar el ánima y del diablo es porque yo no soy cristiano sino moro y la fe tengo perdida que arder aquí que arder allí todo es arder, 1581

Mira Dios no me quiere a mí ni yo a él, si Dios no me quiere el diablo me ruega, 1586

### **Dios, Virgen y el diablo**

No creo en Dios ni en Santa María y soy relapso y doy al diablo mi ánima y me afirmo en ello, 1579

### **Dios, Santos y el diablo**

Llevase el diablo su ánima y a Dios y a sus santos, 1588

### **Diablo y santos**

Válgame el diablo y pese a los santos, 1579

Encomiendo al diablo mi ánima y cuanto santos hay en el cielo, 1581

Lleve el diablo el ánima y cuerpo del apóstol Santiago, 1587

Doy al diablo a San Juan, 1590

### **Dios y la iglesia**

Reniego de Dios y de la santa madre iglesia, 1587

### ***Blasfemias contra Cristo***

Quemado sea Cristo, 1576

Plegue al bautismo de Jesucristo, descreo de la leche que mamé, 1579

Reniego de Cristo, 1584

Por vida del hijo de Dios, 1586

No creo en el hijo de María, 1587

Renegaba de Cristo que era su padre y su señor, 1587

Si la Santísima Trinidad no viene otra vez y se hace hombre y lo crucifican no creería lo que decían, 1590

Voto al hijo de Dios, 1595

Juro al hijo del hijo de Dios que lo que yo digo es verdad, 1595

### ***Blasfemias marianas***

Blasfemias contra la virginidad de María (indeterminadas), 1560

Potana cornuta de nostradonna y odio fotuto, 1569 (italiano)

No es imagen de Nuestra Señora sino albarda, 1578

Pésete por la vida de la Virgen María, 1579

Mal fuego quemé a ella y a vosotros, 1579

Pese a la puta que a Dios parió, 1586

Reniego de la madre que a Dios parió, 1586

Reniego de Nuestra Dona, 1586

### ***Blasfemias contra los santos***

Azotad aquel santo y tendrán leche, 1578

Andad que los santos fueron tan pecadores como yo y más, 1581

### ***Blasfemias contra los sacramentos***

Injurias al Santo Sacramento (indeterminadas), 1560 (x2)

Cagajones para el bautismo, 1578

### ***Blasfemias contra la cruz***

Injurias a la cruz (indeterminada), 1567 (x2)

### ***Blasfemias contra la religión***

Injuria a la ley de los cristianos, 1560 (x2)

### ***Blasfemias contra Mahoma***

Válgale el diablo a Mahoma, 1577

Encomiendo el diablo a Mahoma, 1577

### ***Blasfemias que nombran a los diablos***

Los diablos se lleven a ti y a esa, 1577

No me llevarían el diablo mi ánima y no los dineros, treinta mil diablos me lleven el ánima y quien la firmó y la crio, 1579

El diablo ya me había de haber llevado a mí y a vos, 1586

El diablo lleve a quien le tiene acá en el mundo, 1589

Valga el diablo a la Inquisición e los inquisidores, 1590

Doy al diablo las setas y el puto que las cría, 1590

Los diablos me lleven que tengo este cuerpo lleno de diablos, 1595

## **4.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS RELACIONES DE CAUSAS DE BARCELONA (1561-1594)**

### ***Blasfemias que nombran a Dios***

#### **Reniegos**

Reniego de Dios, 1575, 1581 (x4), 1582, 1591, 1594

Reniego de Dios que me ha criado y malgase hay Dios con toda su potencia, 1571

Reniego de Dios y descreo de Dios, 1572, 1575, 1575 (x4), 1581 (x2), 1582

Reniego de Dios sino me los ha de pagar aunque vaya a perder cuanto tengo, 1581

Reniego de Dios sino me lo hacen, 1583

Reniego de Dios y de la pelota, 1585

#### **Pese**

Pese a Dios, 1583

Pese a Dios, no creo en Dios, 1561

#### **A despecho y a pesar**

A despecho de Dios, 1572, 1575

A despecho y a pesar de Dios, ganaría un juego, 1575

A pesar de Dios y despecho suyo ganaría un juego, 1581

#### **Descreo**

Descreo y reniego de Dios, 1575 (x2)

Descreo de Dios y reniego de Dios que me lo habéis de pagar, 1586



### **Antropomórficas**

Jurar por la cabeza de Dios, 1582, 1583

Jurar por la cabeza y culo de Dios, 1575 (x2)

### **Comparaciones**

Dios era tan pecador y más que nosotros, 1575

Digo tanta o más verdad que Dios está en el cielo, 1594

### **Por vida de Dios**

Por vida de Dios, 1583

### **Otras**

Dios no podía hacer lo que el juego hacía, 1570

Mal ganase haya Dios, 1570

## ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes o símbolos sagrados***

### **Dios y la Virgen**

Reniego de Dios y la Virgen María, 1581

Pues no me quiere Dios bujarrón traidor baja si asas y a Nuestra Señora, bagasa vil, bagasa  
pues no me quieres ayudar que tan bagasa eres como yo, 1581

### **Dios y los santos**

Reniego de Dios y de sus santos, 1581

### **Dios, la Virgen y los Santos**

Reniego de Dios y de la Virgen María y de los Santos y Santas del Paraíso y que Dios no era Dios ni la Virgen María no era virgen, sino le sacaba del trabajo en que estaba, 1571

Que pues Nuestra Señora la sacratísima Virgen María no le quería ayudar se fuese para una vil bagasa y que no era virgen ni Dios era Dios y que ella le habían engendrado y renegaba de Dios y de la Virgen María y de sus santos y que no creía en ellos, 1575

A despecho de Dios y de Santa María y de los santos había de ganar aquel juego, 1593

### **Dios y el diablo**

Ayúdeme el diablo a ganar pues Dios no podía, 1575 (x2)

Que Dios no le había de hacer hombre, sino diablo, 1582

Descreo de Dios y de los dados y que diablo de dados son estos, 1586

### **Dios, la Virgen y el diablo**

Reniego de Dios y Santa María y tomaba al diablo por señor, 1575

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Que nuestro Señor Jesucristo era mayor pecador, 1575

Que por ganar dineros volvería a crucificar a Jesucristo, 1582

Las mujeres podían adorar aquella verga desenvainada del asno, como si fuera un Cristo, 1589

Yo el nombre de Jesús tengo en la punta de la bragueta, 1591

### ***Blasfemias marianas***

También podía pecar Nuestra Señora, 1575

Que cualquier hombre valía más que cualquier dona y aún más que la Virgen María sino porque es madre de Dios, 1591

Tan limpia era de pecado como la Virgen María, 1593

### ***Blasfemias que nombran a los santos***

Los santos eran un pedazo de fusta y que no podían ayudar, 1569

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Loado sea el nombre del gran diablo, 1575 (x2)

### ***Blasfemias que nombran la cruz***

Reniego de la cruz (haciendo señal de ella), 1581

### ***Blasfemias que nombran los sacramentos***

Yo reniego de la hostia consagrada que se ha celebrado en la Santa Madre Iglesia, que lo han de pagar si me quitan alguna cosa de mis jornales y trabajos, 1585

## **5.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS RELACIONES DE CAUSAS DE MALLORCA (1579-1605)**

### ***Blasfemias que nombran a Dios***

#### **Antropomórficas**

Coño de Dios, 1579, 1581, 1587, 1588, 1589

Jurar por la cabeza de Dios, 1596 (x2)

Cabeza, culo, hígado y ánima de Dios, 1605

#### **Reniego**

Reniego de Dios, 1596, 1597, 1601

#### **Pese**

Pese a Dios, 1583, 1591

#### **A despecho**

A despecho de Dios, 1583

#### **Juro**

Juro a Dios, 1605

#### **Violencia contra Dios**

Que si Dios abajase del cielo como hombre reñiría con él y le daría de cuchilladas y se mataría con él, 1591

Yo le daría a Dios una puñalada, 1597

#### **Aunque**

Aunque Dios se lo mandase, no lo haría, 1583

No lo haría aunque se lo mandase Dios del cielo, 1605

### **Otras**

Pota de Dios, 1591 (francés de la Provenza)

Plegue a Dios que nunca llueva, 1604

## ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes o símbolos sagrados***

### **Dios y la Virgen María**

Jurar por la cabeza de Dios y de su madre, 1595, 1605

### **Dios, Cristo y la hostia consagrada**

Maldito fuese Dios y maldito fuese el Santísimo Sacramento, y maldita fuese la hostia y maldita fuese la cabeza y los brazos y todos los miembros del cuerpo de Cristo, 1597

Jurar por la hostia consagrada, por Cristo y la cabeza de Dios, 1596

### **Dios y los Santos**

Juro por la cabeza de Dios que había tener cópula carnal con un santo, 1583

Reniego de Dios Nuestro Señor y de todos los santos, y maldigo a Dios y a sus padres, 1596

Que no había Dios ni creía en santos ni en santas, que si hubiese Dios las ayudaría, 1597

Per cap de Deu que tiraré o mataré cuantos santos hay en el cielo, 1604

### **Dios y los diablos**

El diablo lo había proveído pues que Dios no puede, 1581

No agradecía nada a Dios sino al diablo, 1596

Que malos diablos le llevasen su alma y que Dios les diese poder para ello, 1596

Que no tenía esperanza que Dios le ayudase sino el diablo a quien se ofrecía, 1597

