

# El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias

Arturo Morgado García

Universidad de Cádiz

Facultad de Filosofía y Letras

Avda. Gómez Ulla s/n. 11003 Cádiz

Arturo.morgado.garcia@uca.es

---

## Resumen

Se realiza un recorrido por las investigaciones habidas sobre el estamento eclesiástico español en los siglos XVI y XVII a lo largo de los últimos treinta años, partiendo de la obra pionera de Domínguez Ortiz, y mostrando las distintas fases de la investigación, que no tendrá su gran impulso hasta los años noventa del siglo pasado. Se indican asimismo cuáles han sido los aspectos más tratados por la historiografía, como el impacto de la Reforma católica, los aspectos sociológicos, los medios de difusión doctrinal empleados por la Iglesia, y la respuesta de la feligresía ante esta campaña adoctrinadora.

**Palabras clave:** Iglesia católica, siglos XVI-XVII, Reforma católica, historiografía, historia moderna de España.

---

## Resum. *El clergat a l'Espanya dels segles XVI i XVII. Estat de la qüestió i darreres tendències*

Es fa un recorregut per les investigacions sobre l'estament eclesiàstic espanyol als segles XVI i XVII al llarg dels darrers trenta anys, partint de l'obra pionera de Domínguez Ortiz i mostrant les diferents fases de la investigació, que no assolirà el seu gran impuls fins als anys noranta del segle passat. S'assenyala, també, quins han estat els aspectes més tractats per la historiografia, com l'impacte de la Reforma catòlica, els aspectes sociològics, els mitjans de difusió doctrinal emprats per l'Església i la resposta de la feligresia davant d'aquesta campanya adoctrinadora.

**Paraules clau:** Església catòlica, segles XVI-XVII, Reforma catòlica, historiografia, història moderna d'Espanya.

---

## Abstract. *The clergy in Spain in XVI<sup>th</sup> and XVII<sup>th</sup> centuries. Historiography and last tendencies*

We describe the investigations made about the Spanish clergy of XVI and XVII centuries, starting off of from pioneering work of Domínguez Ortiz, and pointing the different phases from the investigation, that will not have its great impulse until the Nineties of the last century. We indicate the aspects more treated by the historiography, like the impact of the catholic Reformation, the sociological aspects, the means of doctrinal diffusion used by the Church, and the answer of the people towards this propagandistical campaign.

**Key words:** Catholic church, XVI-XVII Centuries, the Catholic Reformation, Historiography, Early Modern History of Spain.

---

Contrasta este lote misérrimo de obras generales con la frondosidad de la bibliografía de tipo localista o biográfico; episcopologios, crónicas monásticas, vidas de santos, constituciones sinodales ... no ya la lectura, sino la simple catalogación de este cúmulo de obras es tarea inabordable, y acrecienta la dificultad su desigual valor, deficiente crítica y tendencia casi siempre apologetica ... las fuentes documentales, a pesar de las pérdidas sufridas tanto por el abandono y la incuria como por causas violentas, son también inabarcables por lo extensas (Domínguez Ortiz, 1979, 202-203).

Hace ya casi cuarenta años que Domínguez Ortiz escribiera estas palabras, refiriéndose a la profusa documentación que poseemos sobre la Iglesia en la España del siglo XVII. Ya los propios contemporáneos generaron una abundante información, no siempre convenientemente depurada de elementos mitológicos y legendarios, y basta la lectura de cualquier obra de historia local o eclesiástica, género tan prolíficamente cultivado durante la época, para comprobarlo.

Fijémonos en un ejemplo, el *Emporio de el Orbe. Cádiz Ilustrada*, del carmelita Fray Gerónimo de la Concepción, publicada en Amsterdam en 1690. Pues bien, en dicha obra los aspectos religiosos y espirituales tienen una amplia cabida (nada menos que cuatro de los ocho libros están dedicados a los mismos, sin contar con las numerosas referencias que encontramos en otros momentos), lo que confiere a su libro un fuerte carácter de *Christianopolis*. De hecho, el *Emporio* presenta una estructura perfectamente articulada al respecto: el libro I y II están dedicados a la historia secular de la ciudad en la Antigüedad; el III y el IV, a la introducción del cristianismo y a sus mártires; el V y el VI, a la historia secular de Cádiz desde su Reconquista; el VII y el VIII, a la vida espiritual de la urbe en los tiempos presentes, constituyendo los dos últimos libros de la obra toda una escala de perfección espiritual: en el VII se aborda el clero secular y en el VIII, la implantación de las órdenes religiosas (no perdamos de vista que el modo de vida del clero regular era considerado por aquel entonces un camino más seguro hacia la salvación, y el mismo autor titula este libro, muy significativamente, «continúa los progresos de el estado eclesiástico, con las fundaciones de los monasterios»).

Se trata, en definitiva, de mostrar a la ciudad como una abanderada del catolicismo, del mismo modo que es un emporio en lo comercial; y a ello obedecen las detalladas descripciones de conventos y monasterios, fiestas religiosas (las habidas con motivo de la proclamación de la Inmaculada, la entrega de la custodia, o la intercesión del Nazareno en la peste de 1681), y la culminación de la obra con la biografía de Beatriz de Quevedo, que permitirá presentar a los lectores todo un programa de vida cristiana y de santidad, típicamente barroco, por otro lado.

Pero, a pesar de tal abundancia informativa, el estudio del clero durante mucho tiempo fue totalmente abandonado por la historiografía española, al menos la vinculada a los medios universitarios y académicos, y el descrédito padecido por los estudios eclesiásticos en el mundo de los laicos (que dio origen a una auténtica endogamia historiográfica, como prueba la proliferación de revistas históricas vinculadas a las respectivas congregaciones religiosas) y la situación de incuria en la que se encontraron, y aún se encuentran, muchos archivos eclesiásticos, tampoco

ayudaría mucho a cambiar el panorama. Mientras tanto, allende nuestras fronteras, ya en los años cuarenta y cincuenta Gabriel Le Bras y sus continuadores estaban desarrollando una formidable labor de renovación de los estudios eclesiásticos, pero su producción durante mucho tiempo pasaría desapercibida en España.

Como en tantas otras cosas del modernismo español, el gran pionero en estos aspectos sería Antonio Domínguez Ortiz, que en 1970 publicó *La sociedad española en el siglo XVII. II. El estamento eclesiástico*, en el marco, no lo olvidemos, de un proyecto de acometer el estudio de la estructura social hispánica durante dicha centuria, habiéndose publicado varios años antes el tomo correspondiente a la nobleza. Era un trabajo muy importante: tengamos en cuenta que por aquel entonces aún no habían visto la luz la *Historia de la Iglesia en España* de la BAC, ni el *Diccionario de historia eclesiástica de España* del CSIC, por lo que la obra de Don Antonio constituía el único intento serio de aproximarse al tema desde la obra decimonónica de Vicente de la Fuente, aunque éste lo hizo con una perspectiva totalmente diferente. Y gozaría unos cuantos años después de una formidable difusión al ser publicada, junto con el tomo correspondiente a la nobleza y sin los apéndices documentales ni el capítulo dedicado a la demografía, en una refundición que la editorial Istmo realizara con el título, sobradamente conocido, de *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen* (1973).

Y, ¿cuál ha sido la trascendencia de dicha contribución? En primer lugar, la forma de abordar el tema: Don Antonio estudia la Iglesia española con la ecuanimidad que le caracteriza, superando los viejos esquemas tanto panegíricos como criminalizadores. En segundo término, porque nos ha ofrecido un marco conceptual que sigue conservando, en líneas generales, bastante validez. La historiografía posterior se ha detenido a estudiar árboles concretos, algunos de ellos, ciertamente, magníficos ejemplares; pero, a vista de pájaro, la panorámica del bosque no difiere en gran medida de la que atisbara Domínguez Ortiz. No obstante, este cuadro nos ofrece algunas sombras, siendo la principal de ellas la falta de interés que Don Antonio tuvo siempre hacia las cuestiones metodológicas, lo que ha marcado profundamente a los posteriores cultivadores del género, que no utilizan apenas (aunque esta situación está cambiando en los últimos años: un ejemplo en Fernández Terricabras, 2000) categorías conceptuales plenamente consolidadas en otros ámbitos historiográficos, tales «Reforma católica» (Hsia, 1998, y Luebke, 1999, son útiles estados de la cuestión), y, más recientemente, «confesionalización» (Reinhard, 1994, Schilling, 1994) y «disciplina social» (Palomo, 1997). Y ello ha tenido consecuencias muy graves, por cuanto ha motivado una cierta tendencia de los historiadores españoles a estudiar el clero hispano sin ponerlo en conexión con la situación que ofrece en otros países católicos, tales como Francia (si bien la bibliografía francesa al respecto suele ser bien conocida), Italia o (aunque esta ignorancia es generalizada en cualquier ámbito) Portugal... por no hablar ya de las regiones centroeuropeas, aunque aquí la dificultad idiomática es determinante (visiones de conjunto sobre el clero europeo debidas a autores españoles en Rey Castelao, 1992; y Morgado García, 2006).

Durante muchos años, la obra de Domínguez Ortiz fue más admirada que imitada, por cuanto durante bastante tiempo los historiadores españoles manifestaron

un relativo desinterés por la historia social del clero, habida cuenta de que a lo largo de la década de los setenta la historiografía de nuestro país comienza a interesarse por los análisis demográficos y económicos, y, desde una perspectiva más estrictamente social, por el estudio de las minorías, por lo que el análisis de los grupos privilegiados (y el clero, evidentemente, era uno de ellos) no disfrutaba precisamente de sus mejores momentos. Son escasos los trabajos de enjundia aparecidos en estos momentos, pudiendo destacar el libro de Joan Bada *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI* (Barcelona, 1970), aunque el hecho de no haber sido traducido al castellano limitaría bastante su difusión. Sin olvidar una obra fundamental: *Las formas complejas de la vida religiosa* de Julio Caro Baroja (valorada en Peña Díaz, 2006), mucho más citada que leída y, sobre todo, reflexionada.

