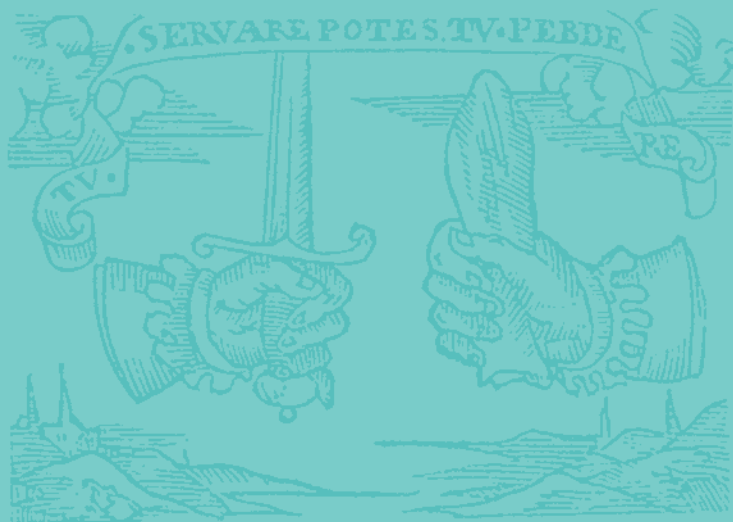




IVÁN JURADO REVALIENTE

Palabras y transgresiones

La tentación de hablar
en la España moderna



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

PALABRAS Y TRANSGRESIONES
La tentación de hablar en la España moderna

PALABRAS Y TRANSGRESIONES
La tentación de hablar en la España moderna

Iván Jurado Revaliente

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Iván Jurado Revaliente
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Patrimonio)
1.ª edición, 2026

Colección Ciencias Sociales, n.º 196
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <https://puz.unizar.es>

La colección Ciencias Sociales de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 979-13-7014-030-4
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 280-2026

*A mis maestros,
Doris y Manuel*

PRÓLOGO

De la inmensa y variada tipología de las causas de fe perseguidas por la Inquisición, la blasfemia ha suscitado históricamente poca atención. Significativamente, el tercer volumen del clásico libro de Henry Charles Lea, entre lo que el historiador norteamericano llama «esferas de acción», dedica un capítulo brevísimo de nueve páginas a la temática de las blasfemias en relación con la Inquisición. La generación de lo que se ha llamado «nueva historiografía de la Inquisición», que tuvo su época dorada en los años setenta y ochenta del siglo xx, también pasó de largo por esta cuestión, preocupados como estábamos los historiadores en aquel momento por el estudio de los ámbitos contraculturales, la casuística del sexo y las desviaciones ideológicas como víctimas prioritarias del Santo Oficio.

Lo máximo que se hizo fue cuantificar relaciones de causas por el delito de blasfemia, sin entrar en ningún momento en la problemática de las expresiones orales concretas. Ha interesado en la historiografía de la Inquisición mucho más la cultura escrita que la cultura oral. La primera suscitó, de entrada, todo el aparato de índices prohibitorios y expurgatorios a la caza de la palabra escrita heterodoxa. La dialéctica oral, en los últimos años, está siendo exhumada del silencio porque más allá de la fugacidad de la expresión oral (las palabras se las lleva el viento) nada hay más expresivo de la sinceridad y espontaneidad de un momento puntual que la explosión verbal y oral. En los últimos tiempos, la tesis doctoral francesa de Michèle

Guillemont o los trabajos de Cristina Tabernero, Amparo Ricós o Jesús María Usunáriz son buen reflejo del interés que ofrece la investigación sobre esta materia. Como era de prever, los estudios sobre blasfemia están siendo conducidos últimamente hacia el mundo de la psicología freudiana y la antropología del subconsciente (estudios de Calvo Díaz o Flynn) y la dialéctica cultural de los procesos de disciplinamiento y confesionalización (estudios de Nash, Horodowich, Boer) con singular atención, por cierto, en el ámbito territorial italiano, con demasiada servidumbre, a mi juicio, de la cultura anglosajona a los tópicos antropológicos del carácter latino.

Hacía falta un estudio serio y riguroso sobre la blasfemia en España a través de la mayor fuente para seguir la trayectoria de la misma en la época moderna: la documentación inquisitorial. Las relaciones de causas y procesos siguen constituyendo una fuente documental preciosa para seguir, tanto longitudinalmente a lo largo del tiempo como transversalmente en los territorios de los diversos tribunales, la trayectoria de la blasfemia en todas sus formas. La tesis doctoral de Iván Jurado (al que uno recuerda con cariño como extraordinario alumno que fue), dirigida por Doris Moreno y ahora felizmente para los lectores convertida en libro, constituye una auténtica lección magistral sobre este tema, que tanta falta nos hacía.