### **Dios, los santos y el diablo**

Que renegar de Dios no es pecado, que San Pedro dio el camino y que si Dios no le ayuda, que el diablo le ayudará y que no es criatura de Dios sino del diablo, 1581

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Que aún a Jesucristo si bajase del cielo le daría de palos, 1583

Maldito sea Cristo aquel traidor del cielo, 1587

Maldito sea Jesucristo, 1587

### **Jesucristo y otros**

Maldito sea Cristo y la Virgen María y los santos, 1587

Si los santos bajasen del cielo se mataría con ellos y también con Jesucristo, 1605

### ***Blasfemias marianas***

Después de la Madre de Dios en el mundo no había habido mejor mujer o más sincera que la suya, 1581

Yo sé lo haré por la natura (en referencia a la Virgen María), 1583

La puta de Nuestra Señora, 1583

Váleme a mí Nuestra Señora del carajo, 1583

Putana de la Virgen María, pota de Virgen María, 1583 (italiano)

Vamos a hacer tal cosa a María, 1597

### ***Blasfemias que nombran a santos y santas***

Mal haya el cuerpo de Santa Eulalia, 1587

Si San Pedro y San Pablo bajasen del cielo les daría de cuchilladas y que quemaría a San Antón, 1591

Jurar por la cabeza de un santo (indeterminado), 1597

Tan grande asno era San Guillem como el rector, 1597

### ***Blasfemias contra la religión***

Maldita sea la fe cristiana, 1587

### ***Blasfemias que nombran a los sacramentos***

Jurar por la hostia consagrada, 1596

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Malos diablos le empreñasen y le saliesen por el costado y que cuando pariese el diablo se la llevase a ella y lo que pariese en polvo, 1596

Me encomiendo al diablo, 1604

### ***Otras***

Reniego de la Santísima Trinidad y de cuantos santos hay en el cielo, 1596

## **ANEXO II. TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS (s. XVIII)**

### **1.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS ALEGACIONES FISCALES DE CÓRDOBA (1700-1803)**

#### ***Blasfemias que nombran a Dios***

Que no había Dios, que era mentira lo hubiera, porque solo era apariencia que nos ponían a los cristianos, 1735

Que no había Dios, ni creía en él, cuando todavía estaba en prisión, 1735

Que no creía en Dios, y que no había Dios, que sí lo hubiera castigaría a todos cuantos le hacían mal, y que él que decía que había Dios era falso pues todo era dicha apariencia y pantalla que ponían a los cristianos, 1735

Que misericordia, ni que mierda, yo no he menester misericordia de Dios, ni de nadie, 1746

Maldita sea la misericordia de Dios, si es que la tiene porque no la hay en Dios, 1750

Que si le viniera a las manos andaría con Dios a puñaladas, 1799

Que se cagaba en Dios y en su gobierno, 1800

Si pillaré la cara de Dios, le había de dar bofetadas y me había de cagar en ella, escupiendo a todo esto, y pateando la saliva, 1803

#### ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes sagrados***

##### **Dios y la Virgen**

Por vida de Dios y de la Virgen, 1735



Por vida de Dios, maldita sea el alma de Dios, me cago en Dios, y en su madre María Santísima, 1750

Que si cogiera a Dios y a su madre los había de patear, 1750

Que la Virgen era una indigna y Dios era un puñetero, 1799

Que se cagaba en las tripas de la Virgen Santísima y en la mierda de Dios que nos sostenía, 1800

### **Dios, la Virgen y los santos**

Por vida de Dios, que no creo en Dios y reniego de Dios, y si me aprietan renegaré de la Virgen Santísima y de todos los Santos que hay en el cielo, 1735

No creía en Dios, ni en la Virgen Santísima, ni en los santos, y que no había Dios, ni había de rezar más el rosario a María Santísima, 1735

Por vida de María Santísima que no hay Dios, ni Santos en la corte del cielo, 1748

Que Dios era un puñetero y que se lo diría en su cara y que María Santísima era una puta que se cagaba en el santo del día, 1799

Que venga María Santísima y que le haga doscientas gruesas de puñetas, que se caga en la Virgen y en Dios y en todos los santos que no cree en ninguno, 1803

### **Dios y los santos**

Que se cagaba en el Dios que lo gobernaba y en el santo que no ganaba por él, 1800

### **Dios y el diablo**

Y mi alma si Dios no la quiere el demonio la guarda, 1750

Dios indigno, no vienen los diablos y me llevan, no creo que hay infierno, porque si lo hubiera, ya los diablos me hubieran llevado, 1803

### **Dios, los santos y el diablo**

Que llevará el diablo el alma de los santos que rogaban por él y la de Dios, 1735

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Por vida de Jesús Nazareno, 1735

Que Dulcísimo nombre de Jesús, ni que mierda, que me cago en él, 1746

Aunque tuviese en las manos a Jesús, le había de solear y venir, que primero era él que Jesús, 1754

Maldita sea el alma que parió a Cristo, 1799

### ***Blasfemias marianas***

Se cagaba en la Virgen Santísima, 1735

Que para que quería él a la Virgen Santísima ni para que la había menester, 1735

Que no creía en María Santísima, 1740

Por la vida de las tripas de María Santísima, 1748

Por vida del crisma de María Santísima, 1748

Más quiero una peseta que a María Santísima, 1754

Por vida de María Santísima, me cagó en las cartas y en María Santísima y en sus entrañas, 1803

### ***Blasfemias que nombran a santos/as***

Maldito sea el Santo de hoy que no nos ha dado de comer, y que malditos fueron los santos que rogaban por ellos, 1735

Maldita sea el alma de San Francisco Javier, 1735

Valiente cabrón sería Nuestro Padre San Francisco, 1736

### ***Blasfemias que nombran a la Virgen y los santos***

Valiente puta sería María Santísima, valientemente se hartaría de fornicar con San José, valiente c. le metería San José por medio de aq. C., 1736

Que se cagaba en la cara de María Santísima de la Soledad y en más santos que mil barcos cargados de arroz de granos, 1800

### ***Blasfemias que nombran a la Santísima Trinidad y otros personajes sagrados***

Me cago en Dios y en la Santísima Trinidad y en María Santísima, 1736

Se cagaba en la Santísima Trinidad, en la Virgen del Carmen y en todos los Santos, 1740

Que se cagaba en Dios y en la Santísima Trinidad, en la Virgen Santísima y en el infierno, 1800

Primero soy yo que Dios, primero soy yo que Jesús, que todavía la Santísima Trinidad soy yo primero, 1754

### ***Blasfemias que nombran a los Sacramentos***

Se cagaba en el Santísimo Sacramento, 1736

No creía en la hostia consagrada, 1740

En el Santísimo Sacramento me cago, 1799

Maldito sea el sacramento de la misa, y maldita sea el agua del bautismo que echaban a su mujer, 1740

Maldita seas, maldito el padre y madre que te engendró, el cura que te bautizo, y la crisma que recibiste, 1740

Me cago en la misa, y en quien la dice, y en la hostia consagrada, 1803

### **Los sacramentos y otros personajes sagrados**

Maldita sea el alma de la Virgen del Carmen y de las Mercedes, y maldita sea la forma que los sacerdotes toman en la mano, 1740

Venga Dios y hágame la puñeta que me cago en 40 navíos de hostias consagradas, 1803

Me cago en María Santísima y que venga y me haga 40 gruesas de puñetas; y que se cagaba en 40 navíos cargados de hostias consagradas, 1803

No creo en que hay Dios, ni Santo, me cagó en Dios, en la Virgen, y en todos los Santos me cago en la Virgen del Carmen, que si la pillaré le había de dar cuatrocientas guantadas; que venga la virgen y me haga la puñeta, me cago en la hostia, y en el padre, 1803

### **Crisma y otros**

Se cagaba en su crisma y si cogiera al santo de su nombre se había de cagar en él, 1750

### ***Blasfemias contra la misa***

Carajo con la misa, me cago en el sacerdote y en la misa, 1803

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Quince mil demonios vengan por tu cuerpo y otros tantos por tu alma, 1746

Yo no quiero estampas, quiero que vengan ocho demonios y me saquen las tripas, 1803

### ***Blasfemias y expresiones de incredulidad***

Maldita sea el alma del Santo que rogaba por él y que no había infierno ni purgatorio, que todo era mentira por engañar, y que si hubiera diablos ya hubieran venido por él, 1735

No creo que hay Dios, me cago en Jesús Nazareno, en su madre, y en el santo más arrimado a Dios, no creo que hay infierno ni demonios, pues no vienen y me llevan, 1750

Que Dios no es justo, ni que cree en Dios, ni que hay más Dios que el dinero; ni cree que hay infierno, gloria ni purgatorio: que toda la compostura o modo de los cristianos es una fábula; y que estos son unos tontos que creen lo que no es o no hay, que no quiere oír misa, 1802

No hay ley de Dios y que este no es justo, que no hay infierno, gloria ni purgatorio, 1802

No había ley de Dios, ni otra que el dinero (...) que no había más infierno que la cárcel, 1802

Que no cree en Dios, que no hay infierno, porque si lo hubieran venido los demonios y se lo hubieran llevado, 1803

## **2.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS ALEGACIONES FISCALES DE SEVILLA (1700-1805)**

### ***Blasfemias que nombran a Dios***

Por las tripas de Dios, 1722

Por vida de Dios, 1722

Mal haya el cabrón que te envía, voto al cabrón de Dios, 1722

Dios es un perro, 1722

No había Dios, ni podía haberle, 1741

A dónde está el embustero que llaman Dios los hombres, que si estuviera aquí me había de ensuciar en su alma, 1741