La situación se prolongaría, aunque con algunos cambios, en los primeros ochenta, momento en el cual la incorporación de España a la Comunidad Europea motivaría una profunda reflexión en muchos historiadores acerca de la falta de sintonía de la evolución socioeconómica española con respecto a los países europeos que siempre se han presentado como modélicos, y, en este sentido, el estudio de la burguesía y del comercio centró buena parte de la atención; al mismo tiempo que el surgimiento del Estado de las autonomías propiciaría los trabajos de historia regional y local. Varios años más tarde, Roberto Fernández reflexionaba acerca de las causas de esta situación, en un análisis que se ceñía a Cataluña, pero que en cierta medida puede ser extrapolable al conjunto de España:

La historia social de la Iglesia se encuentra en precarias condiciones ... las responsabilidades de esta situación no cabe imputarlas exclusivamente a la prioridad de lo económico. Creo que también puede afirmarse que a una determinada concepción de la historia de la Iglesia puede atribuírsele parte de la culpa. Una historiografía que ha tenido y tiene una indudable tentación por el abismo de lo endogámico ... el desinterés de los historiadores del Principado por la historia de la Iglesia ha sido y es una realidad evidente. Casi ningún profesor aconseja a un alumno efectuar una investigación sobre temas eclesiásticos ... Varias son las causas. La primera es la escasa atracción que, para los que se iniciaban en la investigación, tenía la propia tradición historiográfica catalana dedicada a estos temas. Una historiografía escasa, parcial, y esencialmente confeccionada por clérigos «celosos guardadores» de los «secretos» de la Iglesia. Una historiografía primordialmente erudita y poco interpretativa ... ante esta situación, las alternativas eran mucho más jugosas para unos estudiantes de historia que iban viviendo una sociedad progresivamente politizada ... la publicación de la magna obra de P. Vilar ... desvió la atención de muchos investigadores hacia el siglo XVIII ... economía, política y nación eran una tríada demasiado atrayente frente a la historia de la Iglesia que en esos momentos se practicaba (Fernández Díaz, 1990, 29 y 37).

Todo esto no quiere decir, sin embargo, que el nivel de nuestros conocimientos sobre el clero a lo largo de esta década permaneciera inmutable. Por un lado, las monografías de historia rural aparecidas en los años setenta y ochenta nos brindaron una panorámica sobre el bajo clero como un componente más de la estructura social de sus respectivas comarcas, pudiendo destacar al respecto las observacio-

nes de Emiliano Fernández de Pinedo en *Crecimiento económico y transformaciones sociales en el País Vasco* (Madrid, 1974). Por otra parte, el interés de los investigadores gallegos, animados por Eiras Roel, por el análisis de los protocolos notariales, nos brindó la oportunidad de conocer algo más sobre el estamento eclesiástico gallego, tal como reflejan algunas contribuciones de Baudilio Barreiro, Ofelia Rey Castelao o María Eugenia Fernández Cubeiro en *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos* (Santiago de Compostela, 1981), trabajos que ofrecen el interés de utilizar fuentes notariales y no eclesiásticas para el estudio del clero.

Paralelamente, una serie de investigadores anglosajones, de los que fuera pionero W. A. Christian con su *Religiosidad local en la España de Felipe II* (trad. esp., Madrid, 1991), y *Apariciones en Castilla y Cataluña* (Madrid, 1990), abordaban diversos aspectos de la Iglesia española a nivel regional, como Jodi Bilinkoff en *Ávila de santa Teresa* (trad. esp., Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993), Sara T. Nalle en *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca 1500-1650* (Baltimore, The John Hopkins U. P., 1992) o Henry Kamen, en *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the counter Reformation* (New Haven, Yale U. P., 1993), atreviéndose A. D. Wright en *Catholicism and Spanish Society under the Reign of Philip II 1555-1598, and Philip III, 1598-1621* (Nueva York: The Edwin Mellen Press, 1991) a proporcionar una serie de claves interpretativas sobre las limitaciones de la Reforma católica en España. El desinterés historiográfico por una historia social del clero iba, tímidamente, comenzando a cambiar, debido al papel de una serie de historiadores que actuaron como francotiradores aislados, y de una forma absolutamente inconexa entre sí, y que leyeron o publicaron sus tesis doctorales durante estos años (Maximiliano Barrio, María Luisa Candau Chacón, Antonio Luis Cortés Peña, Gloria Franco Rubio, Arturo Morgado García), aunque casi todos ellos se centrarían básicamente en el siglo XVIII, dejando las centurias anteriores prácticamente al margen.

Los años noventa constituirán, sin embargo, el momento en el cual los estudios de historia social del clero conozcan una mayor eclosión. El ambiente historiográfico, para empezar, era mucho más favorable, gracias al impacto de los estudios sobre patronazgo, clientelas y élites de poder (pudiendo destacar la labor de Francisco Chacón Jiménez y José Martínez Millán), cuestiones todas ellas en las que el papel del clero fue muy importante; y al creciente interés por la historia de la cultura en un sentido amplio (podríamos concluir, incluso, que la historiografía española de la última década se caracteriza fundamentalmente por el «giro cultural»), que no podía dejar de lado, evidentemente, la formidable producción religiosa existente en la España del momento (y el gran maestro de esta corriente será León Carlos Álvarez Santaló).

En segundo término, comienzan a organizarse una serie de congresos, seminarios y reuniones científicas desde el ámbito universitario (y no desde los medios eclesiásticos, como hasta el momento había sido lo habitual), en los cuales el clero nos aparece como protagonista: así, la III Reunión Científica organizada por la Asociación Española de Historia Moderna en Las Palmas de Gran Canaria en 1994, y cuyas actas se titularon, muy significativamente, *Iglesia y Sociedad en el Antiguo*

*Régimen*. Durante la segunda parte de los noventa, la organización de seminarios centrados en la historia social del clero ya han dejado de formar parte de la excepcionalidad: podemos destacar los *Estudios sobre iglesia y sociedad en la Andalucía moderna* (Granada, 1999), coordinados por Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López Guadalupe Muñoz; el tomo *Sociedad y élites eclesiásticas en la España moderna* (Universidad de Castilla la Mancha, 2000), coordinado por Francisco José Aranda Pérez, o el número monográfico de la revista *Cuadernos de Historia Moderna* (25, 2000) de la Universidad Complutense, titulado «Estudios de religión y sociedad en la España moderna» y coordinado por María Elisa Martínez de Vega, siendo de destacar que la *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, que, no olvidemos, está estrechamente vinculada a la Fundación Española de Historia Moderna, por lo que en cierta medida representa las corrientes dominantes en el modernismo español, dedicaría el número 21, correspondiente al año 2003, a «Iglesia y sociedad en la edad moderna» como tema monográfico.

No obstante, a pesar del creciente interés por el estudio de la población eclesiástica española, nos encontramos con un poderoso condicionante, y es el hecho de la clara preferencia demostrada por el siglo XVIII con respecto a las épocas anteriores, especialmente el siglo XVI, un terreno prácticamente baldío. Muchos son los factores que han influido en este panorama: la orientación dieciochesca que en los años de la transición mostró la historiografía española y que alcanzaría su culminación en la multitud de conmemoraciones organizadas en 1988 con motivo del bicentenario de Carlos III, la menor cantidad de documentación disponible (el fácil recurso al *Catastro de Ensenada* que tenemos los historiadores de la corona de Castilla, es imposible para los siglos XVI y XVII), y las dificultades paleográficas que la misma presenta para los investigadores primerizos. Sin olvidar tampoco, por supuesto, la artificialidad de establecer una frontera entre los siglos XVII y XVIII en lo que a la historia social del clero se refiere: tengamos en cuenta que el gran corte hay que fijarlo en las reformas religiosas de mediados del quinientos habidas como consecuencia del proceso tridentino, y hasta mediados del siglo XVIII, con el concordato de 1753 (que, en realidad, no cambiaría tantas cosas), la Iglesia española apenas va a experimentar transformaciones importantes.

Evidentemente, para ofrecer una valoración del estado actual de nuestros conocimientos, el punto de partida debe ser *la situación de la Iglesia española pretridentina*. Frente al triunfalismo manifestado en el pasado que sostenía cómo gracias a las reformas religiosas realizadas por los Reyes Católicos España se vio libre de la difusión del protestantismo, lo cierto es que el nivel moral e intelectual de buena parte del estamento eclesiástico no vivía sus mejores momentos, sin contar con algunos casos que ocasionaron auténtico escándalo (Núñez Roldán, 2002). Una mirada a Valencia nos mostrará que muchos candidatos al presbiteriado buscaban en las instituciones eclesiásticas un medio seguro de subsistencia; pocos sacerdotes sabían predicar; no se cuidaba su formación porque los obispos se contentaban con que supieran leer y escribir, pronunciar el latín y conocer los sacramentos; estaban muy extendidos el concubinato, las pendencias, la corrupción y la miseria; muchos canónigos no eran sacerdotes pero percibían las rentas de sus preben-

das aunque sin cumplir con sus obligaciones; vivían aseglarados; vestían trajes lujosos; frecuentaban actos sociales frívolos y no se ocupaban de la cura de almas; el absentismo clerical campaba por doquier (Cárcel Ortí, 1986). Las mismas enfermedades padecía la Iglesia barcelonesa: escasa vocación por la carrera sacerdotal (entre 1546 y 1570 se ordenan 4.502 individuos, pero sólo 284 eran sacerdotes diocesanos y otros 237 regulares, siendo el resto tonsurados y minoristas que buscan acceder al clero simplemente para obtener algún beneficio); absentismo parroquial generalizado; escasa calidad de los sacerdotes; gran extensión del concubinato; limitada capacidad intelectual del clero; ausencia de espiritualidad por parte de los religiosos; absentismo episcopal (Bada, 1970)... Por su parte, el obispo conquense Bernardo de Fresneda, que en la década de 1560 solicitara una serie de informes sobre la situación espiritual de su diócesis con la finalidad de celebrar un sínodo, hubo de constatar cómo muchos beneficiados eran absentistas, algunos clérigos no administraban los sacramentos y no estudiaban después de la ordenación, los curas nunca explicaban la doctrina cristiana, y era frecuente que cazaran o especularan con los granos de los diezmos, en tanto los laicos apenas celebraban los días festivos (Nalle, 1992).