El libro tiene dos partes. La primera se dedica esencialmente al proceso del control del pecado-delito de la blasfemia, con el análisis del tratamiento que cada jurisdicción (la civil, la eclesiástica y la propiamente inquisitorial) concede a la misma y sus respectivas sanciones penales. Una vez más se constata que la tentación de hablar fue la tentación posiblemente más cultivada y, desde luego, la más perseguida. En el periodo comprendido entre 1560 y 1614 en los tribunales de la Secretaría de Aragón las blasfemias ocupan el 21,8 % del total de procesos y en la Secretaría de Castilla un 38,9 %. En la Secretaría de Aragón, son Mallorca, Logroño y Barcelona los tribunales que registran mayor número. En la Secretaría de Castilla, la mayor presión se ejerce sobre Galicia, Toledo y Llerena. En América fueron también muy altas las cifras de procesados por blasfemia. En Cartagena de Indias se alcanza el 65 % del total.

La variedad de factores que inciden en la mayor o menor intensidad de la blasfemia es extraordinaria: desde la extrema ruralidad (caso de Galicia) a la extrema urbanidad (con Toledo como protagonista). Son muchas

las variables que tuvieron incidencia en el delito de hablar mucho y fuera del canon establecida del silencio requerido. Trento marcó un hito, como en tantos otros casos, estableciendo el modelo del lenguaje políticamente correcto y los predicadores del Barroco se esforzaron por aculturar a la sociedad, buscando los cánones de la ejemplaridad en todas sus formas de expresión (desde el vestir a la gestualidad pasando, obviamente, por el lenguaje de la comunicación verbal).

En la segunda parte, el autor del libro se introduce en el propio contenido de la cultura oral presuntamente heterodoxa. Especialmente interesante para el lector son las reflexiones sobre la masculinidad y la vinculación singular entre el lenguaje y el género masculino. Se constata que la tendencia a la obscenidad con palabras soeces se ejerce sistemáticamente más por parte de los hombres que de las mujeres.

No faltaron, desde luego, en la época moderna los arquetipos misóginos de mujeres «charlatanas», «parleras» o «chismosas», pero el discurso moralista desde Vives a fray Luis de León intentó construir un prototipo de mujer silenciosa y discreta. De hecho, en los procesos inquisitoriales, solo uno de cada diez procesados por blasfemia fueron mujeres, lo que revela que el discurso oral femenino consiguió ser enterrado en el silencio de la propia condición de género secundario. Hubo, desde luego, sus transgresiones, casi siempre ajustadas a determinados momentos lúdicos, o lo contrario, en situaciones como la de las rebeldes en las Casas de Recogidas.

La sociología está siempre presente en el análisis que el autor hace de la trayectoria histórica de la blasfemia. Se examina, al respecto, muy lúcidamente, lo que son injurias propiamente de campesinos, las imprecaciones de tahúres violentos y supersticiosos, y, desde luego, los actos de insubordinación de colectivos como presos, esclavos o moriscos. El autor sabe polarizar la blasfemia entre la ignorancia cultural y las convicciones anticlericales o incluso ateas del materialismo escéptico.

Las conclusiones del libro de Iván Jurado nos conducen a un territorio ciertamente apasionante: el de los problemas y las grietas en la unidad del llamado nacionalcatolicismo español. La cultura oficial está muy lejos de la cultura real emanada de la sociedad. El adoctrinamiento fue más retórico que efectivo. Las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia fueron muy porosas y permeables. El lector llegará a la convicción de que, más allá de

la blasfemia como subproducto de la cultura popular que gusta de lo malsonante y cutre, hay en muchas de las blasfemias un sustrato de heterodoxia ideológica en ciernes, un cuestionamiento de la ortodoxia del dogma especialmente difícil de asumir en tiempos de vacilaciones teológicas y relativismos doctrinales que eran vividos desde arriba, desde las alturas teológicas, pero también desde las bajuras populares. La blasfemia fue la expresión de la liberación de la tentación de hablar, pero también un germen de heterodoxia doctrinal que no fructificó en discurso, sino que se quedó en unas cuantas palabras malsonantes.