Fuese maldito el Dios que le mantenía y el Rey que le llevó a aquella tierra, 1750

Si hay algún Dios de mierda que me saqué de aquí, 1767

Tú eres el Dios verdadero, tú eres un indigno que tiene me engañado, yo no creo en Dios, que me quemen, 1789

Tu eres el mesías, tu ley es falsa y me tienes engañado, y tú eres el Dios de mierda, 1789

Me cago en Dios, 1789

Que es más que Dios, que Dios no puede tanto como él, que sabe tanto como Dios, 1789

Que Dios es un indigno que nos ha dejado de su mano, 1789

Que Dios es nada, 1789

Por la vida de las tripas de Dios, s. XVIII

Por vida de Dios, s. XVIII

No creo en Dios, 1801

Me cago en Dios, 1804

### ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes sagrados***

#### **Dios y la Virgen María**

Estimaba más a su caballo que a Dios y a Santa María, 1741

Que no había Dios ni Santa María, Cielo, Infierno, ni Purgatorio y que Nuestra Señora no había parido virgen, 1741

Maldito sea Dios, me cago en Dios y malditas sean las entrañas de María Santísima, maldita sea el alma del Rey que me mantiene aunque sea el de los cielos, 1750

Que no había Dios y que Dios era una faramalla, que su María Santísima era una embustera, una tal, y que mujer ninguna paría sin varón, 1767

Se ensuciaba en Dios y en su madre, 1767

Reniego del carajo de Dios y de María Santísima, 1767

Yo no creo en Dios ni en su Madre Santa María, 1767

Reniego de Dios y de su madre, 1767

Por vida de Dios y de María Santísima, 1785

Se caga en Dios y en María Santísima, 1804

Se cagaba en Dios y en María Santísima, 1804

#### **Dios, la Virgen María y los santos**

Maldigo a Dios, a María Santísima y a sus santos, 1719

Se ensuciaba en Dios, en Santa María y en los Santos, 1741

No creía en Dios, ni en Santa María, ni en sus santos, 1767

Me cago en Dios, en la Virgen y en los santos, s. XVIII

### **Dios y los santos**

Reniego de Dios y de todos los santos, 1722

Reniego de Dios y de sus Santos, 1767

### **Dios, Jesucristo y la Virgen**

Por la corona de María Santísima, por la de Dios y por Jesús Nazareno, 1736

Reniego de la cabeza de Cristo, de la de María Santísima, de los huesos de Dios, 1767

Renegaba de Dios, de la Virgen y de Jesús, 1767

### **Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos**

Maldigo a Dios, a Cristo, a la Santísima Virgen y a los santos, 1767

### **Dios y el demonio**

Más valía dar las buenas noches a el demonio que a Dios que lo mismo era Dios que era borrico atado a una estaca; que se ensuciaba en Dios y que maldita fuera el alma de Dios, 1735

Maldita fuera el alma que en Dios cayera; que más valía alabar al demonio porque él era el que la había de sacar de la cárcel, 1735

Que qué Dios ni que suciedad que no creía en otro que el demonio que viniese que le haría su vale con la sangre de sus venas de entregarse a él, 1741

Mal haya de Dios, mal hay la sangre de Cristo, este perro Dios que quiere que lo maldiga y lo vote; y que el alma la daba al demonio como le cogiera una vaca, s. XVIII



Maldito sea Dios este perro Dios, que no quiere hacer lo que yo mando, que no me dé su poder este perro Dios, Dios quiere que lo maldiga y lo vote, lo he de votar y lo he de jurar hasta que a Dios se lo lleven los demonios, s. XVIII

Un diablo de oro valía más que un Dios de plata, 1804

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Por las tripas de Jesucristo, que Cristo era un embustero, 1722

Del pellejo del perro de Cristo, le daría una capa, 1722

Lo dejasen que azotaría a nuestro Cristo, 1722

Cristo era un vinagre y alcahuete de ladrones que se ensuciaba en él, 1750

Reniego de la sangre y huesos de Jesús, 1767

Mientras este indigno y puñetero Cristo este aquí, no puedo yo ganar, 1785

Por la corona de Jesús, s. XVIII

Que ni cristo se podía poner con él, s. XVIII

Me cago en la sangre que Jesucristo tenía en su cuerpo, s. XVIII

Que Jesucristo es un carajo, 1804

### ***Blasfemias marianas***

Se cagaba en las tripas y en la corona de la Virgen, 1735

Por vida de la madrecita de la Virgen en que anduvo Cristo nueve meses, 1736

Se cagaba en las entrañas de la Virgen, 1750

Le echasen limosna por la Virgen del Carmen, o por la Virgen de los demonios, 1767

Me cago en las tripas de la Virgen, 1767

Por amor de María Santísima, 1767

Traigan esa puta que es una embustera y nos hemos de emporcar en ella y que podía parir y quedar virgen, 1767

Por las tripas de la Virgen, s. XVIII

Por vida de María Santísima, s. XVIII

Maldigo las tripas de María Santísima, 1804

Me cago en María Santísima, 1804

### ***Blasfemias que nombran a santos/as***

Cabrón, el santo que se celebra, 1722

Santa Filomena era una puta, 1722

Maldigo a San Juan, 1722

Se cagaba en el Santo y que no iba a San Francisco por no ver a San Luis, 1735

Se caga en los santos, 1804

Se cagaba en San Agustín, 1804

Se cagaba en San Pablo, 1804

### ***Blasfemias que nombran a los santos y otros***

Se cagaba en San Luis, en Jesucristo y en las tripas de la Virgen, 1735

Se ensucia en el Santo Patriarca, en Dios y en su santa madre, 1767

Al Santo Patriarca le daría un perro y a la Virgen otro, 1767

### ***Blasfemias que nombran al diablo***

Darí el alma al demonio por doscientos mil pesos para vestir a sus hijos desnudos, 1722

El demonio me ampare, el demonio me lleve, 1767

### ***Blasfemias que nombran al Espíritu Santo***

Me cago en el Espíritu Santo, 1736

### ***Blasfemias que nombran a la Santísima Trinidad***

Yo me cago en el consistorio de la Santísima Trinidad, 1771

### ***Blasfemias que nombran a la cruz***

Que se caga en la cruz de Dios, s. XVIII

Se ensuciaba en la cruz celestial, s. XVIII

### ***Blasfemias que nombran los sacramentos***

Por vida de las tripas del Santísimo Sacramento del altar, 1736

Yo me cago en el muerto, y en quien lo entierra, y en el copón del Santísimo Sacramento, 1792

Se cagaba en la hostia consagrada, 1792

### **Los sacramentos y personajes sagrados**

Por vida de las tripas de María Santísima, por el santísimo sacramento del altar que me cago, 1736

Se ensuciaba en la Virgen Santísima y en la hostia consagrada, 1741

Es mejor mi sangre que la de Jesucristo, y me cago en el bautismo que me hicieron, 1746

Se cagaba en la corona y tripas de la Virgen y en el Bautismo, 1792

### ***Blasfemias que nombran las oraciones***

Que Ave María ni que mierda, 1722

El Credo era patarata que se decía por decir, 1741

### ***Blasfemias que nombran al Evangelio***

Me cago en el Evangelio, 1804

### ***Blasfemias que nombran a la religión***

Todos los misterios de Nuestra Santa Fe eran una patarata, 1741

Más valía ser moro que cristiano que nuestra ley era una faramalla, 1767

Si esta es la ley de Dios, no creo en ella, 1805

### ***Otras***

No creía en santos ni en iglesia que todo era patarata, 1741

Se ensuciaba en la corte del cielo, s. XVIII

### **3.- TIPOLOGÍAS DE BLASFEMIAS EN LAS ALEGACIONES FISCALES DE GRANADA (1700-1806)**

#### ***Blasfemias que nombran a Dios***

##### **Cagarse en Dios**

Se cagaría en Dios, 1744

Se había de cagar aunque fuese en la crisma de Dios, 1744

Me cago en Dios, que se acuerda de mí, 1748

Si esto es gracia de Dios, me cago en ella, 1748

##### **Maldición a Dios**

Maldito sea Dios que me mantiene en el mundo, 1744

Maldito sea Dios que me crio, 1784

##### **Otras blasfemias**

Aunque sea por encima de Dios, lo he de echar, 1740

Anda que aunque Dios te ayude, te he de dar de palos y otros votos semejantes, 1744

Por vida de Dios, 1744, 1792

No hay más Dios que tener pesetas en la faldriquera y buenas mozas, 1748

Aquí se queda ese Dios porque es tan falso como todos los demás que hay dentro, S.XVIII

#### ***Blasfemias que nombran a Dios y otros personajes sagrados***

##### **Dios, la Virgen María y los santos**

Maldito sea Dios, maldita sea la Virgen, malditos sean mi padre y mi madre, que Dios ni que mierda, maldito sea el santo que de mí se acordare, 1745

Reniego de Dios, de María Santísima y de sus santos, 1745

Que se caga en Dios y en María Santísima y en todos los misterios de la Encarnación y en la sangre de Dios y en sus santos, 1757

Me cago en Dios y en María Santísima y en los Santos, 1806

### **Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos**

Que se caga en Dios, en María Santísima, en Cristo Nuestro Señor y en todos sus santos, que no hay Dios ni gloria, 1757

### **Dios y el diablo**

Que ya Dios no tenía parte en él, pero si el diablo, 1748

Ya que he perdido la carta que puse a nombre de Dios apuntó está a nombre del demonio, para ver quién de los dos puede más, s. XVIII