Al mismo tiempo, la ignorancia religiosa entre la feligresía estaba sumamente extendida, y el primer concilio en España que tomó nota del problema, el celebrado en Sevilla en 1512, constató cómo numerosos fieles desconocían las oraciones básicas. Muchos eclesiásticos de mediados del siglo XVI afirmaban que no hacía falta marcharse a América a evangelizar, ya que también en España había «Indias», entendiéndose por tales aquellas zonas en las que predominaba la ignorancia religiosa y se seguían practicando ritos precristianos: testimonios relativos a Cataluña, Asturias, Andalucía o Galicia dan buena prueba de ello (Kamen, 1993, 83 y ss.). Así, el jesuita Pedro de León, que en los años ochenta misionara en las almadras sitas en la costa atlántica gaditana, constataba cómo muchos «no conocen domicilio ni parroquia, nadie les pide cuenta, y muchos de ellos dicen a voces que ha tantos años que no se confiesan ... así vienen estos pobres hombres a buscar a los padres de la Compañía a desembuchar sus pecados ... porque no van a otra cosa allí, sino a buscar sus almas y a enseñarles a ser cristianos». Situación similar se vivía en las Alpujarras, donde aún en la última década de la centuria «está la gente de ella tan necesitada de este socorro, que había más de veinte años que no habían oído sermón, ni plática ni catecismo» (León, 1981, 68 y 103). El canónigo asturiano Andrés de Prada, por su parte, se refería al Principado en 1568 como «unas Indias que tenemos dentro de España ... hay muy pocos monasterios de frailes y los clérigos y curas de ordinario son idiotas, porque los beneficios son muy tenues, y así tiene esta tierra casi extrema necesidad de se labrar de buenos obreros» (González Novalín, 1963, 325). Por doquier localizamos creencias y prácticas que en modo alguno estaban en consonancia con la doctrina oficial, y la clave del problema la daba, muy acertadamente, el franciscano Alfonso de Castro, que en su obra *Adversus haereses* (1541) nos revela cómo «hace unos diez años (se refiere a 1528) en la región de Cantabria llamada ahora Navarra, y en Vizcaya, se descubrieron entre la gente de la montaña muchas supersticiones e idolatrías, en tan grande intensidad que el diablo bajo forma de cabrón era abiertamente adorado

por ellos. Se descubrió que esto había sido practicado en secreto por ellos durante muchos años ... lo mismo, pero no con tanta intensidad, fue descubierto en otras montañas de España, en Asturias, y Galicia, y otras donde la palabra de Dios raramente había sido predicada. Entre ellos hay muchas supersticiones y ritos paganos, por la sola razón de la falta de predicadores» (Kamen, 1984, 234), con lo que relaciona la existencia de todas estas creencias con una superficial cristianización.

Por lo que se refiere al reclutamiento del estamento eclesiástico, hoy día es bien conocida la estructura global de la población eclesiástica en la corona de Castilla gracias a los trabajos realizados a partir del censo de 1591 (Ruiz Martín, 1972; Molinie Bertrand, 1973). Nos falta, sin embargo, información para el siglo XVII, para la cual, dado la falta de información censal existente, se impone la busca de fuentes alternativas, que tan sólo recientemente han comenzado a explotarse, como las *visitas ad limina* (Irigoyen López y García Hourcade, 2001). Se ha avanzado poco, a nuestro entender, en la utilización de una documentación susceptible de ofrecer una evolución diacrónica para períodos cronológicos amplios, como pudieran ser los registros de órdenes sacerdotales que suelen conservarse en los respectivos archivos diocesanos, y que nos permiten reconstruir, no sólo la curva anual de las ordenaciones, sino también acercarnos al análisis de las zonas de reclutamiento de este grupo. A diferencia del país vecino, donde estas fuentes hace bastante tiempo que han sido muy utilizadas (Queniart, 1978), contamos con pocos ejemplos relativos al caso español (Barreiro Mallon, 1989). Esta documentación, sin embargo, ofrece un peligro metodológico, y es el de intentar relacionar una mayor plétora de ordenaciones con un proceso de clericalización de la sociedad. Son cantos de sirena seductores pero peligrosos, por cuanto hay que partir de la base de que la carrera eclesiástica no responde en el Antiguo Régimen tanto a una vocación definida cuanto a unas estrategias familiares concretas: como bien afirmara Dominique Julia, los flujos de ingreso en el estamento clerical no están determinados ni mucho menos por las orientaciones del discurso teológico, sino por factores más mundanos como las condiciones de acceso a los beneficios eclesiásticos, la jerarquía económica de los mismos, y los sistemas de transmisión existentes (Julia, 1995).

Todo ello nos muestra que el conocimiento del sistema benefical es básico para la comprensión del estamento eclesiástico del Antiguo Régimen, y, en este punto, nuestra ignorancia es prácticamente total. Aunque conocemos bastante bien la tipología de los distintos beneficios existentes (Barrio Gozalo, 2001), lo ignoramos casi todo sobre la institución clave, es decir, la capellanía, habida cuenta de que la misma es la que proporciona, en la inmensa mayoría de las ocasiones, la congrua necesaria para acceder al estamento clerical. Ciertamente que ya parece bastante asentado el hecho de que su fundación no responde, en modo alguno, a factores espirituales, sino a estrategias familiares (Pro Ruiz, 1989); pero, a excepción de algún trabajo aislado (Fernández Cubeiro, 1981), los historiadores españoles hemos pasado por alto este mundo, por lo que nada sabemos acerca de aspectos tan importantes como fundadores, patronos, requisitos exigidos al capellán (en este sentido, es frecuente que los individuos vinculados al linaje tengan unas obligaciones más llevaderas que los extraños), y sustento económico de las capellanías.



Laguna imperdonable, por cuanto una mayor profundización en todos estos aspectos nos permitirá descubrir cuáles son los sectores sociales en cuyo seno se recluta el estamento eclesiástico, y cuáles son las estrategias familiares específicas que se esconden tras las carreras eclesiásticas.

La jerarquía eclesiástica es bastante bien conocida. Poco nuevo podemos decir acerca de los obispos, ya que Barrio Gozalo (2000, 2004) nos ha desvelado la sociología de los preladados españoles de este período, por lo que estamos muy bien informados acerca de su procedencia social (marcadamente nobiliaria, sobre todo hidalga), los estudios realizados (el haber cursado alguna carrera universitaria es prácticamente universal), y los cargos detentados con anterioridad a la prelatura (el clero capitular se nos revela, en este sentido, como la gran cantera de futuros obispos), por lo que la vertiente más prosopográfica está perfectamente cubierta. Nos faltan, sin embargo, biografías individuales de preladados que permitan acercarnos al modo en que ejercitaron su poder en sus obispados respectivos y cuáles fueron sus relaciones con el conjunto de la sociedad diocesana (Callado Estella, 2001). Y hay una laguna fundamental: no sabemos nada acerca del personal burocrático adscrito a la curia episcopal, tales vicarios, visitadores, provisoros, notarios, escribanos, ni acerca de la forma de provisión de estos oficios (fueron un medio de situar cómodamente a los familiares allegados al obispo de turno, o, por el contrario, su reclutamiento fue más abierto a la meritocracia), ni sobre los sectores sociales que los ocuparon. Y el papel de este personal era, en muchas ocasiones, clave: no perdamos de vista que los vicarios, tal como señala María Luisa Candau (1986), son los responsables de la recaudación de los diezmos, amén de las fábricas de las iglesias, la vigilancia moral de los clérigos, la defensa de la inmunidad eclesiástica, la corrección de las infracciones de los seglares y la administración de las obras pías.

Mejor informados estamos, por el contrario, sobre los cabildos catedralicios, que ofrecen la ventaja para el investigador de constituir un grupo cerrado, compacto, y con una documentación de fácil localización, por cuanto ha sido conservada, a veces demasiado celosamente, en los respectivos archivos capitulares. Muchas diócesis españolas cuentan ya con estudios referidos a su respectivo clero catedralicio (Cabeza Rodríguez, 1996; Fatjó Gómez, 1993; Irigoyen López, 2001; Marín López, 1998; Morgado García, 1997; Sánchez González, 2000; Vázquez Lesmes, 1987), aunque nos faltarían, nuevamente, biografías de canónigos individuales que nunca accedieron a más altos destinos, y que, por consiguiente, siempre permanecieron vinculados al marco social de su diócesis, en el cual estuvieron perfectamente integrados. Estos trabajos, empero, suelen tener la tentación de centrarse excesivamente en los aspectos institucionales, dejando más de lado, por el contrario, el componente social, por lo que nos gustaría saber más acerca de las relaciones de los cuerpos capitulares con las élites locales, y su inserción en las redes de patronazgo de sus respectivas localidades. No podemos en modo alguno subestimar la funcionalidad de estas instituciones, que lograron mantener su prestigio social y su importancia económica a lo largo de los tiempos modernos. Conservaban la función de asesoramiento, consejo y colaboración con el obispo, de su seno salían los principales cargos de la curia eclesiástica y su actuación era fundamental en los períodos de sede vacante. Su papel de administración y cuidado

de la Iglesia catedral era muy destacado, sobre todo si consideramos el valor simbólico que estos edificios adquirieron en el ámbito urbano, conformando también una forma de enlace con los poderes fácticos locales. Suponían en manos de la corona un número elevado de cargos administrativos muy codiciados. Eran una fuente esencial para el reclutamiento de los preladados. Y eran el contrapeso ideal a la actuación de los obispos. Era más lo que les unía que lo que les separaba, por cuanto compartían privilegios, jurisdicción y jerarquía (López-Guadalupe Muñoz, 2000).

Menor fortuna ha gozado el estudio del bajo clero secular, del que seguimos en una situación de grave ignorancia en lo que a su procedencia social se refiere. Domínguez Ortiz indicó al respecto que en muchos casos serían segundones de familias hidalgas que pretendían resolver su situación personal de una manera segura, en tanto otros serían hombres de modesto origen y pocas aspiraciones que llevaban una existencia apacible. En el arzobispado de Coria se ha señalado la relación existente en algunos casos entre el bajo clero y apellidos de la hidalguía, pero nunca con familias principales, y lo más granado del presbiteriado suele relacionarse con gentes de pluma y profesiones liberales (Aragón Mateos, 1992), en tanto que en la diócesis de Cuenca en la segunda mitad del siglo XVI el 40% son hijos de rentistas, labradores, artesanos y profesiones liberales; un 13% de los mismos con parientes en la Iglesia, reflejo de una fuerte endogamia familiar (Nalle, 1992). Es probable, al menos si tomamos como referencia lo sucedido en el país galo, que la mayor parte del bajo clero se reclute en el seno de los grupos medios (campesinos propietarios, maestros artesanos, gentes de la administración y la judicatura, profesiones liberales, mercaderes) (Queniart, 1978); pero no estamos en condiciones de demostrar suficientemente esta afirmación. Es de destacar que hay un pequeño porcentaje de eclesiásticos de origen ilegítimo: un recuento de las dispensas concedidas por el nuncio a hijos espurios, es decir, hijos de presbíteros y de solteras o viudas, para poder acceder a las sagradas órdenes en los años 1658-1675 arroja un total de 508 casos, concentrándose la mayor parte de las dispensas en Galicia, Asturias, el País Vasco, y los obispos de Astorga y León, encontrándose los mínimos en la corona aragonesa (Barrio Gozalo, 2001).