Ricardo GARCÍA CÁRCEL

ABREVIACIONES

ADC	Archivo Diocesano de Cuenca
ADZ	Archivo Diocesano de Zaragoza
AGN	Archivo General de Navarra
AHMC	Archivo Histórico Municipal de Córdoba
AHN	Archivo Histórico Nacional
AMJ	Archivo Municipal de Jaca
ARCHV	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
BNE	Biblioteca Nacional de España
BUH	Biblioteca Universitaria de Halle
CRSA	Orden de Canónigos Regulares de San Agustín
OCD	Orden de los Carmelitas Descalzos
OFM	Orden de los Frailes Menores / Orden de San Francisco
OFM Cap	Orden de los Hermanos Menores Capuchinos
OMD	Orden de la Merced
OP	Orden de Santo Domingo / Orden de los Predicadores
OSH	Orden de San Jerónimo
OSST	Orden de los Trinitarios
PARES	Portal de Archivos Españoles
PC	Procesos Criminales
RACO	Registro de Actos Comunes
RJ	Registro de Ejecutorias
SJ	Compañía de Jesús / Sociedad de Jesús

INTRODUCCIÓN

La tentación de hablar ha sido la más cultivada por el ser humano a lo largo de la historia. Es inherente a nuestra naturaleza. Mediante la palabra hablada hemos manifestado nuestros anhelos, deseos, aspiraciones, ambiciones, preocupaciones, enfados, malestares, resistencias, rechazos, opiniones..., a pesar de que las instituciones de gobierno y ciertas restricciones socioculturales hayan controlado, limitado, censurado y prohibido determinadas palabras y algunas formas de expresarlas. Nuestro estudio tiene por objetivo analizar concretamente los actos del habla blasfemos y otras manifestaciones orales contrarias a los dogmas religiosos en la España de los siglos XVI, XVII y XVIII. Nos interesan estas expresiones porque permiten explorar los espacios para la acción y el pensamiento presentes en las sociedades del pasado, es decir, la incidencia de las normas políticas, sociales, culturales y religiosas sobre estas, así como las diferentes transgresiones o resistencias a las mismas.

Aún hoy día, criticar o vilipendiar ciertos aspectos de las creencias religiosas, en determinados lugares y en presencia de algunas personas, puede dar lugar a fuertes polémicas. Individuos, organizaciones e instituciones gubernamentales todavía tienen gran capacidad de control sobre lo que se dice, ya sea por su poder de influencia social o por su disposición para sancionar. No obstante, hombres y mujeres de todo el mundo siguen atreviéndose a transgredir las normas y expresar aquello que piensan. La

reciente muerte de un ciudadano pakistaní en el noroeste de Pakistán (el 20 de junio de 2024) por haber blasfemado contra el Corán es un ejemplo significativo. Tal temeridad provocó que un grupo de individuos, jaleados desde los alminares de las mezquitas de la zona, asaltara la comisaría de policía donde estaba resguardado, lo sacaran a la fuerza y, posteriormente, lo quemaran en plena calle. La ofensa de los sentimientos religiosos también causa controversia en los países occidentales. A finales de 2023, el Parlamento de Dinamarca aprobó una ley que prohíbe la quema del Corán bajo el pretexto de aumentar la seguridad ciudadana y evitar posibles atentados terroristas. La oposición criticó esta medida y acusó al Gobierno de limitar la libertad de expresión y ceder ante las presiones de los países islámicos.

En España también se han producido algunos casos polémicos sobre este tema en los últimos meses. En la Semana Santa de 2023 se llevó a cabo una parodia de la Virgen del Rocío en el programa *Està passant* de TV3, causando controversia a nivel nacional e indignación entre diversas instituciones religiosas y personalidades públicas, principalmente andaluzas. Esto motivó que la Fundación Española de Abogados Cristianos interpusiera una querrela, pero el magistrado del juzgado de instrucción número 5 de San Feliu de Llobregat la desestimó en septiembre de 2023: argumentó que el gag podía incomodar, pero «dicho sentimiento no es suficiente como para entender que ha habido un exceso en la libertad de expresión».

Más recientemente, el 24 de enero de 2024, el juzgado número 12 de Barcelona ha decidido archivar la querrela interpuesta por el sindicato Manos Limpias contra la portada publicada por la revista de humor *Mon-golia* el 22 de diciembre de 2022, en la que se ridiculizaba a la Virgen María, a José y al Niño Jesús. En la causa, el juez defendió que la sátira queda amparada por el derecho a la libertad de expresión, puesto que «constituye una crítica a una festividad de gran relevancia social». Aun así, la revista tiene pendiente afrontar tres querrelas de otras organizaciones ultracatólicas.