### **Dios, la Virgen, los santos y el diablo**

Mal haya el alma de Dios, de la virgen, de los santos, que no cree en ninguno, ni en Dios, que no quiere oír misa y que se haya entregado al demonio, 1757

### ***Blasfemias que nombran a Cristo***

Cristo en cuanto hombre también fornicaría, 1744

Se ensuciaba en los pelos del corazón de Cristo y en su corazón, 1744

Se cagaba en la sangre de Jesucristo, 1744

Por vida de Jesús que me cago en la crisma de Jesucristo, 1744

Que si se ofreciese azotaría mil veces a Cristo, 1745

Por vida del niño Dios, por vida de Jesús, 1748

Me cago en el nacimiento y crisma de Cristo, 1748

Por vida de Jesús, que si esta es la ley de los cristianos, no creo en ella, 1748

### ***Blasfemias marianas***

Que era más que la Virgen Santísima, 1744

Todavía me he de comparar con la Virgen Santísima, 1744

No era mejor que María Santísima, 1744

Ya tenía dicha novia mejor que María Santísima, 1744

Se cagaba en la Virgen de la Piedad, 1744

Maldita sea la leche de la virgen que no me da luz para que abra los ojos, 1744

Que María Santísima era una puta de mierda y una hechicera porque no sacaba al reo de su prisión, 1748

Por vida de la Virgen, 1748

Se cagaba en María Santísima, 1792

### ***Blasfemias que nombran a santos***

Que se cagaba en todos los santos, pues no le valían, 1748

### ***Blasfemias que nombran a la Virgen y los santos***

Maldito sea San José, María Santísima y todos los santos, 1760

### ***Blasfemias que nombran al Espíritu Santo***

Maldita sea el alma del Espíritu Santo, maldita sea el alma que me da vida, 1760

### ***Blasfemias que nombran a la Santísima Trinidad***

Se cagaba en la Santísima Trinidad, que si se pusiera por delante la mataría, 1744

### ***Blasfemias que nombran los sacramentos***

Me cagaba en el Santísimo Sacramento, 1744

Me cago en la hostia consagrada, 1792

Estos cristianos estos sacramentos que dan en esta tierra no valen nada son falsos, s.XVIII

### **Los sacramentos y personajes sagrados**

Se cagaba en el Santísimo Sacramento, y en la crisma de Cristo y en la Virgen Santísima de la Piedad de Baza, 1744

Que se cagaba en las tripas de Dios, en la hostia consagrada y en la pureza de María Santísima, 1748

### ***Blasfemias que nombran oraciones y personajes sagrados***

Me cagó en el Rosario y en quien lo reza, en la misa, sacramento y María Santísima, 1748

Me cago en el Rosario, en la ley de Dios, en María Santísima y en la hostia consagrada, 1748

Se cagaba en el Santísimo Rosario y en el Santísimo Sacramento, 1748



***Blasfemias que nombran al Evangelio***

Que se caga en los santos evangelios y en los misterios de María Santísima, 1757

## **ANEXO III. CONSTITUCIONES Y LEYES DE LA COFRADÍA DEL NOMBRE DE JESÚS Y PRIVILEGIOS QUE LES ESTÁN CONCEDIDOS<sup>1</sup>**

Primera Constitución.

Que todas las personas, así hombres como mujeres de cualquier estado, grado o condición que sean puedan ser cofrades de esta cofradía del Santísimo Nombre de Dios y de Jesús haciéndose escribir en el libro de ella por algún religioso del Orden de Nuestro Padre Santo Domingo que tenga licencia de su orden o por otra persona a quien se le haya dado esta facultad, y esto sin obligación de pagar por la entrada cosa alguna.

Segunda.

Todos los cofrades de esta cofradía han de tener particular cuidado de no jurar el admirable Nombre de Dios, ni de Jesucristo, ni de la Virgen su madre, ni de los santos, sin verdad y necesidad, ni han de jurar por la vida, ni por el alma, ni así Dios me salve, ni otros semejantes juramentos, ni han de blasfemar, ni maldecir y así sus palabras han de ser, si o no, conforme a la doctrina del Evangelio.

Tercera.

Si alguna vez, fuera de los casos de necesidad, por mala costumbre o por inadvertencia, o por otro caso, aunque sea con verdad, a alguno de los cofrades de esta cofradía jurare o maldijere para efecto de quitar el mal ejemplo el mismo se ha de castigar a sí, con echarse en pena un ochavo de limosna cuando menos o rezar un Ave María o un Padre nuestro o más a su elección. Y si (lo que Dios no quiera, ni permita) alguno de los cofrades de esta cofradía dijere alguna blasfemia, échese medio real de pena, o más o menos, según su posibilidad, y con esto no se olvide de confesar su culpa, cuanto antes pudiere y hallare oportunidad de confesar.

Cuarta.

---

<sup>1</sup> Lucas de Santo Tomás (Orden de Santo Domingo), *Excelencias del Nombre de Jesús...*, fol. 181 y ss.

Si alguno de los cofrades de esta cofradía tuviere casa o familia, encárgueles mucho que no juren, blasfemen, ni maldigan y a los que vieren esto descuidados, repréndalos y castígueles para que se libren de la plaga que acompaña a la casa de los que muchos juran.

Quinta.

Todos los cofrades, que oyeren jurar ilícitamente a alguna persona, o le oyeren blasfemar o maldecir, le avisen con caridad y modestia, que no jure, blasfeme ni maldiga; y esto sea cuando según prudencia hiciere al caso, para que el que ilícitamente jura, blasfema y maldice se enmiende o para edificación de los que le oyeren, viendo que siempre hay quien vuelva por la gloria de Dios, y honra de su santo nombre.

Sexta.

Todos los segundos Domingos del mes se haga una procesión por esta cofradía, a la hora que acuda más gente (no habiendo especial causa que lo impida) y en ella se podrá cantar el himno *Jesu nostra Redemptio* y el *Psalmo Laudate pueri Dominu* repitiendo muchas veces el verso *Sit Nomen Domini benedictum* y se rematará la procesión con el verso *Dominus Dominus noster*, respondiendo el coro *Quan admirabile est Nomen tuum in universa terra* y el preste dirá la oración de la dominica infraoctava *Nativitatis Domini*, que empieza *Omnipotens sempiterne Deus, dirigat actus nostros* y se hallen todos los cofrades de esta cofradía en ella, acompañando devotamente la imagen del niño Jesús y si hubiere posible en esta cofradía llevaran velas encendidas en las manos y procuraran confesar y comulgar para ganar el jubileo que consiguen los cofrades de esta cofradía con asistir a dicha procesión y visita de el niño Jesús, rogando por la Santa Madre Iglesia concedido por Paulo V Pias Cristi Fidelim en 28 de septiembre de 1612.

Séptima.

Todos los segundos Domingos del mes y estos ocupados o alguno de ellos el día desocupado de la misma semana que señalare el Abad o Capellán o por quien el nombraré se dirá por alguno de ellos, siendo con beneplácito del cura de la misma iglesia en que estuviere fundada la Cofradía, una misa rezada en la dicha iglesia por sus cofrades vivos y difuntos y sea a tiempo, que se hallen a ella los cofrades que pudieren.

Octava.

El día de Año Nuevo es la fiesta principal de esta cofradía, por habersele puesto en él a nuestro redentor el admirable Nombre de Jesús; y así se juntarán todos los cofrades a celebrar con la mayor solemnidad que puedan. Este día hará la Cofradía una procesión muy solemne a que acudirán todos los cofrades para acompañar con gran devoción la imagen del dulcísimo Niño Jesús y llevarán velas encendidas en las manos, según el posible de la Cofradía y después o antes tendrán misa muy solemne y habiendo posibilidad en la Cofradía tendrá sermón en que con especialidad se fervorice el fin glorioso de ella, que es el quitar y desterrar los juramentos ilícitos, blasfemias y maldiciones y plantar en los corazones de todos la veneración de los admirables Nombres de Dios y de Jesús, y esto se ha de avisar a el Predicador, cuando por el Abad o Capellán y Mayordomos de esta cofradía se le encomendaré el sermón y estando este día ocupado por causa de algún embarazo del lugar en que estuviere fundada, o se fundare esta cofradía para celebrar esta fiesta con la solemnidad dicha, se transferirá esta solemnidad para el Domingo siguiente, y en el se hará por esta cofradía lo que se había de hacer el día del Año Nuevo, advirtiendo que el jubileo que está concedido para el día de Año Nuevo, no se puede transferir para otro día, sin especial licencia de su santidad.

Nona.

I.

El Religioso de N.P. Santo Domingo, que fuere a fundar esta Cofradía ha de llevar licencia de su orden y del ordinario, en cuya diócesis se ha de fundar esta cofradía ha de llevar licencia de su orden y del ordinario, en cuya diócesis se ha de fundar, como lo dispone Clemente VIII en la Bula citada *Quacumque* a Sede Apostolica, y mandada observar por la Santidad de Inocencio XI, *Bula Cum dudum* referida.

Este religioso ha de señalar Altar para ganar las indulgencias, nombrar Abad, o capellán de esta cofradía a el cura de la iglesia parroquial donde se fundare, y estando impedido, o no pudiendo asistir nombrará a el sacerdote que viere ser más devoto y a propósito para celar la gloria, y honra del admirable Nombre de Dios y de Jesús, y a este le dejará autoridad para asentar cofrades y ejercer todo lo que viere ser más necesario para el mayor aumento de esta Cofradía (y este muerto o saltando, o no cuidando de celar la gloria de Dios y de su santo Nombre, procurando se eviten los juramentos ilícitos, blasfemias y maldiciones y que se ejecuten las penas de los cofrades defectuosos) acudirán los

mayordomos de esta cofradía a el Convento de N.P.S. Domingo más cercano para que el Prior o Presidente nombre otro Abad o Capellán a quien dará dicha autoridad y este nuevo nombramiento en los casos dichos le podrán hacer los religiosos que tuvieren autoridad, y licencia de sus superiores para fundar cofradía.