Por supuesto, nos faltan investigaciones sobre la institución principal: la parroquia, que desempeña una función clave en la sociedad española de la época, por cuanto, amén de su función específicamente religiosa, constituye un elemento de socialización, un espacio relacional forjador de vínculos humanos y que en muchas ocasiones aglutina a grupos sociales muy concretos, ayudando a conformar una conciencia de pertenencia a un espacio común, tanto desde el punto de vista de comunidad espiritual como social (Aranda Pérez, 2000). Y también sobre aquellas instituciones que pudieran haber creado una cierta conciencia de grupo, tales las universidades de clérigos o de curas párrocos dirigidas por una junta cuyo presidente solía llevar el título de abad o prior y cuya constitución venía determinada en muchos casos por la defensa contra los intereses del cabildo catedral o por la distribución de los diezmos, tal como sucede en Córdoba (Aranda Pérez, 2000).

Pero la gran laguna desde el punto de vista sociológico la ofrecen las órdenes religiosas, sobre las cuales las investigaciones han girado en torno a una doble ver-

tiente: en primer lugar, la línea más tradicional, cultivada por los historiadores de las respectivas congregaciones, y que nos ofrecen trabajos de gran erudición pero que poco o nada aportan desde un punto de vista de historia social. En segundo término, la investigación universitaria, centrada en la mayor parte de las ocasiones en aspectos económicos, dado que la documentación monástica, requisada de sus respectivos conventos a raíz de las desamortizaciones decimonónicas, y conservada, como es bien sabido, en la sección «Clero» del Archivo Histórico Nacional, suele tener este carácter. Poco, a nuestro entender, se ha avanzado desde la obra de Domínguez Ortiz, en los aspectos más sociales del clero regular, a pesar de la inmensa bibliografía existente (Pi Corrales, 1994), y tan sólo Teófanos Egido (1994) ha intentado, y de forma magistral, ofrecernos una caracterización sociológica de estas congregaciones, de las que seguimos ignorando aspectos tan básicos como la procedencia social de sus miembros, o el reclutamiento urbano/rural de sus componentes.

Hasta tiempos muy recientes, no ha merecido demasiado interés el estudio de la inserción social del estamento eclesiástico, que siempre se caracteriza por sus estrechas relaciones con el núcleo familiar, en el cual actúa, bastante a menudo, como un elemento de acogimiento y protección de aquellos componentes menos favorecidos, tales madres viudas, hermanas solteras o sobrinos huérfanos. La clave comenzó a darla Isidro Dubert, que en su monumental estudio sobre la familia gallega del Antiguo Régimen, desveló cómo en raras ocasiones el clérigo vive en solitario, y cómo los núcleos familiares clericales suelen ser de un tamaño amplio (Dubert, 1992). Investigaciones posteriores (Morgado García, 1997) han confirmado esta idea, y, muy recientemente, María Teresa Benito Aguado (2001) nos ha brindado un ejemplo modélico en todos los sentidos. Analizando el clero vitoriano dieciochesco, aunque esta visión es perfectamente aplicable a nuestra época, la autora nos muestra cómo, aunque tradicionalmente se ha considerado a la clerecía como un grupo rígido ante el celibato de sus miembros, la realidad nos descubre una enorme gama de lazos familiares en el seno del estamento, bien entre los propios clérigos, bien entre sus parientes laicos. La función de tío clérigo es fundamental en el sistema familiar del Antiguo Régimen, ya que el mismo realiza tareas supletorias de tutela paterna y/o materna, contribuyendo a la promoción social de sus sobrinos/as, a los que proporcionará apoyo para el acceso al estamento clerical y para la carrera posterior, o dotes para el matrimonio o el convento. Y todo ello constituye un factor primordial en las carreras eclesiásticas, que rara vez están dominadas por una pretendida meritocracia, sino que juegan otros componentes de una forma mucho más determinante, tales las vinculaciones familiares y las relaciones clientelares.

Asimismo, no hay que perder de vista que una lectura detallada de las visitas pastorales y de los informes redactados por las autoridades diocesanas nos permitirán comprender un poco mejor el marco cotidiano en el que se desenvuelve la vida de nuestros clérigos. Nos los encontraremos adulando a las autoridades, fomentando prácticas devocionales entre la feligresía, aprovechando oportunidades para incrementar sus rentas, o manteniendo estrechas relaciones (a veces, más de lo conveniente) con algunos miembros de sus parroquias. Y, al mismo tiempo, sostienen

unos contactos muy fluidos con los demás miembros de su estamento (la figura de los vicarios es fundamental en este sentido, por cuanto se encuentra justo en el centro de todo este marco de relaciones), celebrando conferencias morales, repartiéndose las tareas pastorales, y, por qué no decirlo, pleiteando por aquellas cuestiones en las que la economía, la dignidad, o, simplemente, la vanidad, estaban en juego...; aunque todo ello es inevitable en ámbitos imbuidos de un fuerte sentido de grupo, por cuanto tiende a confundirse la satisfacción del proyecto vital con el lugar ocupado en el colectivo, sea a través de la autoridad moral, el conocimiento o la posición jerárquica. Los eclesiásticos, al fin y al cabo, son hombres que ejercen un oficio, y, mientras algunos se limitan al estricto cumplimiento de sus obligaciones, otros estarán imbuidos de un notable celo profesional, que a veces se acerca al heroísmo ascético. No son, ni podían serlo, espíritus puros ni seres angelicales, y no es lícito demonizarlos ni culpabilizarlos por ello (no dejemos influirnos por las intenciones y los objetivos de los abanderados de la Reforma católica), porque no debemos perder de vista que, ante todo, la Iglesia del Antiguo Régimen es un colectivo de profesionales plenamente incardinados en un mundo al que algunos pretenderán encarrilar doctrinalmente, y en el que otros optarán por salir adelante de la forma más cómoda y placentera posible. Y ello nos revela que la Reforma católica, al menos en su vertiente más ascética, no podía triunfar por muchas buenas intenciones que manifestaran los prelados, por cuanto pretendía implantar un modelo, absolutamente inoperativo en las condiciones históricas que le tocó vivir, de eclesiástico vocacional que persiguiera ante todo la santidad, cuando la realidad era que el modelo de eclesiástico propio del Antiguo Régimen era un modelo profesional y corporativo. Era imposible que el clérigo se situara, por emplear las atinadas palabras de Jean Delumeau (1973), «fuera del mundo», cuando tantos lazos familiares, sociales, honoríficos y económicos le unían a él.

Por lo que se refiere a los aspectos económicos, el nivel de nuestros conocimientos es desigual. Podemos decir que contamos con suficiente información acerca de las bases económicas de la Iglesia, aunque más para el siglo XVIII que para el período que nos ocupa. Conocemos bien las economías episcopales (Hermann, 1988), contamos con alguna información sobre las catedralicias (Fatjó Gómez, 1999; Latorre Ciria, 1992), se han publicado numerosas monografías sobre las rentas monásticas (García Martín, 1985; López Martínez, 1990; Sánchez Meco, 1985) y contribuciones eclesiásticas como el diezmo (Muñoz Dueñas, 1988) o el voto de Santiago (Rey Castelao, 1985) han recibido bastante atención, aunque poco se ha avanzado en este terreno en los últimos años habida cuenta del creciente desinterés de los modernistas españoles por la historia económica.

Y este cuadro, además, nos ofrece algunas sombras, y es que todavía no se ha determinado lo suficiente cuál es el status de vida real del clero. La percepción de los contemporáneos, que señalaron en numerosas ocasiones la vida regalada y muelle de los clérigos (Alvarez Santaló, 2000), contrasta con la realidad de un bajo clero numeroso y en una situación de precariedad económica, tanta, que a veces lo encontramos ejerciendo ocupaciones que poco o nada tienen que ver con la carrera sacerdotal. Hay una fuente básica al respecto, los inventarios post-mortem, que, a diferencia de lo sucedido para otros grupos sociales, como la burguesía, han

sido poco explotados en lo que se refiere a los eclesiásticos; aunque, las todavía escasas monografías al respecto han concluido algo que ya se había intuido con anterioridad, es decir, las fuertes diferencias económicas existentes en el interior del estamento eclesiástico, y el hecho de que su riqueza media no era en modo alguno comparable a la de los grupos auténticamente privilegiados, como la burguesía, y, ante todo, la nobleza. En la Huelva del siglo XVII, si el capital medio del grupo clerical asciende a 44.000 reales, el de la hidalguía se eleva a 45.000, el de los militares a 50.000, y el de los comerciantes a 79.000, lo que permite incluir al clero en el seno de los grupos medios pero no de los más privilegiados. Sus capitales están constituidos en un 32% por inmuebles, predominando ligeramente las tierras sobre las casas, y el 68% restante por bienes muebles, de los que destacan el dinero en efectivo (el 16% del capital total) y las deudas a favor (el 26%), que en ambos casos suponen proporciones superiores a las del conjunto de la sociedad onubense (Lara Ródenas, 1995). En Lleida, durante la misma época, los inventarios clericales se suelen situar en un nivel por encima de agricultores y artesanos, y su descripción nos revela un cierto confort, con un consumo bastante importante y que sobrepasa las meras necesidades del hogar, con un mobiliario diversificado en el que aparecen piezas de escasa difusión en otros grupos sociales, tales como bufetes, armarios o camas portátiles, con una gran difusión de objetos meramente decorativos (Santiveri, 1999).