Estos casos muestran la delgada línea que separa el escarnio o las vejaciones a los dogmas o creencias y la libre manifestación de las opiniones personales. Diversas instituciones católicas o islámicas consideran que los actos y las expresiones orales blasfemas suponen un ataque a sus senti-

mientos religiosos, mientras que algunas personas piensan que la legislación que permite juzgar este tipo de injurias está socavando el principio de la libertad de expresión.¹ Por otra parte, los procesos citados también revelan la contemporaneidad de este tema; por tal motivo, hemos creído conveniente abordarlo de forma más extensa en un excursu al final del libro (también porque es un asunto recurrente en los medios de comunicación).²

No obstante, como ya hemos indicado anteriormente, nuestro interés principal es investigar los actos del habla blasfemos y transgresores al dogma católico en la España moderna con el objeto de profundizar en la rica cultura oral de esta época. Los archivos de la Inquisición han sido nuestra fuente principal, así que, en primer lugar, exploraremos las publicaciones sobre el tribunal que se han ocupado, de una u otra manera, de estas expresiones orales; y, en segundo lugar, examinaremos las diferentes historias de la blasfemia. De este modo, realizaremos una revisión historiográfica que nos va a permitir valorar los trabajos previos sobre nuestro tema de estudio y tener una base sólida sobre la que plantear nuestra propia investigación.

La historiografía española sobre el Santo Oficio ha tendido a minusvalorar las posibilidades que ofrecían los archivos de la institución para conocer la cultura oral de la Edad Moderna. Las blasfemias y las proposiciones malsonantes, erróneas o heréticas han sido tratadas generalmente como algo anecdótico, que nace de la ignorancia, de la falta de control sobre los impulsos, de la concepción carnavalesca de la vida entre las clases populares o de la deficiente formación religiosa de estas. En 1998 Javier Pérez Escotado, autor de la obra *Sexo e Inquisición en España*, en la que dedica un capítulo al análisis de la «blasfemia sexual», decía que los investigadores del Santo Oficio «pasan por el tema como gato que huye del

1 En España el artículo 525 del Código Penal establece penas de ocho a doce meses de cárcel a quienes ofendan los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, libro II, título XXI, capítulo IV, sección 2.ª, artículo 525 (*Boletín Oficial del Estado*, n.º 281, de 24 de noviembre de 1995, p. 177).

2 De gran interés en relación con el tema expuesto son las reflexiones desarrolladas por el Grupo de Trabajo sobre Libertad de Expresión, conformado por destacados catedráticos y profesores universitarios del ámbito del Derecho Penal y Constitucional. Véase <<https://libex.es/escarnio-de-dogmas-creencias-ceremonias-o-ritos-religiosos-ofender-sentimientos-miembros-confesion/>>.

fuego».³ Ciertamente, la afirmación de Pérez Escotado era correcta. En una España recién salida de una dictadura con un régimen nacionalcatólico 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».⁴

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 Manuel Peña, «a los historiadores de la Inquisición les ha interesado el delito o el pecado desde la óptica de la sanción».⁵ Entre sus propósitos no estaba el conocimiento e interpretación de las blasfemias y las proposiciones en el contexto de la vida cotidiana.

Efectivamente, podríamos afirmar que hasta tiempos recientes ha prevalecido el enfoque clásico seguido por Henry Charles Lea, representante de la historiografía liberal norteamericana, quien a principios del siglo 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».⁶ Mientras que, en relación con la blasfemia, manifestaba 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.⁷

En el marco de lo que se ha calificado como el *boom* de los estudios inquisitoriales, en las décadas de los setenta, ochenta y principios de los noventa, las investigaciones realizadas sobre los tribunales de distrito se acogieron a los dos grandes modelos interpretativos dominantes en la época:

3 Javier Pérez Escotado, *Sexo e Inquisición en España*, Madrid, Temas de Hoy, 1998, p. 228.

4 Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976, p. 204.

5 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-XVII)*, Madrid, Abada, 2012, pp. 5-20 (p. 17).

6 Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, vol. III, p. 521.