Asimismo ha de nombrar dos mayordomos o uno, si el lugar fuere pequeño, los cuales tendrán cuidado de celar con gran vigilancia no juren ilícitamente, ni blasfemen o maldigan los cofrades de esta cofradía, y si juraren ilícitamente han de hacer se ejecuten las penas arriba dichas.

También cuidarán mucho de que se digan las misas rezadas de los segundos Domingos del mes, y las solemnes de Año Nuevo y la limosna de ellas se dará de las penas de los juramentos o se recogerá entre los Cofrades, y si pagadas las misas, y las demás obligaciones de esta cofradía, sobraré algún dinero de las penas o limosnas se empleará en adornar al Niño Jesús, componer su retablo, Altar o capilla; y habiendo para todo, si algo sobraré, se dará a los pobres, especialmente a los encarcelados, a quienes encargarán mucho el que no juren ilícitamente, blasfemen o maldigan; y se advierte con especialidad, que lo que sobraré del gasto de la Cofradía, se ha de dar a los pobres para que se entienda que en ella no se permite haya gasto alguno por pequeño que sea para comidas ni bebidas.

## II.

Para que estas se guarden de los juramentos que echaren los cofrades de esta cofradía ha de haber en la Iglesia donde estuvieren fundada un cepo con dos llaves distintas las cuales tendrán la una el abad, o capellán de esta cofradía y la otra uno de los mayordomos más antiguo, del cual cepo se tomará todo lo necesario para el gasto que alcanzaré, y se escribirá en el libro de esta cofradía lo que sacan, y en que se gasta.

Asimismo ha de nombrar dicho religioso dos mayordomas (o una si el lugar fuere pequeño) que también han de celar no juren ilícitamente, blasfemen, ni maldigan las cofradas de esta cofradía y si juraren ilícitamente han de hacer se ejecuten las penas referidas, para los que ilícitamente juran, y estas mayordomas han de cuidar mucho de componer y vestir a el Niño Jesús y adornar su Altar.

Si los oficios de Mayordomos, y Mayordomas hubiere poco tiempo que están nombrados desde su fundación hasta Año Nuevo durarán en su oficio por todo el año siguiente, y el

día de Año Nuevo del Domingo siguiente, se juntará el Abad o Capellán de esta cofradía con los mayordomos presentes y cofrades que quisieren asistir (habiendo avisado para esta junta a la Cofradía los Mayordomos o por cédulas que se pondrán a la puerta de la Iglesia o en sermón o a la misa mayor en el ofertorio, o por alguna persona) y nombrarán mayordomos y mayordomas para el año siguiente procurando nombrar siempre a los que vieren ser más virtuosos y celosos de la veneración del admirable Nombre de Dios y de Jesucristo; y si vieren que los Mayordomos y Mayordomas, o alguno, o alguna de ellas, son muy a propósito para el bien y fin de la cofradía, los podrán confirmar para el año siguiente.

Y dentro de ocho días como acaben los Mayordomos los nuevamente nombrados, con asistencia del Abad o Capellán de esta Cofradía (quien tendrá siempre el principal lugar y voto en todas las juntas, y funciones que tenga esta cofradía, para las elecciones y su buen gobierno) tomarán cuentas a los Mayordomos que acabaren; y en caso que los confirmen, darán las cuentas de aquel año al Abad o Capellán acompañado de otros dos cofrades, o los más antiguos, o que hayan sido mayordomos de ella, a elección del Abad o Capellán, y echas y firmadas de todos, se entreguen a los nuevos mayordomos, o nuevamente nombrados, las cuales conozca, visite y apruebe, o repruebe el visitador que fuere del partido; y si alguno de los mayordomos o mayordomas muriese, durante el tiempo de su mayordomía, se juntarán en la conformidad dicha y nombrarán nuevo Mayordomo o Mayordoma.

Decima Constitución.

Si a donde está cofradía, estuviere o se fundare convento de la Orden de Santo Domingo, luego se pasará a dicho convento, con todo lo que a ella perteneciere, que así lo dispone el B. Pío V en la *Bula Decet Romanum Pontificem*, como queda dicho.

III. Privilegios.

Pío IV en la *Bula Iniunctum nobis, dada Idibus Aprilis, anno Domini 1564* concede a los Cofrades de esta cofradía que el día de la circuncisión puedan elegir confesor regular aprobado por su orden y ordinario o secular, aprobado por el ordinario, que les pueda relajar juramentos, sin perjuicio de tercero, y que en tiempo de entredicho, y cesación a divinis, de cualquier modo que sean, puedan dichos cofrades celebrar los divinos oficios

pública y solemnemente el día de la Circuncisión, desde sus primeras vísperas hasta puesto el sol del día siguiente, en las iglesias, altares o capilla de esta cofradía. Y si murieren los cofrades en dicho tiempo concede facultad para poderlos enterrar en sepultura eclesiástica, con moderada pompa, como no hayan dado causa para que se ponga entredicho.

Gregorio XIII. *Bula Alias per foecilis recordationis Pium Papam IV de 5 de Septiembre de 1580* confirma lo determinado por Pío IV y por el B. Pío V en las *Bulas Iniunctum nobis*, y *Decet Romanum Pontificem*, además de confirmar lo dicho, les concede a dichos cofrades facultad para que los puedan conmutar cualesquiera votos en el día de la circuncisión, como no sean de Jerusalén, Roma, Santiago, Castidad y Religión. Y el dicho Gregorio XIII en la sobredicha Bula concede a los Cofrades de esta cofradía que la concesión del día de circuncisión para el fin referido de relajar juramentos la puedan hacer tres días antes y el dicho día de la circuncisión. En cuanto a las censuras, y casos reservados está quitada la facultad de absolver de ellos por Clemente VIII en la Bula *Quaquecumque á Sede Apostólica*, arriba citada, en que revoca las concesiones en orden a esto concedidas a dichos cofrades.

Undécima.

Las Cofradías y Cofrades del Nombre de Dios y de Jesús que está fuera de los Conventos de Santo Domingo quedan sujetas a la jurisdicción, visitación y corrección de los Eminentísimos Señores Arzobispos de Toledo, que son, o por tiempo fueren, y asimismo a sus ordinarios las que están fundadas, o se fundaren en otras partes. Y si con el tiempo esta cofradía llegaré a tener renta alguna, u otros cualesquier bienes, estos no los puede gastar, ni enajenar sus cofrades, ni otra persona alguna, sino solo en obras pías, como son ornamentos y reparos del dulcísimo Niño Jesús, de su Capilla y Altar, o de las Iglesias, así regulares como seculares, donde estuvieren fundadas, o con el tiempo se fundaren, y en las demás cosas determinadas en las Constituciones; y todo lo deben escribir en el libro de sus cuentas para dar razones a los visitadores, cuando las vayan a visitar y también quedan sujetas en todo, como lo determina Clemente VIII en la sobredicha Bula.

Duodécima.

El Abad o Capellán de esta cofradía leerá estas Constituciones y Sumario de Indulgencias de ella (de una o diversas veces) en las fiestas que le pareciere más conveniente para que los cofrades sepan lo que deben observar, así para el buen gobierno, y conservación de esta cofradía, como para ganar los jubileos e indulgencias que les están concedidas, y tener noticia de los privilegios y gracias que los sumos pontífices han concedido.

Terciadécima.

Esta cofradía no se puede fundar en conventos de religiosas, así se determinó en los capítulos generales que la Orden de Predicadores celebró en Roma los años pasados de 1589 y 1629 y es conforme a una declaración de la Sagrada Congregación de Obispos, que lo dispuso así, para todas las Cofradías de la Iglesia, como refiere Gravanto in *Manuadi Episcop. Verbo Monialium Ecclesia, num. 15.*

Cuartadécima.

En un lugar no puede haber más que una cofradía del santísimo Nombre de Dios y de Jesús; así lo dispuso Clemente VIII, bula *Quaecumque á Sede Apostólica* citada, sino es, que haya especial licencia de su santidad para que haya más; por cuanto la santidad de Clemente VIII en la sobredicha bula *Quaecumque* determina que cada cofradía este y sea distinta de las otras cofradías de otro instituto; y que cada una tenga solamente las indulgencias, que a ella le son concedidas determinadamente, y en especie y no las que le son concedidas por agregación o comunicación con otras cofradías de otro instituto. Se ordena que esta Cofradía del Nombre de Dios y de Jesús tenga un libro, en cuyo principio se ponga la fundación con estas constituciones, y en él se escriban solo los cofrades de esta cofradía; y uno de los mayordomos de aquel año u otra persona a quien lo encargare, ha de llevar cada año el dicho libro a el convento más cercano del Orden de N.P. Santo Domingo para que el prior o presidente admita y apruebe las recepciones de los cofrades de esta cofradía, si acaso no estuvieren asentados, por quien tuviere autoridad y los confirme, firmando allí su nombre.

Asimismo, para que reconozca los cofrades de esta cofradía a la dicha orden por su fundadora.

Quintadécima.