No podemos olvidar tampoco el mundo de las monjas, que conoció una obra absolutamente impactante, y que nos ofrecería una perspectiva totalmente diferente sobre el universo de la religiosidad femenina, la cual hasta el momento había recibido, en demasiadas ocasiones, un tratamiento ligeramente despectivo por parte de los historiadores (Imirizaldu, 1977). Nos referimos, claro está, al libro de José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988), que desveló con lucidez las claves de la religiosidad femenina, que encontraría su modelo teórico más acabado en la profusa literatura hagiográfica de la época, tan brillantemente sintetizada por el autor (dicho sea de paso, es un trabajo muy importante porque supone el retorno a la fuente impresa en una historiografía que, en los años ochenta, se había volcado prioritariamente hacia la documentación archivística, y que se había limitado en muchas ocasiones a utilizar las fuentes secundarias como una especie de adorno). Otros trabajos, por el contrario, nos dan una visión más serena y apacible, en aparente consonancia con los ritmos internos de la vida de clausura (Castro Castro, 1993; Cerrato Mateos, 2000; Gómez García, 1997; Torres Sánchez, 1991). Pero, en nuestra opinión, las investigaciones sobre todo en este mundo no acaban de recibir un impulso definitivo, a pesar de que la bibliografía existente, a primera vista, es abrumadora (Reder Gadow, 2000). Y hay una serie de circunstancias objetivas determinantes al respecto: en primer lugar el hecho de que las órdenes femeninas, a diferencia de sus homólogas masculinas, han contado con una tradición historiográfica propia menos desarrollada. En segundo término, su condición de mujeres, que las convierte en miembros de segunda fila en el seno de una Iglesia eternamente controlada por los hombres, por lo que, a primera vista, tendemos a considerar que se trata de un sector del clero poco relevante. Y, por último, no per-

damos de vista que los conventos de monjas fueron en el siglo XIX desamortizados, pero no exclaustrados, por lo que la documentación, en muchas ocasiones, siguió conservándose en su interior, y ello provoca que el acceso a la misma sea bastante difícil, ante las desconfianzas y las reticencias manifestadas en muchas ocasiones hacia los investigadores.

Ello no quiere decir, en modo alguno, que no haya habido avances importantes. Desde los propios medios monjiles se organizaron hace unos diez años sendos congresos (VVAA, 1990 y 1993) que supusieron un importante revulsivo al respecto, y no perdamos de vista que el mundo de las religiosas ha recibido una gran atención por parte de la historia de género, hasta el punto de que, en nuestra opinión, las investigaciones sobre las monjas estarán muy ligadas en el futuro a dicha corriente historiográfica (Muñoz Fernández y Graña García, 1991; Muñoz Fernández, 1994; Poutrin, 1995). No es de extrañar: tengamos en cuenta que en un Antiguo Régimen dominado por completo por los varones, el convento es el único espacio donde la mujer puede llevar una existencia autónoma, y en el cual las interferencias de las autoridades masculinas, confesores, obispos, o visitadores, son siempre bastante coyunturales y limitadas en el tiempo. Y, por otra parte, la condición religiosa es, en muchas ocasiones, y por lo menos hasta el siglo XVIII, el único arbitrio de promoción intelectual de la mujer (no perdamos de vista que buena parte de las escritoras españolas de los siglos XVI y XVII son nobles o monjas), así como de influir en el conjunto de la sociedad (recordemos que para los contemporáneos los conventos de clausura son una especie de «faro de almas», y muchos personajes se acercaban a los mismos buscando consuelo y auxilio espiritual, siendo el ejemplo más llamativo el de Felipe IV y Sor María de Agreda).

Últimamente se observa un creciente interés por el análisis de la proyección del personal eclesiástico en los niveles de poder más altos de la monarquía. No olvidemos que algunos clérigos se convirtieron en miembros del Consejo de Castilla, y hasta en presidentes del mismo (7 en el siglo XVI, 6 en el XVII), coparon obviamente el cargo de inquisidor general, y los encontraremos esporádicamente (más en el siglo XVI que en tiempos posteriores) presidiendo los consejos de Hacienda, Indias, Cruzada, Italia o Aragón. Su presencia en la corte asimismo tiene su importancia, por cuanto «las interacciones entre Iglesia y corte en varios planos: la presencia de altos dignatarios eclesiásticos en la corte (arzobispos de Toledo, inquisidores generales, diversos obispos, etc.), cuyas actuaciones e influencia habría que evaluar a largo plazo, así como la función de los confesores reales dentro de unos contrapesos que actúan como garantías en el mantenimiento de una determinada interpretación del orden social; la publicitación de este consenso por medio de las celebraciones de beatificaciones y canonizaciones, los elogios fúnebres a la muerte de los reyes, los sermones ordenados para la conmemoración de una victoria militar, de un matrimonio real, los autos de fe, el traslado de reliquias, etc., la pugna entre órdenes religiosas y sus consecuencias en la hegemonía de diversas facciones cortesanas, especialmente, la incidencia de la Compañía de Jesús desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el siglo XVIII, con introducción de nuevos sistemas de socialización tanto en las cortes de la monarquía católica como en la mayor parte de las sociedades cortesanas de la Europa católica, las influencias entre ceremo-

niales eclesiásticos y cortesanos; el aún poco conocido alcance de la intervención de Roma en muy diversos procesos sociopolíticos ... el papel muy relevante que lleva a cabo el obispo en su ámbito territorial y que se verá reforzado por la Contrarreforma» (Alvarez Osorio, 1991). Sin olvidar tampoco el papel jugado por confesores (Negredo del Cerro, 2001; Pizarro Llorente, 1994; Poutrin, 2005); predicadores (Negredo del Cerro, 2006); o miembros de la Capilla Real (Negredo del Cerro, 2001), todos ellos agentes más o menos importantes en la incesante lucha de facciones habida en la corte.

Esta presencia política de la Iglesia hay que estudiarla también a nivel regnícola. Algunos eclesiásticos, por ejemplo, llegaron a alcanzar el cargo de virrey: en Cataluña nos encontraremos al cardenal Infante Fernando (1632-1633); en Mallorca, al arzobispo de Caller Alfonso Lasso Seseño (1606-1607), y a los obispos de Palma Baltasar de Borja (1628-1629) y Fray Tomás de Rocamora (1657). En Aragón figurarán los arzobispos de Zaragoza Alfonso de Aragón (1516-1520) y Fernando de Aragón y Guerra (1566-1575), y el obispo de Teruel Jaime de Lobera (1590-1593). El mismo carácter de interinidad encontraremos en los clérigos que ejercieron la gobernación de Galicia, tales como los arzobispos de Santiago Fernando de Andrade (1647), Pedro Castillo y Acuña (1661-1663) y Andrés Girón (1671-1673) (Artola, 1993). No debemos tampoco perder de vista que, si en la corona de Castilla el clero deja de tener presencia en las cortes desde mediados del siglo XVI, en Navarra, Aragón, Valencia y Cataluña el estamento eclesiástico gozará de su correspondiente representación, que también se extenderá a las diputaciones permanentes: el caso más conocido será el de Pau Claris, pero sería interesante, aunque esta afirmación la hagamos desde la ignorancia, realizar el análisis de las posturas políticas y de las reivindicaciones clericales en los territorios no castellanos. Como también profundizar algo más en el conocimiento de la única institución común a las diócesis de la corona de Castilla, a saber, la Congregación de las Iglesias de Castilla y León (Teruel Gregorio de Tejada, 1993; Carpintero Aguado, 1996).

Pero la auténtica revolución en el estado de nuestros conocimientos la ha constituido, sin lugar a dudas, el acercamiento por parte de los historiadores españoles a los medios de persuasión y de represión empleados por la jerarquía eclesiástica de cara a mantener su control sobre la feligresía. Aquí la bibliografía es, sencillamente, inabarcable, por lo que nos limitaremos a señalar algunas líneas generales.

Entre los medios de adoctrinamiento la imagen juega, sin lugar a dudas, un papel fundamental. Una imagen religiosa que recibió una gran atención por parte de los tratadistas de la época (Calvo Serraller, 1981; Pacheco, 1990; Checa y Morán, 1982), muy en línea con las directrices conciliares, pero sobre cuya difusión entre el conjunto de la feligresía aún no estamos lo suficientemente bien informados debido a la escasez de trabajos específicos que aborden la presencia de la imagen entre los distintos sectores sociales a través de los inventarios post-mortem (Martín Morales, 1986; Portus y Vega, 1998). La imagen adquirirá un sesgo más dinámico y espectacular por medio de la fiesta, que en la España del siglo XVII reforzará su carácter aparatoso y espectacular para acentuar su componente propagandístico, en la línea de enaltecer no solamente el poder de la monarquía, sino también la grandeza de la Iglesia triunfante de la Contrarreforma. No perdamos, sin embargo, de

vista, que el estudio de las manifestaciones festivas, muy cultivado por los historiadores del arte (Escalera Pérez, 1994), solamente es posible realizarlo a través de las relaciones escritas redactadas con ocasión de las mismas, y nos encontramos aquí ante todo un género literario que obedece a unas reglas y una codificación muy elaboradas, y que constituye, en opinión de Álvarez Santaló, «la trama más densa de religiosidad y civilidad organizada por la red cultural y arbitrada por las antiguas y perdurables técnicas de emisión y recepción de valores que habían guardado y consolidado su prestigio, eficacia y adhesión en la civilización occidental» (Álvarez Santaló, 2001), por lo que no debemos perder de vista que el aparente verismo descriptivo está supeditado a unos objetivos ideológicos muy concretos.

La producción bibliográfica existente sobre la enseñanza en la España moderna, muy estrechamente ligada, como es bien conocido, a la Iglesia, ha recibido un formidable impulso en los últimos años, siendo muy relevante el papel de los historiadores ligados a las respectivas facultades de Ciencias de la Educación. Estas obras, empero, suelen tener un carácter bastante descriptivo e institucional, y profundizan escasamente, a nuestro entender, en los modelos ideológicos que determinan la enseñanza clerical, la cual, no lo olvidemos, constituye un elemento de control social de la población. La lectura de *Modos de educación en la España de la Contrarreforma* (Madrid, 1983) de Julia Varela sigue siendo indispensable en este sentido, y los historiadores españoles se han preocupado poco por determinar el papel que jugó la enseñanza eclesiástica en impulsar el proceso de disciplina social y de inculcar los usos y comportamientos ligados a la «civilidad» (Morgado García, 2002), a pesar de que durante esta época hay una formidable tratadística (podríamos destacar las obras de Astete o Arbiol) al respecto.