7 *Ib.*, p. 743.

unas siguieron los axiomas ideológicos de la historia de las mentalidades y otras se adscribieron al sociocuantitativismo.⁸ Las primeras 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, hasta el punto de dibujar una atmósfera asfixiante de la que no podía escapar ningún individuo y que incluso se considera que moldeó el carácter nacional.⁹ 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 de que consiguió disminuir de forma considerable las blasfemias y las opiniones «erróneas» sobre asuntos de carácter religioso.¹⁰ Otro grupo de estudios se centró en el análisis de los tribunales en sí mismos: estructuras, funcionamiento y, sobre todo, actividad represiva a partir del análisis cuantitativo de las víctimas del Santo Oficio y con escaso acercamiento cualitativo.¹¹ En general, los trabajos sobre la Inquisición de aquellas décadas no se interesaron por el estudio de la vida cotidiana.

8 Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700: poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982, pp. 665 y ss.; Isabel Testón Núñez, «Conducta religiosa e irreligiosidad: el caso extremeño durante el siglo xvii», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, vol. iv, pp. 581-596 (p. 584).

9 Bartolomé Bennassar, «La Inquisición o la pedagogía del miedo», en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 94-125; Ángel Alcalá Galve, «La Inquisición y la sociedad española», en Pedro González García (coord.), *La Inquisición (catálogo de exposición)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, pp. 51-73 (p. 58); Bartolomé Bennassar, «Modelos de mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo», en Ángel Alcalá Galve et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 174-182; José Luis Abellán García-González, «La persistencia de la “mentalidad inquisitorial” en la vida y la cultura española contemporánea, y la teoría de “las dos Españas”», en Alcalá Galve et al., *Inquisición española*, pp. 542-554.

10 Jaime Contreras 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*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 588-632 (concretamente en el subapartado «Las heterodoxias populares: las exigencias de la Contrarreforma», pp. 604-611).

11 Una pequeña síntesis crítica de estos estudios, en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, pp. 15-21 y 197-205.

En nuestro caso, hemos utilizado la documentación inquisitorial y la hemos complementado con otras fuentes primarias con el objetivo de 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 y heterodoxas en función de los espacios sociales transitados y las expectativas de los actores sociales).

¿Qué explicaciones e interpretaciones se han ofrecido tradicionalmente sobre los actos transgresores del habla y su funcionalidad social?

Los historiadores de las ideas han realizado importantes trabajos sobre el tema. Se han ocupado principalmente de individuos llamativos o extravagantes que fueron tildados de blasfemos por las autoridades en su época, generalmente sobre la base del análisis de las publicaciones filosófico-teológicas de estos. El interés de estos estudios es conocer el pensamiento de figuras relevantes o singulares como Geoffroy Vallée, Aikenhead, Uriel da Costa, Giordano Bruno, etc. 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.¹²

Desde el ámbito de la historia de la filosofía se han estudiado los pecados de la lengua a partir de la literatura ético-moral europea de época medieval. El texto clásico es el de Carla Casagrande y Silvana Vecchio. Estas autoras documentan que en el transcurso de setenta años (de finales del siglo XII a mediados del 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.¹³

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

13 Carla Casagrande y Silvana Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

Los historiadores del derecho se han centrado en analizar cómo es tratada la blasfemia en los textos legales. La mayoría de los trabajos han realizado síntesis de los principales corpus jurídicos.¹⁴ Salvo algunas excepciones, estos textos no han prestado atención al análisis de la práctica legal.¹⁵

Ha sido Michèle Guillemont quien, desde la historia de la lengua, ha propuesto el estudio más completo de la blasfemia 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.).¹⁶ Desde un enfoque específicamente sociolingüístico, podemos reseñar las publicaciones de las profesoras de la historia de la lengua Cristina Taberera Sala y Amparo Ricós Vidal, que han examinado la amplia variedad de blasfemias, injurias, juramentos, palabras vedadas y maldiciones presentes en los procesos del Santo Oficio.¹⁷

14 Leonard Levy, *Treason against God: A History of the Offense of Blasphemy*, Nueva York, Schocken, 1981; Jacqueline Horeau-Dodinau, *Dieu et le Roi. La répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Âge*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2000; Corinne Leveleux, *La parole interdite: Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVII^e siècles)*, París, De Boccard, 2001; Manuel Santana Molina, *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de 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.

15 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. Francisco Tomás y Valiente, «El proceso penal», *Historia* 16, extra 1 (1986), pp. 15-28. Véase también el estudio de los historiadores del derecho Juan Antonio Alejandre y María Jesús Torquemada, *Palabra de hereje. La Inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

16 Michèle Guillemont, *Recherches sur la violence verbale en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles (aspects sociaux, culturels et littéraires)*, París, Université de Paris III, 2000, 2 vols. (tesis de doctorado).