Últimamente se ordena y declara que los cofrades de esta cofradía a ninguna de las cosas contenidas en estas constituciones están obligados debajo de pecado venial o mortal ni han de hacer voto, ni juramento de pagar las penas referidas en la Constitución tercera, las cuales podrá moderar el confesor, aunque importará mucho se haga a cada uno alguna fuerza en cumplir la pena, cuando jurare ilícitamente blasfemaré o maldijere; porque con esto se desarraigará la ruin costumbre de este vicio tan dañoso a las almas cristianas y ofensivo al Nombre de Dios que nos crió, nos redimió y nos da vida y conserva.

## **ANEXO IV. RECOPIACIÓN DE HISTORIAS MORALIZANTES SOBRE BLASFEMOS Y MALDICIENTES<sup>1</sup>**

### ***Historia 1. De un niño de cinco años, cuya ánima se llevó el diablo, porque en tan pequeña edad juraba, y blasfemaba, y su padre no le reprendía***

Escribe el bienaventurado San Gregorio, en el capítulo diez y ocho del libro cuarto de los diálogos. Que en la ciudad de Roma había un hombre conocido de todos, que tenía un hijo de cinco años: el cual, cada y cuando que le hacían algún disgusto blasfemaba y juraba el nombre santísimo de Dios. Y el padre (so color que era niño) no lo castigaba, ni reprendía. Aconteció que este niño vino a enfermar de una grave dolencia y teniéndolo su padre un día en sus brazos, comenzó el dicho niño a gritar, y dar voces diciendo. Guárdame padre, guárdame padre, defiéndeme padre, y juntamente con estas voces escondía el rostro en los pechos del padre. Porque huyes hijo mío el rostro, dime que es lo que vees? Respondiéndole el niño. Porque veo a los demonios que viene en figura de hombre negros a llevarme. Y en diciendo esto comenzó este niño a jurar y blasfemar de Dios. Y jurando y blasfemando se le salió el alma del cuerpo. Y dice San Gregorio que se lo llevaron los diablos, porque permitió Dios que jurando y blasfemando muriese en el regazo del padre, aquel hijo que en la vida jurando y blasfemando, y el sobredicho padre oyéndolo, no lo había querido castigar. Porque los niños que de esta suerte saben hablar es de creer que no van al cielo sino al infierno. Cuanto más los crecidos y de edad perfecto.

### ***Historia 2. De un hombre jurador y blasfemo, a quien Dios castigó con un rayo que le envió del cielo***

Escríbese en un libro de los varones Ilustres de la orden de Cister. Que en el ducado de Sajonia jugaban unos hombres a las cartas, y uno de ellos juraba y blasfemaba mucho, no acudiéndole bien los puntos. Ya que acababa de perder todos los dineros que tenía uno de sus compañeros que lo estaba mirando le dijo. Quítate de ahí, yo jugaré por ti. Porque tú

---

<sup>1</sup> Las historias de carácter moralizante que transcribimos en este anexo, junto a otras, están recogidas en la siguiente obra: Fray Diego de Ojeda, *Breve instrucción...*, fol. 110 y ss.

no sabes jugar, ni sabes jurar. Levantose aquel del juego, y asentose el otro en su lugar. Y perdiendo el también comenzó a blasfemar y a jurar por los miembros y partes secretas y exteriores del cuerpo de Cristo, hasta que las acabó todas. Y tras de esto luego comenzó a jurar y blasfemar por su Orden todos los miembros y partes de nuestra Señora, en tanta manera que a los circunstantes les temblaban las carnes de oírle jurar y blasfemar de aquella suerte.

Estando pues jugando y blasfemando como dicho es, aún no había acabado cuando sensiblemente sintió sobre si la justicia y venganza divina, porque un rayo del Cielo bajo, y le hirió sintiéndolo solamente él en las espaldas con tan grande furia, que entendiendo que alguno de los que le estaban mirando el juego lo había herido con algún puñal dijo con un gran grito. Hay desventurado de mí, y quien eres tú que me has muerto, y luego en el suelo palpitando, y revolcándose en la tierra dando sollozos y gemidos de muerte. Finalmente el diablo, en cuyas manos lo habían entregado, le sacó con mucho tormento el ánima de su cuerpo con asombro y espanto de todos los blasfemos y juradores que oyeron y vieron esto. Desnudaron pues (los que allí estaba) a este mal hombre, y hallaronle en las espaldas una herida tan grande que parecía que con una muy ancha segur, o hacha se las había abierto. Veíasele las entrañas, el corazón y todo lo demás de dentro de su cuerpo. Extendiéndose este caso por toda la tierra, mucha de la vecindad venía a ver el castigo que Dios había hecho en aquel blasfemo y jurador, entre los cuales venía un amigo suyo, y en el camino salíole al encuentro un conocido suyo que era ya difunto, y dijole conocesme? Yo soy aquel difunto, a quien viviendo conociste bien, y se a donde vas, no te fatigues en vano, que ya es muerto aquel a quien tú piensas de hallar vivo. Pero una cosa quiero que sepas, que nuestro Señor Jesucristo con mucha paciencia sufre las contumelias e injurias que los juradores y blasfemos contra él dicen y hacen para que si no se enmiendan castigarlas su tiempo pero, no así sufre las blasfemias que contra su queridísima madre le dicen: porque o las castiga luego con mucho rigor (como ha hecho a este blasfemo matándole el alma) o si espera, es para (sino se enmiendan) con mayores dolores atormentarlos en el infierno. Habiendo pues dado noticia de todas estas cosas desapareció y venido al lugar halló que su amigo era ya muerto, según que el difunto se lo había dicho y contándole a todos, les puso grande terror y espanto.

### ***Historia 3. De un hombre a quien los demonios atormentaron y arrancaron la lengua, porque juraba mucho por las partes del cuerpo de Nuestra Señora***

Escríbese en el sobredicho libro de los varones ilustres de la Orden de Cistel que el venerable Abad Gerebaldo solía contar: que junto a la ciudad de Cardocio había un hombre que con su boca sucia juraba muchas veces, por cada una de las partes públicas y secretas del Virginal cuerpo de nuestra Señora. Este en castigo de su pecado fue entregado a los demonios, los cuales (como entraron en él) lo atormentaron tanto que era lástima verlo: porque volcándole los ojos e hinchándole la cara, y volviéndosele atrás le arrancaron la lengua, y se la echaron fuera de su persona. Finalmente entregando su alma en las manos de los diablos acabo su vida desventuradamente.

### ***Historia 4. Que nuestro Señor Jesucristo reveló a un hombre las injurias que le hacen los blasfemos y juradores***

Escribe el doctor Guido de Fulcodio, en el libro que hizo *De proprietatibus apum*, y tráelo el autor que hizo el *Speculum exemplorum*, y dice. Que se informe muy bien de ello en la misma ciudad donde aconteció y que halló ser verdad. Que en las partes de Brabancia en la ciudad de Lovanio, había un santo y buen ciudadano, el cual yendo el Viernes santo a maitines, pasó por la plaza delante de una casa de unos mancebos perdidísimos estaba altercando con juramentos y blasfemias, sobre un juego que jugaban los naipes, y pasando más adelante vio junto a esta casa en la misma plaza, a unos hombres que con grande murmullo estaban llorando y plañendo a un hombre que estaba en medio de ellos llagado y lleno de sangre. Y como preguntase quien había sido el que así había llagado y ensangrentado tan cruelmente a aquel hombre, al parecer tan venerable y honrado. Respondieron han lo hecho estos mozos que están jugando en esta casa a los naipes. Luego el buen ciudadano entró dentro en la casa, y con mucho enojo comenzó a reprender a aquellos mancebos, porque en aquella hora y en tan sagrado día jugaban. Y sobre todo los riñó con más dureza, porque habiendo entrado a ellos aquel buen hombre forastero lo habían así tan malamente llagado y herido. Atónitos aquellos mozos de lo que este buen ciudadano les decía: negaba que nadie había entrado a donde ellos estaban después que se habían afrentado a jugar, y que a nadie habían injuriado ni con palabras, ni con obras.

Y levantándose luego todos del juego, se salieron con él a ver al hombre que decía estar en la plaza tan malamente herido, y tan cruelmente llagado, y no hallaron a nadie. De lo cual maravillados, todos advirtieron, haber todo esto sido visto, con la cual nuestro Señor Jesucristo les quiso enseñar las afrentas e injurias que le hacen, y las heridas y tormentos que le dan los jugadores, cuando es de su parte, cuando juran y blasfeman. El dueño empero de la casa considerando que estos pecados se habían cometido en su casa, recibió grande pesadumbre de ello, y asaz arrepentido, él y su mujer, vendieron la casa, y el precio lo repartieron con los pobres, restituyendo a los dueños lo que con usuras y logros habían hurtado, y así acabaron con santidad y bienaventuradamente su vida.

### ***Historia 5. De un hombre que tirando contra el cielo una saeta, cuando cayó la halló ensangrentada e hizo penitencia***

Dice el mismo autor del libro *De proprietatibus apum*. Que un hombre habiendo jugado a los naipes todo lo que tenía, blasfemando de Dios, tomó un arco, y arrojó con él una saeta, como tirándosele a Dios tan desesperado y loco estaba. Aconteció que cayendo la saeta y volviéndose a coger, la halló toda bañada en sangre, de lo que él recibió tanta pena, que bañado en lágrimas confesó su gran pecado, y haciendo maravillosa penitencia, acaso su vida con mucha devoción y enmienda: porque de tan perversos males, sabe Dios sacar tan grandes bienes.