Pero el poder de la palabra «clerical» no se encuentra ligado tan sólo a las aulas, sino también, y muy estrechamente, a los púlpitos, y aquí el sermón jugó un papel fundamental. Línea de investigación muy vinculada a los historiadores de la literatura, que han puesto de relieve el carácter profundamente teatral de la oratoria de la época (Orozco Díaz, 1988), nos queda bastante por profundizar en la misma (aunque contemos con sendos repertorios bibliográfico al respecto) (Herrero Salgado, 1996-2004), tanto en lo relativo a la tratadística concinatoria (algunas pinceladas en Peñafiel Ramón, 1988) de la época, como al análisis de sermones concretos (Núñez Roldán, 2000). Asimismo, gracias a la obra de Rico Callado (2001, 2002, 2003), contamos con bastante información acerca de lo que supuso el movimiento misional. No debemos perder de vista que en esta labor predicadora la cuestión lingüística es fundamental. Sabemos al respecto que en el País Vasco casi toda la producción escrita en euskera durante este período se debe precisamente a eclesiásticos, apareciendo manuales para el clero como los de Sancho de Elso (1561) o Gaspar de Astete (1608) publicados en castellano y en vasco (Kamen, 1993). En Cataluña, por su parte, los concilios provinciales de Tarragona insistieron continuamente en la utilización del catalán en sermones y catecismos, aunque en el siglo xvii hubo aceros debates sobre el uso de una u otra lengua, contraponiéndose la mínima difusión del castellano fuera de Barcelona, frente a su mayor valor literario y su carácter de lengua de la monarquía (García Cárcel, 1985), siendo muy diversas las posturas de las distintas órdenes religiosas, por cuanto si capuchinos,



jesuitas, dominicos y agustinos estaban más castellanizados, franciscanos y escolapios defendían la utilización del catalán (Kamen, 1993). La creciente importancia de la educación jesuítica, empero, favoreció la castellanización de la clase dirigente, ya que si al principio la Compañía adoptó una actitud flexible ante la utilización de la lengua vernácula, a mediados del siglo XVII se había decantado definitivamente por el uso del castellano, y tras la Guerra de Sucesión Española jugó un papel destacado en la castellanización de la élite barcelonesa (Amelang, 1986). Pero esta actitud no fue ni mucho menos generalizada en toda la clerecía catalana, que todavía en el siglo XVIII utilizaba la lengua vernácula en sermones y catecismos, y seguía llevando, como en Lérida, los registros parroquiales en catalán (aunque, en este caso, los prelados insistieron durante esta centuria en la utilización del castellano) (Agustí, 1995).

¿Y qué decir del mundo del libro, en el cual el clero tuvo un peso determinante, tanto por su papel de consumidor como, especialmente, de productor? No olvidemos que buena parte de la producción bibliográfica española se debe a manos clericales, y una cuantificación realizada a partir de la *Bibliotheca Hispana Nova* bastará para comprobar dicha afirmación. Contamos en los últimos años con numerosos estudios sobre bibliotecas clericales, tanto desde un punto de vista monográfico (Sánchez González, 2000), como en el marco de una ciudad concreta (Peña Díaz, 1997), aunque estamos menos informados acerca de los contenidos ideológicos de la producción religiosa del momento. Ciertamente que nuestro conocimiento acerca de las corrientes teológicas de la época parece suficiente (Andrés Martín, 1987), pero nos faltan todavía análisis más conceptuales sobre esta literatura, aunque aquí es obligatorio referirse a la titánica labor de Álvarez Santaló (1989, 1999).

Los medios de represión y de control más coactivos también han recibido bastante atención. El confesionario jugaría al respecto un papel primordial, aunque las investigaciones han derivado en exceso hacia el llamativo y escabroso tema de la solicitud, sobre la cual contamos con una amplia literatura (Haliczer, 1998; Carrión Mora, 1994); pero esta revoltosa fauna de confesores solicitantes, fornicarios, y obsesos sexuales, vinculados prioritariamente a las órdenes religiosas (lo cual no quiere decir que fueran más lascivos que los seculares, sino que, simplemente, confesaban más) ha sido aislada por completo del ecosistema penitencial, mucho más complejo y que conoce una amplia literatura normativa al respecto, los manuales de confesores, cuyo contenido merecería bastantes trabajos monográficos (Morgado García, 1996-1997). Tampoco se ha reflexionado para el caso español sobre el papel jugado por los confesores en los procesos de confesionalización y disciplina social, y no contamos con ningún análisis similar al realizado por Adriano Prosperi para la Italia de la Contrarreforma, donde la colaboración entre confesores e inquisidores fue más estrecha y profunda de lo que a primera vista pudiera parecer: los primeros atendían al foro interno de la conciencia; los segundos, al foro externo de las acciones, y los confesores acabaron con el tiempo pareciéndose cada vez más a los inquisidores, ya que no se limitaron a interrogar a los penitentes sobre sus pecados, sino también sobre sus cómplices (Prosperi, 1995 y 1996).

Pero, para controlar, es necesario conocer, y las visitas pastorales jugaron un papel primordial en este sentido, ya que por medio de las mismas las jerarquías eclesiásticas tuvieron la ocasión de informarse acerca de la situación espiritual del clero y la feligresía sometidos a su pastoral tutela. Estas fuentes han sido muy utilizadas, especialmente en lo relativo a la (in) moralidad clerical, acerca de la cual estamos perfectamente informados (Cobos Ruiz de Aadana, 1976; Dubert García, 1996; Fonseca Montes, 1996; Rodríguez Sánchez, 1984); pero se ha atendido menos a sus vertientes más institucionales y protocolarias, que no dejan de tener su interés. Dicha documentación, empero, ofrece un grave problema metodológico, y es el hecho de perder de vista que nos dan siempre una visión limitada, parcial y esquemática de la realidad, por cuanto «los “informes” siguen siendo construcciones intelectuales de la realidad, percepciones *sui generis* con niveles de condicionamiento alto o muy altos, y no tan sustancialmente diversos de la “literatura” como, en un principio, podría parecer» (Álvarez Santaló, 1995, 29).

Conocer para persuadir, y, cuando las palabras paternas no bastan, se impone la represión, que solemos ligar a la actuación inquisitorial (que se ha tendido a estudiar por separado, sin ligarla a las políticas de control social de la población por parte de la Iglesia) (López Vela, 1990); pero perdemos demasiado de vista el hecho de que muchas cuestiones menores eran juzgadas directamente por los tribunales diocesanos, que solieron, ciertamente, comportarse con bastante indulgencia, por cuanto no se trataba tanto de dictar sentencias ejemplares, cuanto de hacer ver a la feligresía que nada escapaba a la celosa, atenta y pastoral mirada de las autoridades eclesiásticas (Pérez Muñoz, 1992).

¿Qué valoración podemos realizar de todo este esfuerzo adoctrinador? El modelo de religiosidad acuñado por la Reforma católica será ante todo el de la religiosidad de la presencia social, puesto que la herejía se desarrolla con más facilidad en los lugares menos controlados por el poder religioso, por lo que se impone el control del espacio y de la sociedad, lo que implica aumentar la presencia de la Iglesia en la vida social, y ello confluye con los intereses de un poder civil que aboga por la misma línea de control (Pinto Crespo, 1988): es lo que historiadores alemanes como Reinhard y Schilling denominan «confesionalización», teoría que se apoya en dos pilares: el hecho de que la aparición de las reformas plantea nuevos problemas a las autoridades eclesiásticas de todas las confesiones y la coincidencia entre la acción religiosa y la política, ya que este proceso procura importantes ventajas a los príncipes, tales el fortalecimiento de la identidad territorial de los estados a causa de la profesión de un solo credo religioso, la extensión del poder del soberano gracias al control de la Iglesia, y el desarrollo de un «disciplinamiento social» que facilita el ejercicio del poder (Fernández Terricabras, 2000). En este proceso, García Cárcel (2001) distingue en España dos etapas claramente diferenciadas: habría una primera Contrarreforma, que coincidiría con el reinado de Felipe II, en la cual la confesionalización estará promovida por la corona, la Iglesia española estará dirigida fundamentalmente por letrados-eclesiásticos, y el problema que agobiaba era el protestantismo. Durante el siglo XVII, viviríamos una segunda Contrarreforma, en la cual la Iglesia se desmarcó de los intereses de la monarquía en muchas ocasiones; una nueva generación de eclesiásticos-políticos estará al

frente; habrá un fuerte sesgo jesuítico, y la principal preocupación será la recristianización de los cristianos viejos.

Un objetivo, en muchos casos, nada fácil, puesto que la experiencia religiosa de los fieles iba, en demasiadas ocasiones, por caminos totalmente distintos a los que la Iglesia pretendía marcar. Christian (1991) llega incluso a hablar de dos tipos de catolicismo en la Castilla la Nueva de los años setenta del siglo XVI: el de la Iglesia universal, centrado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad y en un calendario formado a partir de la propia historia sagrada del pueblo. Había incluso diferencias entre la religiosidad rural y la urbana en el sentido de que ésta se encontraba más compartimentada ante el mayor número de parroquias, conventos y cofradías, junto a la presencia de religiosos, forasteros y emigrantes de otras regiones, con unas devociones más en sintonía con los acontecimientos políticos. La práctica religiosa se definirá por su acentuado localismo, lo que contrastaba fuertemente con el pretendido carácter universal de la religión católica, aunque ello no tenía por qué resultar negativo, puesto que «mientras la religión estuviera ligada al paisaje, mientras las fuentes de gracia fueran huesos y cuerpos concretos en sus sepulturas y mientras se mantuviera la idea de que los santos podían tener relaciones especialmente favorables con algunas comunidades, el localismo, el regionalismo y el nacionalismo estarían con la Iglesia».

Se busca prioritariamente persuadir, adoctrinar y convencer, pero, donde no basta la persuasión, se impone la represión, que estará en manos del aparato inquisitorial. Si en principio el tribunal se dirigió contra las herejías (convertos, moriscos, protestantes), a partir de 1540 asumirá además la tarea de controlar la moral contrarreformista, y es entonces cuando el Tribunal se dirige hacia los cristianos viejos para desterrar de sus vidas las conductas más atrevidas (bigamia, blasfemia, superstición, solicitación (Contreras, 1993). El papel de la Inquisición en el proceso educativo de la Reforma católica, podríamos resumirlo en tres aspectos: la educación de la colectividad por medio de rituales públicos como el auto de fe y la abjuración (con todo lo que ello implica de sometimiento al poder), la educación de la moralidad individual con el uso de medios coercitivos, introduciéndose la Inquisición en terrenos nuevos (la bigamia, la falsa o fingida santidad) que hasta entonces pertenecían al ámbito de lo privado, y, finalmente, la voz de la conciencia, a la cual la Inquisición supo dictar lo que había que decir, utilizando como aliado al confesor (Prosperi, 1999).