17 Cristina Taberera Sala, «Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII», *Revista de Lexicografía*, n.º 16 (2010), pp. 101-122; Amparo Ricós 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 Taberera Sala y Jesús María Usunáriz Garayoa (coords.), *Los poderes de la palabra. El impropio en la cultura hispánica del Siglo de Oro*, Nueva York, Peter Lang, 2013, pp. 231-244. También del grupo de investigación GRISO, al igual que las publicaciones anteriores, este trabajo sobre injurias: Cristina Taberera Sala y Jesús María Usunáriz Garayoa, *Diccionario de injurias de los siglos XVI y XVII*, Kassel, Reichenberger, 2019.

La interpretación sobre la funcionalidad social de estos actos del habla ha suscitado conclusiones muy variadas en función de los diversos horizontes disciplinares desde los que el tema ha sido estudiado.

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.¹⁸ Afirma 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 la fuerte autoridad a la que se ve sometido el individuo, este vive en una especie de adolescencia insumisa y una rebelión imposible. En tal 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 las personas ante la Inquisición revela el éxito del mecanismo del superego.¹⁹

Con un enfoque a caballo entre la historia y la antropología, Maureen Flynn también buscó una explicación de las blasfemias en el ámbito del subconsciente.²⁰ 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 aparecían situaciones sociales en las que estaban presentes la tensión y la ansiedad; y, por

18 El superego «es un agente interno de índole principalmente prohibitiva». Se caracteriza por la autoobservación (conciencia de las acciones de uno mismo) y conductas de autocastigo (como consecuencia de complejos de inferioridad y culpabilidad inconsciente). Amalio Calvo Díaz, «Superego o Inquisición: la presión psicológica de la Inquisición», en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, vol. VII, pp. 237-247 (pp. 238-239).

19 *Ib.*, pp. 237-244.

20 Maureen Flynn, «Betrayals of the Soul in Spanish Blasphemy», en Alain Saint-Saëns (ed.), *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, 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.

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 Occidental, África y Sudamérica. Este autor observó que los nativos no pensaban que los eventos catastróficos se explicasen simplemente por la fortuna; tenían asumido que realmente se debían a la intervención de fuerzas sobrenaturales superiores. Lo mismo ocurría en formas de entretenimiento como los juegos de azar, porque igualmente consideraban que el resultado final dependía de los dioses. Flynn ha argumentado que los españoles, al igual que los «primitivos» estudiados por Lévy-Bruhl, juzgaban el juego como un acto serio, incluso como una trágica práctica religiosa. 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 improprios 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. Anna Freud pensaba que el juego era utilizado por los niños como una poderosa herramienta para hacer frente a eventos psíquicos potencialmente perturbadores. La investigadora estadounidense recoge, a título de ejemplo, uno de los casos estudiados por Anna Freud: se trata de un chiquillo de siete años 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.

Como decíamos antes, el estudio de la blasfemia y otras prácticas orales transgresoras es un tema con un amplio campo de estudio por delante. Pero no se parte de la nada. En el ámbito internacional, tenemos

valiosos estudios que han introducido perspectivas interesantes que debemos considerar.

En Francia, 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 en los inicios de la Edad Moderna la blasfemia podía ser consecuencia de una cristianización superficial y de la incapacidad de los europeos para controlar sus impulsos. Esta falta de autocontrol y la autoconciencia de ello implicaría una importante inestabilidad psíquica que explicaría 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. 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. Ello explicaría, según estos autores, los instantáneos signos de remordimiento, como las miradas al cielo o los besos a una cruz dibujada sobre el suelo para pedir perdón.²¹

Elisabeth Belmas, discípula de Delumeau, apuntó 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 celestial, motivado por las crisis de la época. El miedo al castigo divino y sus consecuencias religiosas, políticas y sociales plasmadas en las desgracias de aquellos tiempos determinarían la persecución de la hechicería, la brujería y la blasfemia, con el objeto de reforzar el adoctrinamiento de una población superficialmente cristianizada.²² Estas hipótesis

21 Véase la presentación que realiza a la siguiente obra que coordina Jean Delumeau (ed.), *Injures et blasphèmes*, París, Imago, 1989; también, Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 618-619.