### ***Historia 6. Que por tener uso de jurar, suelen los hombres hincharse de lepra***

Refiere Simón Metaphraste en la vida que escribió del bienaventurado San Auxencio Abad, y tráela Laurencio Surio en el tomo primero. Que dos hombres muy enfermos de lepra vinieron al Santo Abad Auxencio para que por su intercesión Dios los curase. A los cuales (como viese el santo) les preguntó: Que pecado es el vuestro, por el cual ha caído sobre vosotros esta plaga. Oyendo esto los leprosos, postraronse a los pies de san Auxencio, diciendo. Ten siervo de Dios misericordia de nosotros, y ruega a Dios que nos cure y de salud. Entonces les respondió el Santo: esta lepra hermanos, os ha venido en vuestros cuerpos, por la costumbre y uso que habéis tenido de jurar, y os importa, que

dende adelante dejéis de incitar de esta manera la ira de Dios. Pero con todo esto confiad en la misericordia de Dios. Y vosotros los que aquí estáis presentes rogadle que se apiade de estos hombres, y que los cure. Habiendo dicho esto, el bienaventurado Abad San Auxencio pusose el también de rodillas, y comenzó a hacer oración por aquellos leprosos. Y como por algunas horas hubiense estado en ella virtiendo de sus ojos arroyos de lágrimas, levántose y tomando aceite santo y bendito, ungió a los leprosos desde las plantad de los pies hasta lo más alto de la cabeza, diciendo el que os sana es nuestro Señor Jesucristo, porque yo soy un hombre pecador. (...)

***Historia 7. De un hombre que en blasfemando del bienaventurado San Alberto de monte Drepano Carmelita, se le abrió el vientre, y las entrañas, y las tripas se le cayeron sobre las rodillas***

Refiere Laurencio Surio en la vida que escribió Drepano Carmelita: que un clérigo sacerdote oyendo predicar en un sermón, que el bienaventurado fray Alberto había sido santísimo hombre, no pudo sufrirlo de envidia, y alzando la voz dijo al predicador, oyéndolos todos. Tú mientes malamente, y falsas y mentirosas son las cosas que tú dices de fray Alberto, porque ni él fue santo, ni tuvo apariencia de ello, y comenzó a decir blasfemias de él. Cosa maravillosa. Cuando blasfemaba, descargó Dios su ira sobre él, y abriéndosele el vientre, se le salieron las tripas con las entrañas, y se le cayeron sobre las rodillas estando asentado. Acudió luego un cirujano que se llamaba Accito, y viéndolo le dijo. No es posible que con mi arte seas curado, pero si crees que podrás ser remediado con la ayuda del santo fray Alberto, sin duda quedarás sano. El clérigo, conociendo delante de todos el castigo que Dios le había dado porque había blasfemado, alzó los ojos a Dios, y vertiendo arroyos de lágrimas de ellos, dijo con voz llorosa. O bienaventurado Alberto, yo he dicho con falsedad lo que he dicho, y mentirosamente he desacreditado tu Santidad, y he blasfemado de Dios que te hizo santo, y con justa razón tengo el mal que padezco. Pero sí me sanares, yo prometo de ayunar tu vigilia, y holgar tu día. Luego el día siguiente a la que salía el sol, vio el sacerdote al bienaventurado san Alberto, y allegarse a él, y vio y sintió que con un aceite que el traía le ungió el cuerpo, y quedo sano. Viéndose sano, fuese al monasterio donde estaba su cuerpo, y pidiendo perdón a Dios de las blasfemias que había dicho, contó a todos lo que le había sucedido.

***Historia 8. De una muy niña que se la llevaron los demonios, y la tuvieron consigo mucho tiempo dándole mala vida, porque su padre maldiciéndola se la encomendó a ellos porque lloraba***

Refiere el maestro fray Pedro Berchorio de la santísima y famosísima y antigua orden del bienaventurado san Benito en el capítulo veinte y cinco del libro catorce de su Reductorio moral. Que en Cataluña hay un monte alto, y casi inaccesible, por su aspereza, en cuya altura hay una laguna de aguas negras, cuya hondura es de tal suerte que jamás la han podido hallar suelo. A la raíz de este monte esta una villa que se llama Merchera, en la cual moraba un hombre que se llamaba Pedro de Tabla, el cual tenía una hija pequeñita, aunque muy brava de condición y que no hacía sino llorar. Un día enojado su padre porque con sus lloros lo inquietaba tanto, la maldijo, diciendo: llévense los diablos porque no has de hacer sino llorar. Cosa maravillosa, y digna de compasión. Siendo la niña pequeña, se la llevaron los demonios delante los ojos del padre, y la pusieron a donde por muchos años no tuvieron noticia de ella, ni lo supieran jamás, sino fuera por un caminante, que andando por aquel camino que va por la raíz del monte vio venir a un hombre llorando, y dando voces, y decía. Ay de mi miserable, que tantos años, ha que ando oprimido con tanta carga. Y allegándose con ánimo el caminante al hombre le dijo. ¿Qué tienes? ¿Por qué lloras? ¿Qué es la fatiga? ¿En qué estás? El respondió, soy natural de Merchera, hijo de hulano, y ha veinte años que mi padre (estando enojado conmigo) me maldijo, y encomendó a los diablos, y ellos luego me asieron, y me llevaron consigo, y me pusieron dentro de la casa grande que tiene dentro la laguna, que está en lo más alto de este monte, y tratanme con tanta tiranía, que de noche y de día me hacen trabajar, llevando sobre mi cargas tan pesadas, que reviento con ellas de cansado y de fatigado que estoy, y en la misma angustia, y en los mismos trabajos anda conmigo en servicio de los demonios, la hija de Pedro de Tabla, a la cual trajeron los demonios por la misma causa, es a saber, porque su padre, estando enojado con ella, la maldijo. Pero si su padre fuese a la sobredicha laguna, y conjurase a los demonios que se diesen a su hija, sin falta se la volverían, y dicho esto subiose el hombre miserable a lo alto del monte muy fatigado, no osando estar allí, más de miedo de los demonios, y el otro vino a Merchera, y contó a Pedro de Tabla lo que había visto y oído. Apercibiose luego en que se subiese a la sobredicha laguna, y en ella se conjurasen los demonios, para que volviesen a la muchacha: subieron, conjuraron los demonios, y ellos se la volvieron luego. La niña

estaba ya alta de cuerpo, pero flaca, negra, los ojos vueltos, hedionda, y hecha un retrato de fealdad, tanto que su vista amedrentaba a los que la veían. Llevola su padre a su casa, y poco a poco se vino a reformar, y a volverse buen rostro, contaba grandes cosas, y la tiranía con que los demonios la trataron todo el tiempo que con ellos estuvo. Pero porque en el tiempo que con ellos estuvo era muy niña, no sabía contar las cosas tan perfectamente como las contó después el otro hombre de quien hicimos mención arriba porque conjurando también el padre de él a los demonios se lo volvieron. Decía este que dentro de aquella laguna tenían los diablos una gran casa a modo de un gran palacio donde todos los días se ajuntaban a darse cuenta los unos a los otros de todos los males que hacían por el mundo. Y que en contarlos recibían grande contento y alegría. Y que aquella casa se llamaba morada de demonios. Y que en aquella le habían tenido dándole malísima vida, y haciéndole acarrear impertinente cargas de gran peso, que lo fatigaban y oprimían en grande manera. Porque todo su contento es hacer mal a los hombres que caen en sus manos, y debajo de su poder, que se guardasen los padres de maldecir a sus hijos, sino querían que viniesen a estar en tan grande miseria como él se había visto por haberle mal dicho el suyo.

### ***Historia 9. De una mujer que maldiciéndola su marido entró el diablo en ella***

Escribe Cesareo y refiérelo el sobredicho maestro fray Juan Herolt en el sermón noventa y cinco de tempore. Que un marido, estando enojado contra su mujer, la maldijo, diciendo. El diablo hay parte en ti, que de tan mala condición eres. No hubo aún bien acabado de maldecirla, cuando luego el diablo se entró en ella, y la atormentaba con grande crueldad. Y fue tan grande el temor que de esto recibió el marido, que de entonces no osó más maldecir a nadie, con que antes que le aconteciese de este desastre, era muy maldiciente.

### ***Historia 10. De un hombre a quien el demonio detuvo del zapato a la entrada de una iglesia, porque lo había maldicho***

Refiere el maestro Juan Herolt en su Promptuario, que un hombre se calzaba unos zapatos, y por venirle estrecho el uno no lo podía calzar sino con dificultad. Recibiendo



pesadumbre con él, maldijolo, entregándolo al diablo, y con esto calzoselo. Aconteció, que luego se fue a la iglesia a oír misa, y a la que iba a entrar en ella el diablo lo detuvo del zapato que no podía ir adentro. Y advirtiéndolo el hombre que esto le venía por haber encomendado el zapato a los demonios llamó a un sacerdote y confesose. Y quitándose del pie el zapato, entró en la iglesia sin dificultad. Y vieron los que allí estaban que los demonios se llevaron por el aire el zapato quedándose admirados de ver semejante caso.

## **ANEXO V. CUENTOS MORALIZANTES DE JESÚS Y SAN PEDRO**

### ***Cuento 1. Jesús convierte a un ladrón en asno. San Pedro y Jesús, segadores***

Iban Jesús y San Pedro y dijo San Pedro:

-Jesús, vamos sin una moneda.

-Tú no te preocupes, Pedro.