¿Cuáles fueron los resultados? Una visión triunfalista nos podría hacer concluir que se consiguió una mayor instrucción religiosa de los fieles, como revelan datos obtenidos a partir de las fuentes inquisitoriales: en el tribunal toledano antes de 1550 ni siquiera el 35% de los detenidos conseguía rezar correctamente el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve, proporción que en 1575 se extiende a las tres cuartas partes. Si antes de 1580 solamente el 40% recitaba los Diez Mandamientos correctamente, de 1585 a 1600 este porcentaje sube al 70% (Dedieu, 1979). El tribunal conquense, por su parte, si en 1544-1567 solamente contaba con una tercera parte de procesados que conociera las cuatro oraciones y los Mandamientos, en 1580-1589 verá como el porcentaje se eleva al 80%, difuminándose en el último tercio de la centuria las diferencias sociales: la proporción

de los concededores asciende al 69% y el 96% en las élites sociales y al 19% y el 89% en el seno de labradores y jornaleros (Nalle, 1992).

No debemos, sin embargo, dejarnos llevar por estos resultados aparentemente triunfales. En regiones como Cataluña la estructura externa del catolicismo permaneció inalterada, y la comunidad mantuvo su propia identidad absorbiendo o recibiendo aquello ofrecido por los reformadores que podía adaptar a sus marcos tradicionales, aunque el contacto con los sacramentos fuese mucho mayor a partir de entonces (en la época anterior la escasa asistencia a los mismos proporcionaba a los fieles el recurso a las prácticas folklóricas como alternativa) (Kamen, 1993). Gelabertó Vilagran (2003) menciona al respecto cómo «es posible que la dificultad de la Iglesia catalana del Antiguo Régimen en alcanzar informaciones más numerosas y precisas respecto a las prácticas calificadas de supersticiosas, mediante las revelaciones obtenidas en el ejercicio de la confesión individual, expresara el deseo de las clases populares del Principado de mantener un sistema coherente de representación religiosa no idéntico al propuesto por la Iglesia institucional, estimulado por las prohibiciones de antiguos ritos protectores de la salud corporal y de la fertilidad de la tierra emprendidas por la Iglesia triunfante de Trento (...) ello marcaría los límites de la pastoral católica en su intento de controlar las mentes humanas (...) a partir de finales del siglo XVII resurgen en Cataluña antiguas liturgias pretridentinas destinadas a la protección de la salud y de la tierra, que habían sido antaño expurgadas del ceremonial católico». En Galicia, por su parte, si bien los campesinos no permanecieron indemnes a los efectos de la catequesis tridentina, la doctrina, la predicación y los mandatos oficiales fueron muy desigualmente asimilados, persistiendo una vigorosa civilización rural tradicional que fue capaz de crear y de conservar una cultura popular de carácter profano que resistió continuamente las tenaces embestidas rigoristas de la jerarquía eclesiástica (Saavedra, 1994). No hubo una confrontación abierta con la cultura popular, sencillamente porque se temían sus reacciones (García Cárcel, 2001). Lo cierto es que las «Indias» nunca desaparecerían de España, si bien, mientras no se convirtieran en «Flandes», tampoco constituirían una gran amenaza.

A grandes rasgos, esto es lo que ha ofrecido en los últimos años la historiografía española acerca del estamento clerical, con aportaciones que, en muchos casos, ofrecen un alto nivel metodológico y conceptual. Permanecen, sin embargo, algunas sombras: frente a un siglo XVIII relativamente bien conocido, el siglo XVII está comenzando a abordarse, y el siglo XVI ha recibido una atención mucho menor, aunque ello está muy generalizado en todos los campos de nuestro modernismo. En segundo lugar, muchos de estos trabajos se limitan a una perspectiva meramente local, por lo que el campo de análisis, evidentemente, es muy reducido. Amén de todo ello, hay que señalar la relativa desconexión que todavía existe entre los historiadores españoles dedicados a estas cuestiones, tanto entre sí, como en relación a las numerosas aportaciones venidas desde el campo de la historia del arte o de la literatura, así como el voluntarismo que domina buena parte de esta investigación, que, al no estar inserta en el seno de ninguna de las corrientes historiográficas mimadas por el poder, ni ha tenido el honor de suscitar ninguna celebración conmemorativa, ni se ha beneficiado en tanta medida de la generosidad

de las arcas públicas, lo que limita en gran parte la organización de congresos y reuniones científicas que sirvan como necesario medio de contacto entre los investigadores, o la realización de proyectos de investigación ambiciosos. Y, finalmente, hay que partir de la base de que el estamento eclesiástico español del Antiguo Régimen no se puede estudiar sin ponerlo en relación con la situación que nos ofrecen los países católicos más cercanos, como Francia, Italia o Portugal, por lo que un análisis comparativo se hace ineludible.

## Bibliografía

- AGUSTÍ, A. (1995). *Llengua i església a la Lleida del XVI al XVIII*. Lérida: Universidad.
- ÁLVAREZ OSSORIO, A. (1991). «La Corte: un espacio abierto para la historia social». En: CASTILLO, A. (coord.). *La historia social en España: actualidad y perspectivas*. Madrid: Siglo XXI.
- ÁLVAREZ SANTALO, L. C. (1989). «La oferta de pautas de conducta y la cimentación de valores en el libro devocional del Barroco: un ensayo metodológico», *Archivo Hispalense*, 220.
- ÁLVAREZ SANTALO, L. C. (1995). «Real, verdadero, verosímil, idéntico... y contado. Una dióptrica de urgencia de la percepción social del mundo», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Historia Moderna*, III. Córdoba: Cajasur.
- ÁLVAREZ SANTALO, L. C. (1999). «Religiosidad moderna y cultura lectora en la España de los siglos XVI al XVIII», *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en la Andalucía Moderna*. Granada: Universidad.
- ÁLVAREZ SANTALO, L. C. (2000). «Vivir como un cura. Algunas precisiones cuantitativas respecto al imaginario social del clero en el siglo XVIII». ARANDA PÉREZ, F. J. En: *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*. Universidad de Castilla la Mancha.
- ÁLVAREZ SANTALO, L. C. (2001). «La fiesta barroca contada: una demostración retórica consciente». En: PEÑA DÍAZ, M. y SOLANA PUJALTE, J. (coords.). *La cultura del libro en la Edad Moderna. Andalucía y América*. Córdoba: Universidad.
- AMELANG, J. S. (1986). *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714*. Barcelona: Ariel.
- ANDRÉS MARTÍN, M. (1987). *Historia de la teología española*, 2 vols. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- ARAGÓN MATEOS, S. (1992). «Notas sobre el clero secular en el Antiguo Régimen. Los presbíteros del obispado de Coria». *Hispania Sacra*, 89.
- ARANDA PÉREZ, F. J. (2000). «El clero parroquial también se acabilda. El cabildo de párrocos y beneficiados de Toledo». En: ARANDA PÉREZ, F. J. (coord.). *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha.
- BADA, J. (1970). *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*. Barcelona: Facultat de Teologia.
- BARREIRO MALLON, B. (1989). «Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península». En: ÁLVAREZ SANTALO, L. C. et al. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, vol. 2.
- BARRIO GOZALO, M. (2000). «La jerarquía eclesiástica en la España moderna. Sociología de una élite de poder (1556-1834)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25.
- BARRIO GOZALO, M. (2001). «La Iglesia y los eclesiásticos en la España del Seiscientos. Beneficios y beneficiados». En: ALCALÁ ZAMORA, J. y BELENGUER CEBRIA, E. (coords.). *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales y Sociedad Estatal Nuevo Milenio.

- BARRIO GOZALO, M. (2004). *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- CARCEL ORTI, V. (1986). *Historia de la Iglesia en Valencia*, vol. 1. Valencia.
- BENITO AGUADO, M. T. (2001). *La sociedad vitoriana en el siglo XVIII: el clero, espectador y protagonista*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- CABEZA RODRÍGUEZ, A. (1996). *Clérigos y señores. Política y religión en Palencia en el Siglo de Oro*. Palencia: Diputación.
- CALLADO ESTELLA, E. (2001). *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*. Valencia: Generalitat.
- CALVO SERRALLER, F. (1981). *Teoría de la pintura en el Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra.
- CANAU CHACÓN, M. L. (1986). *Iglesia y sociedad en la campiña sevillana. La vicaría de Ecija (1697-1723)*. Sevilla: Diputación.
- CARPINTERO AGUADO, L. (1996). «La congregación del clero de Castilla: un organismo mediatizado por la fiscalidad», *Política, religión e Inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid: Universidad Autónoma.
- CASTRO CASTRO, M. A. (1993). *El monasterio de Sancti Spiritus de Astorga (1500-1836)*. Astorga.
- CERRATO MATEOS, F. (2000). *Monasterios femeninos en Córdoba*. En: CHECA, F. y MORAN, J. M. (1982). *El Barroco*. Madrid: Istmo.
- CHRISTIAN, W. A. Jr. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- COBOS RUIZ DE ADANA, J. (1976). *El clero en el siglo XVII. Estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba*. Córdoba: Caja de Ahorros.
- CONTRERAS, J. (1993). «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2. Madrid: BAC.
- DEDIEU, J. P. (1979). «Christianisation en Nouvelle Castille. Catechisme, communion et confirmation dans l'archevêché de Toledo 1540-1640», *Melanges de la Casa de Velázquez*, XV.
- DELUMEAU, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1979). *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Madrid: Istmo.
- DUBERT GARCÍA, I. (1992). *Historia de la familia en Galicia durante la época moderna 1550-1850*. La Coruña: Edicions do Castro.
- DUBERT GARCÍA, I. (1996). «Alma de cura y cura de almas. Moral y comportamientos eclesíásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)», *Las religiones en la historia de Galicia*. Santiago: Universidad.
- EGIDO LÓPEZ, T. (1994). «Mentalidades colectivas del clero regular del Antiguo Régimen». En: MARTÍNEZ RUIZ, E. y SUÁREZ GRIMON, V. *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad.
- ESCALERA PÉREZ, R. (1994). *La imagen de la sociedad barroca andaluza*. Málaga: Universidad-Junta de Andalucía.
- FATJÓ GÓMEZ, P. (1993). «Aproximación a una élite institucional de la Cataluña moderna: los capitulares de la seo de Barcelona en el siglo XVII». *Pedralbes*, 13.
- FATJÓ GÓMEZ, P. (1999). «Organización y gestión de una hacienda eclesíastica en la Cataluña del siglo XVII: la catedral de Barcelona». *Revista de Historia Económica*, 1.
- FERNÁNDEZ CUBEIRO, M. E. (1981). «Una práctica de la sociedad rural: aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII», *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*. Santiago de Compostela: Universidad.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, R. (1990). «La clerecía catalana en el Setecientos», *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*. Cervera: UNED.

- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II.
- FONSECA MONTES, J. (1996). *El clero en Cantabria en la edad moderna*. Cantabria: Universidad.
- GARCÍA CARCEL, R. (1985). *Historia de Cataluña, siglos XVI-XVII. Los caracteres originales de la historia de Cataluña*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA CARCEL, R. (2001). «La Inquisición en sus horas bajas». En: ALCALÁ ZAMORA, José, y BELENGUER, Ernest. *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.
- GARCÍA MARTÍN, P. (1985). *El monasterio de San Benito el Real de Sahagún en la época moderna*. Junta de Castilla y León.
- GELABERTO VILAGRAN, M. (2003). *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña siglos XVII-XVIII*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- GÓMEZ GARCÍA, M. C. (1997). *Mujer y clausura. Conventos cistercienses en la Málaga Moderna*. Málaga: Universidad.
- GONZÁLEZ NOVALIN, J. L. (1963). «Historia de la Reforma Tridentina en la diócesis de Oviedo», *Hispania Sacra*, XVI, 32.
- HALICZER, S. (1998). *Sexualidad y confesionario. Un sacramento profanado*. Madrid: Siglo XXI.
- HERMANN, C. (1988). *L'Eglise d'Espagne sous le Patronage royal (1476-1834)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- HERRERO SALGADO, F. (1996-2004). *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, 4 vols. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- HSIA, R. P. (1998). *The world of Catholic renewal 1540-1770*. Cambridge University Press.
- IMIRIZALDU, J. (1977). *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A. (2001). *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución. El cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII*. Murcia: Universidad.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A. y GARCÍA HOURCADE, J. J. (2001). *Visitas ad limina de la diócesis de Cartagena 1589-1901*. Murcia: UCAM.
- JULIA, D. (1995). «El sacerdote». En: VOVELLE, M. (coord.). *El hombre de la Ilustración*. Madrid: Alianza.
- KAMEN, H. (1984). «Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición». En: ALCALÁ, Ángel. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel.
- KAMEN, H. (1993). *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*. New Haven: Yale U. P.
- LARA RODENAS, J. M. (1995). «Mentalidad social y estructura de los capitales en la Huelva del siglo XVII. Una aproximación a través de los inventarios postmortem», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba: Cajasur.
- LATORRE CIRIA, J. M. (1992). *Economía y religión. Catedral de Huesca: rentas y distribución social (siglos XVI-XVIII)*. Zaragoza-Huesca: Institución Fernando el Católico.
- LEÓN, P. de (1981). *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, edición de Pedro Herrera Puga. Granada: Facultad de Teología.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2000). «Grandeza y realismo en torno al Patronato regio. Las rentas del Cabildo catedralicio de Granada», *Chronica Nova*, 27.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L. (1990). *La economía de las órdenes religiosas en el Antiguo Régimen. Sus propiedades y rentas en el reino de Sevilla*. Sevilla: Diputación.

- LÓPEZ VELA, R. (1990). «Inquisición y Estado. Los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)», *Crónica Nova*, 18.
- LUEBKE, D. M. (ed.) (1999). *The Counter-Reformation. The essential readings*. Londres: Blackwell.
- MARÍN LÓPEZ, R. (1998). *El Cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*. Granada: Universidad.
- MARTÍN MORALES, F. (1986). «Aproximación al estudio del mercado de cuadros en la Sevilla Barroca (1600-1670)», *Archivo Hispalense*, 210.
- MOLINIE BERTRAND, A. (1973). «Le clergé dans le royaume de Castille à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle», *Revue d'Histoire Economique et Sociale*, 1.
- MORGADO GARCÍA, A. (1996-1997). «Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores», *Trocajero*, 8-9.
- MORGADO GARCÍA, A. (1997). «El alto clero gaditano durante el Antiguo Régimen (1600-1833)», *Studia Historica*, 16.
- MORGADO GARCÍA, A. (1997). *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*. Cádiz: Universidad.
- MORGADO GARCÍA, A. (2002). «Teología moral y pensamiento educativo en la España moderna», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 20.
- MORGADO GARCÍA, A. (2006). «El estamento eclesiástico en la Europa moderna». En: CORTES PEÑA, A. L. (coord.). *Historia del cristianismo, III. El mundo moderno*. Madrid: Editorial Trotta/Universidad de Granada.
- MUÑOZ DUEÑAS, M. D. (1988). *El diezmo en el obispado de Córdoba*. Córdoba: Cajasur.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (1994). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión, correctoras del poder*. Madrid: Dirección General de la Mujer.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. y GRAÑA, M. M. (1991). *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid.
- NALLE, S. T. (1992). *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca 1500-1650*. Baltimore: The John Hopkins U. P.
- NEGREDO DEL CERRO, F. (2001). «La Capilla Real como escenario de la lucha política. Elogios y ataques al valido en tiempos de Felipe IV» (2001). En: CARRERAS, J. J. y GARCÍA GARCÍA, B. (eds.). *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes.
- NEGREDO DEL CERRO, F. (2001). «La teologización de la política. Confesores, valido y gobierno de la Monarquía en tiempos de Calderón». En: ALCALÁ ZAMORA, J. y BELENGUER, E. *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1, Madrid.
- NEGREDO DEL CERRO, F. (2006). *Los predicadores de Felipe IV*. Madrid: Actas.
- NÚÑEZ ROLDÁN, F. (2002). *El pecado nefando del obispo de Salamina. Un hombre sin concierto en la Corte de Felipe II*. Sevilla: Universidad.
- NÚÑEZ ROLDÁN, M. A. (2000). *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad.
- OROZCO DÍAZ, E. (1988). «Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante», *Introducción al Barroco*, tomo I. Granada: Universidad.
- PACHECO, F. (1990). *Arte de la pintura*, edición de B. Bassegoda. Madrid: Cátedra. 1990.
- PALOMO, F. (1997). «Disciplina cristiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 18.
- PEÑA DÍAZ, M. (1997). *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.



- PEÑA DÍAZ, M. (2006). «Caro Baroja y la religiosidad en la España del siglo de Oro», *Historia Social*, 55.
- PEÑAFIEL RAMÓN, A. (1988). *Mentalidad y religiosidad murciana en la primera mitad del siglo XVIII*. Murcia: Universidad.
- PÉREZ MUÑOZ, I. (1992). *Pecar, delinquir, castigar: el tribunal eclesiástico de Coria en los siglos XVI y XVII*. Cáceres: Universidad.
- PI CORRALES, M. et al. (1994). «Las órdenes religiosas en la España moderna: dimensiones de la investigación histórica». En: MARTÍNEZ RUIZ, E. y SUÁREZ GRIMON, V. *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad.
- PINTO CRESPO, V. (1988). «Una reforma desde arriba: Iglesia y religiosidad». En: EQUIPO MADRID. *Carlos III, Madrid y la Ilustración*. Madrid: Siglo XXI.
- PIZARRO LLORENTE, H. (1994). «El control de la conciencia regia. El confesor real fray Bernardo de Fresneda». En: MARTÍNEZ MILLÁN, J. *La corte de Felipe II*. Madrid: Alianza, 1994.
- PORTUS, J. y VEGA, J. (1998). *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- POUTRIN, I. (1995). *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez.
- POUTRIN, I. (2005). «Los confesores de los reyes de España: carrera y función (siglos XVI y XVII)». En: CORTES PEÑA, A. L. (coord.). *Religión y poder en la edad moderna*. Granada: Universidad.
- PRO RUIZ, S. (1989). «Las capellanías: familia, Iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen», *Hispania Sacra*, XLI.
- PROSPERI, A. (1995). «El Inquisidor como confesor», *Studia Historica*, 13.
- PROSPERI, A. (1996). *Tribunalli della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turín: 1996.
- PROSPERI, A. (1999). «Notas sobre Inquisición», *Manuscripts*, 17.
- QUENIART, J. (1978). *Les hommes, l'Eglise et Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*. París: Hachette.
- REDER GADOW, M. (2000). «Las voces silenciosas de los claustros de clausura», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25.
- REINHARD, W. (1994). «Disciplinamento sociale: confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico». En: PRODI, P. (a cargo de). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* Bolonia: Il Mulino.
- REY CASTELAO, O. (1985). *La historiografía crítica del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*. Santiago de Compostela: Universidad.
- REY CASTELAO, O. (1992). *Poder y privilegios en la Europa del siglo XVIII*. Madrid: Síntesis.
- RICO CALLADO, F. L. (2001). «La teatralidad en la predicación barroca: las misiones populares en la España de los siglos XVI-XVIII». En: ALCALÁ ZAMORA, J. y BELENGUER, E. *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales y Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.
- RICO CALLADO, F. L. (2002). «Conversión y persuasión en el Barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina», *Studia Historica*, 24.
- RICO CALLADO, F. L. (2002). *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Universidad de Alicante, Biblioteca Virtual Cervantes.
- RICO CALLADO, F. L. (2003). «Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. (1984). *Hacerse nadie*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

- RUIZ MARTÍN, F. (1972). «Demografía eclesiástica», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 1. Madrid: CSIC.
- SAAVEDRA, P. (1994). *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, R. (2000). *Iglesia y sociedad en la Castilla moderna. El cabildo catedralicio de la sede primada (siglo XVII)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, R. (2000). «La cultura de las letras en el clero capitular de la catedral toledana». En: ARANDA PÉREZ, Francisco José, *Sociedad y élites eclesiásticas en la España moderna*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha.
- SÁNCHEZ LORA, J. L. (1988). *Mujeres, conventos, y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: FUE.
- SÁNCHEZ MECO, G. (1985). *El Escorial y la orden jerónima. Análisis económico-social de una comunidad religiosa*. Madrid: Patrimonio Nacional.
- SANTIVERI, M. (1999). «Niveles de vida material en los grupos socioprofesionales en la Lleida del siglo XVII», *Historia moderna. Historia en construcción*, vol. 2. Lérida: Milenium.
- SARRION MORA, A. (1994). *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XX)*. Madrid: Alianza.
- SCHILLING, H. (1994). «Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica». En: PRODI, P. (a cargo de). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia: Il Mulino.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M. (1993). *Vocabulario básico de historia de la Iglesia*. Barcelona: Crítica.
- TORRES SÁNCHEZ, C. (1991). *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad.
- VÁZQUEZ LESMES, J. R. (1987). *Córdoba y su cabildo catedralicio en la Modernidad*. Córdoba: Cajasur.
- VVAA (1990). *La orden Concepcionista. Actas del Primer Congreso Internacional*. León: Universidad.
- VVAA (1993). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. León: Universidad.