22 Elisabeth Belmas, *La police des cultes et des mœurs en France sous l'Ancien Régime*, thèse de 3^{ème} cycle, París, Université Paris I, 1985; Elisabeth Belmas, «La montée des blasphèmes à l'âge moderne du moyen âge au xvii^e siècle», en Delumeau (ed.), *Injures*, pp. 13-33.

tenían como fundamento el estudio del investigador francés Robert Muchembled sobre la cultura europea en la Edad Moderna. Este concebía la «invención del hombre moderno» como resultado de un proceso de aculturación que eliminó, entre otros comportamientos heterodoxos, el lenguaje blasfemo del habla de las personas.²³

Todos estos estudios se han planteado en el marco de la historia de las mentalidades, una corriente historiográfica que nace en Francia a finales de los años sesenta como rechazo al rígido estructuralismo. Nacida en el seno de la escuela de los *Annales* proponía un modelo de historia social y cultural que pretendía estudiar los comportamientos y las representaciones colectivas inconscientes mediante el uso de modelos metodológicos multidisciplinares basados en la filosofía, la psicología, la antropología y la historia del arte.

Ahora bien, 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 sobreestimar 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 al adoptar la noción de «sistema de creencias». Conciben los sistemas de creencias como si fueran autónomos, prestando poca atención a la relación entre creencias y sociedad, lo que implica no reconocer una cultura en toda su complejidad.²⁴ 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 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

23 Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Culture et sensibilités en France du XV^e au XVIII^e siècle*, París, Fayard, 1988, pp. 76-82.

24 Peter Burke, *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 207 y ss.

creencia en la autonomía y la inamovilidad de lo mental, su frivolidad metodológica y su aplicación ideológica muchas veces reaccionaria».²⁵

En el marco de la historiografía anglosajona, la obra de David Nash resulta especialmente sugerente. Este autor ha desarrollado un estudio de largo recorrido de la blasfemia, que comprende desde la aparición del concepto en el cristianismo hasta la actualidad.²⁶ En su investigación propone un «modelo pasivo y activo» de la blasfemia.²⁷ 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 Norbert Elias en su trabajo sobre el proceso de civilización. 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 afirma 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 reproducido a través de la estructura patriarcal de vigilancia, en la senda marcada por los trabajos de Michel Foucault. 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

25 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).

26 Hay que destacar un 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; y la siguiente monografía: David Nash, *Blasphemy in the christian world. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 233 y ss. También recoge sus hipótesis en David Nash, *Blasphemy in Britain and America, 1800-1930*, Londres, Pickering & Chatto, 2010, 4 vols., y 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.

27 El uso de estas teorías resulta un tanto difuso en su discurso. La 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.

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 ocasionados a las creencias religiosas, ya que las autoridades no mantienen su antiguo rol policial sobre esta clase de violaciones de la norma. 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 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.

Desde los Estados Unidos y los Países Bajos, Elisabeth Horodowich y Wietse de Boer, respectivamente, se han dedicado a analizar la blasfemia en el mundo italiano. Estos autores 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 Elias, Batjón y Foucault.²⁸ 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 la desvergonzada forma de hablar de los extranjeros era considerada 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 Elias no se desarrolló de un modo lineal, porque se

28 Elisabeth Horodowich, *Language and statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 14-15.

advierte la presencia de múltiples contradicciones y resistencias.²⁹ Cita, por ejemplo, el caso de los insultos, que, pese a la política civilizadora aplicada por el Estado, siguieron utilizándose y conformaban un antilinguaje, ya que su uso suponía el incumplimiento de las reglas oficiales de comportamiento.³⁰

Wietse de Boer, en su investigación sobre la implantación de la Contrarreforma en Milán a través del sacramento de la confesión, relaciona las políticas pastorales del cardenal Federico Borromeo a finales del siglo XVI con el proceso de civilización de Elías y el programa de disciplinamiento descrito por Oestreich y Reinhard.³¹ 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 de 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. Intentó difundir un modelo de conducta que sumaba las pautas de comportamiento, la moral cristiana y los valores de la educación humanística. En opinión del religioso italiano, el modo de hablar 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 regresiones temporales, resistencias o diferencias de velocidad según las áreas geográficas; pero sobre todo destaca la necesidad de ver la disciplina no 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.³² De la misma opinión son Susanna Burghartz

29 *Ib.*, pp. 207 y ss.; Elisabeth Horodowich, «Civic identity and the control of blasphemy in Sixteenth-Century Venice», *Past and Present*, n.º 181 (2003), pp. 3-33.

30 Los gondoleros venecianos hacían uso de los insultos como signo de identidad y, además, utilizaban estos como una forma de afirmar su poder ante otros oyentes. Horodowich, *Language and statecraft*, pp. 91 y ss.