Ya llegaron a una casa de campo que tenía unas diez hectáreas de siembra y fueron a ver al amo y le dijeron que querían segar, pero el amo, al ver las ropas que llevaban, les dijo:

-Pero si ustedes no son segadores.

-Es igual –dijo Jesús- usted nos da pa que seguemos.

Se van a segar y van a una casa humilde y de allí les llevaban la comida y su mujer le decía al amo:

-A ver si esos payos te van a engañar.

Ya llega un día y le dicen que está ya la siega disponible. Se levantan por la mañana temprano, el Señor sale a la calle y San Pedro se quedó vistiéndose y el Señor bendició a los cuatros costaos y la dejó la siembra segá, atá y acaballoná. Y dice San Pedro cuando vio aquello:

-Pero, Jesús, ¿qué has hecho?

-Pos, ná, ámonos a cobrar –dijo Jesús.

El trabajo lo habían contratao por una bolsa de monedas. Se fueron a ver al amo y la mujer los vio por la ventana y dijo:

-Pero si ya vienen los segaoes esos por ahí.

-Muy buenos días, ¿a qué vienen ustedes?

-Pos venimos a cobrar.

¡Pero si no puede ser!

Entonces el amo cogió el caballo y se fue a ver la finca y se encontró ya la siembra cortaíca, segaíca y acaballonaíca.

Entonces dice el amo:

-Hombre, ¿yo les voy a pagar por una noche de trabajo solo, lo que tenemos ajustao?

Pero dice la mujer:

-Hombre, si lo tienes ajustado, debes dárselo.

Total, que les da el dinero. Toma la bolsa San Pedro y se van. Pero el amo les salió al paso por la noche, enmascaro y les dijo:

-El dinero o la vida.

-Pedro, dame la bolsa –dice el Señor.

Pedro se la da, pero el Señor hizo el milagro de convertir al amo en burro, diciéndole:

-Ya va a estar usted así cinco años.

Pasó un arriero por allí y el Señor le cambió el burro por otro medio muerto que llevaba el arriero, y le pidió que a los cinco años se lo devolviera y diciéndole:

-Usted dele mucho trabajo y palos, que es lo que necesita este burro.

El arriero, como sabía que a los cinco años iba a cumplir el trato, le daba mucho trabajo y palos.

Cuando se pasan cinco años, viene el arriero por su burro y le devuelve el otro al Señor.

Entonces se convierte otra vez en persona y dice:

-Por algo me decía a mí mi mujer que les pagáramos, que no sabíamos quién era.

Entonces se vuelve a su casa y su mujer le pregunta:

-¡Muchacho! ¿Por dónde has estao tanto tiempo?

-¿Pos no sabes que era Jesús y San Pedro?

Y colorín colorado, mi cuento ya se ha acabado.<sup>1</sup>

## ***Cuento 2. San Pedro y los cuernos. Las alpargatillas de San Pedro***

Iban San Pedro con el Señor: iban recorriendo, ¿sabe usted?, el mundo. Y entraron en una posá. Y mire usted dónde, la posadera era muy guapa, y San Pedro se enamoró de ella.

Pero, claro, como estaba el Señor con él... Pero el Señor ya sabía lo que pasaba. Y dice:

-Pos muy bien: cuando nos vayamos me dejo las alpargatas olvidás y, cuando vayamos por el camino, digo: “¡Ay Señor, que se me han quedado las alpargatas!” -¡Ya ve usted!:

¡Al Señor se la iban a dar!

Conque, claro, estuvieron allí y, ¡bueno!: a San Pedro es que le gustaba muchísimo. Y ya van por el camino y dice:

-¡Ay, Señor! ¡Las alpargatas, que se me han olvidao!

---

<sup>1</sup> Julio Camarena y Maxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico...*, pp. 66-67.

Dice:

-¡Aaanda! Ves por ellas –le dijo.

Pos fue por ellas. Y van andando y viene un hombre por el camino, pacá: ellos pallá y el hombre pacá. Y el hombre era el marido de la mujer de la posá. Y traía dos cuernos muy grandes, que entonces no había, ni ahora tampoco. Dice San Pedro:

-Señor, ¿qué es eso?

Dice:

-Eso son las alpargatillas.

Dice:

-¡Ay Señor! ¡Por Dios, que no haiga eso! ¡Quíteselos usted! –en fin.

Y se los tuvo que quitar. Y por eso no hay, que si no...<sup>2</sup>

### ***Cuento 3. La leyenda de la herradura. Las cerezas***

Pues señor, cuando Cristo y San Pedro andaban por el mundo, iban un día muy cansados. Hacía mucho calor y en todo el camino había encontrado un alma caritativa que les diera un vaso de agua, ni un arroyo, por pobre que fuera, que les brindara su corriente. Andando, andando, el Señor, que marchaba delante, vio en el suelo una herradura, y volviéndose a su discípulo le dijo:

-Pedro, coge esa herradura y guárdatela.

Pero San Pedro que iba de un humor de mil demonios, le contestó:

-No vale la pena ese pedazo de hierro para que nos cansemos en levantarlo de donde está. Déjelo usted ahí, señor.

Cristo, como siempre, no le argumentó nada, pero se bajó él mismo y, recogiéndola, se la guardó en el bolsillo, siguiendo después mudos y silenciosos su camino.

Así anduvieron algún tiempo, cuando se encontraron con un herrero que venía en dirección opuesta a la que ellos llevaban. El Señor trabó conversación con él, un momento que estuvieron parados, y al despedirse le vendió en cuatro cuartos la herradura que acababa de encontrarse.

Siguieron andando y, a poco, tropezaron con un vendedor ambulante que iba al pueblo inmediato a vender frutas. Cristo le detuvo y, con los cuatro cuartos que le habían dado por la herradura, compró media libra de cerezas.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 188-189.

A todo esto, San Pedro iba muy callado y cada vez de peor humor.

El calor apretaba; la sed era cada vez más grande. Pero ya no la padecían Cristo y San Pedro, sino solo este último, porque el Señor se llevaba las cerezas a la boca, y el jugo de la fruta refrescaba sus secas fauces. El Apóstol que marchaba penosamente atrás, miraba con envidia al Salvador; más como las cerezas se habían comprado con el importe de la herradura que él no quiso bajarse a recoger, no se atrevía a pedir parte de su festín al Señor. Pero este iba dejando caer disimuladamente una cereza de cuando en cuando, y San Pedro se bajaba con avidez a recogerla, llevándosela a la boca con el ansia de la sed que tenía. Cuando se acabaron las cerezas, volvióse Cristo a su discípulo y le dijo:

-¿Ves, Pedro, cómo nada en el mundo debe desdeñarse aunque parezca mezquino y desprovisto de valor? Por no bajarte una vez sola a recoger la herradura has tenido que inclinarte muchas veces a recoger las cerezas que yo dejaba caer en el suelo. Eso te enseñará, Pedro, a no despreciar nada ni nadie.

San Pedro no tuvo qué contestar; bajo la cabeza y siguió humildemente al Señor en la jornada de aquel día.<sup>3</sup>

#### ***Cuento 4. Las palabras y los actos***

Cuando er Seño y San Pedro andaban po ‘r mundo, iban un día po un camino y se jayaron a un hombre qu’ estaba arando con dos borriquillos mu malos y estaba esesperao, echando sapos y culeras por aquella boca, en be que no alantaba nâ por más que jasía. Y disé ‘r Seño, ijole...: “Adiós, hijo e Dios”. Anda que te anda, anda que te anda, y s’encuentran a una mujé que venía echando dieses con un rosario mu largo y pegándose golpes e pecho. Y ar pasá, ísele ‘r Seño: “Adiós, hija er diablo”. San Pedro le preguntó a su Maestro por qué ar qu’ echaba tantos botos l’había yamao hijo e Dios y a una mujé que poesía tan santa l’había dao er dirtao de hija er diablo. Y responde ‘r Seño: “Aquer hombre, anque m’ estaba agraviando, tenía discurpa, porqu ‘er probesiyo estaba trabajando pâ mantené su gente; pero esta mujé tié que ardé biba ‘n el infierno porque ‘stá ‘ngañando ar mundo y me quiê ‘ngañá a mí también con su hipoquesía”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, pp. 164-165.

<sup>4</sup> Maxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura...* pp. 186-187

## ***Cuento 5. San Pedro***

Cuando el Señor y San Pedro andaban por el mundo, llegaron a una choza, en la que hallaron a un hombre, al que se había muerto su mujer, dejándole tres criaturitas chicas, que estaba muy afligido, tanto más, cuando que era anciano, y estaban con un mal sin cura.

Cuando salieron de allí le dijo San Pedro al Señor, que cómo no se compadecía de aquella desdicha, y que si moría el padre, que iba a ser de aquellos. El Señor le dijo entonces que levantase una piedra muy grande que había a la vera del camino. Hízolo así San Pedro y vio que había debajo una gran cantidad de animales, culebras, salamanquesas, tiñosas, lagartijas, ranas, sapos, erizos, galápagos, alimañas, y el Señor le dijo:

-Quien mantiene a esos animales cuidará de esos niños. Su padre se les morirá, y serán recogidos por gentes piadosas, uno será Obispo, otro Cardenal y otro Virrey.

Siguieron andando, y vieron venir unos ladrones; como San Pedro era tan medroso, se echó a correr hacia la choza, y se metió en la alcuza; y cuando llegaron los ladrones dijeron los niños:

San Pedro vino huyendo  
De los ladrones;  
Se ha metido en la alcuza,  
ya no lo cogen.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Fernán Caballero, *Cuentos, oraciones, adivinas...*, p. 102.