31 Wietse de Boer, *The conquest of the soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001, pp. 148 y ss.

32 *Ib.*, pp. 170 y ss.

y Heinrich R. Schmidt, que han estudiado el disciplinamiento de las proposiciones blasfemas en Zúrich y Berna, respectivamente.³³

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 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 el Estado y 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 disciplinadores 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.

De la blasfemia a los actos del habla

Todas las investigaciones citadas se interesan, o bien por conocer las normas y cómo las aplican las instituciones represoras, o bien por estudiar el lenguaje blasfemo como delito o pecado. Sin embargo, una correcta comprensión del lenguaje en la época moderna exige situarlo en su contexto, tal como hiciera Peter Burke. Este autor ha reflexionado sobre la importancia que tiene el lenguaje en la vida cotidiana.³⁴ Sus ideas han servido de faro para muchos de los estudios que se han llevado a cabo posteriormente desde la historia cultural. A partir de la asociación de las disciplinas de la historia, la lingüística y la sociología propone cuatro ejes interpreta-

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

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

tivos: 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. Sobre la base de estas líneas metodológicas, Burke planteó un pequeño estudio dedicado a la blasfemia. Concibió las injurias a los seres sagrados como formas ritualizadas de acción social que se expresaban a través del habla, poniendo de manifiesto el poder de la palabra en la vida cotidiana.³⁵

En torno a los ejes interpretativos propuestos por Burke 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, en el marco de la llamada nueva historia cultural. El objetivo de dichos 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. Se conciben, así, 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. De acuerdo con las teorías 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.³⁶ Y no eran, necesariamente, un acto irreflexivo y aislado.

Los actos del habla blasfemos y heterodoxos 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

35 Peter Burke, «Insult and blasphemy in early modern Italy», en Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1.ª edición, 1987), pp. 95-109.

36 John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971; John Searle, *Actos del habla: Ensayo filosófico del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980.

en los conflictos de honor. Otros historiadores, aceptando el anterior planteamiento, también se han interesado por conocer la 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. Finalmente, otros investigadores han planteado una interpretación más provocadora y han visto en las proposiciones blasfemas muestras de escepticismo religioso y dudas sobre ciertos aspectos de la fe. Veámoslo.

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 principios del XVI en el ámbito urbano centrado en Colonia, Núremberg y Basilea.³⁷ Schwerhoff plantea que la blasfemia era básicamente 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). El historiador alemán considera 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.³⁸

Javier Villa-Flores centra su análisis en el México colonial y se vale principalmente de fuentes inquisitoriales.³⁹ Concibe la blasfemia como

37 Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Constanza, UVK Verlagsgesellschaft, 2005. Citado en Loetz, *Dealings with God*, p. 13.

38 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).

39 Javier Villa-Flores, *Dangerous Speech. A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2006, pp. 3-19.

una manifestación del poder verbal en múltiples situaciones sociales. Desde la base de los postulados de la sociolingüística, 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, mujeres y esclavos empleaban el lenguaje blasfemo para diferentes usos sociales en función de las circunstancias particulares que viven dichos 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 tales prácticas orales en este espacio concreto.⁴⁰ 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.⁴¹

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. Resalta que este lenguaje formaba parte de la cultura de algunos sectores laborales específicos (marineros, carreteros, soldados, etc.). Concluye 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.⁴² Juliana Beatriz Almeida circunscribe su investigación a la América portuguesa y centra su análisis en los

40 Un apartado se centra en los hombres (pp. 37-76), otro en las mujeres (pp. 104-126); entre ambos se analiza el uso de las blasfemias en las casas de juego (pp. 77-103); más adelante se estudia el caso de los esclavos (pp. 127-147).

41 Villa-Flores, *Dangerous Speech*, pp. 148-155.

42 Geraldo Pieroni (ed.), *Boca maldita. Blasfêmias e sacrilegios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*, Vianerelo-Jundiá (Brasil), Paco editorial, 2012, pp. 40 y ss.

impropios contra la Virgen María. Opina que las blasfemias de esta clase eran un signo de la proximidad con la religión católica y que «representaban una faceta de la vivencia íntima de la fe». Argumenta su idea basándose en que los santos eran intermediarios en la vida cotidiana de las personas y que podían 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 tal 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.⁴³

El trabajo de Alain Cabantous presenta un enfoque más completo sobre la blasfemia que el de los estudios citados.⁴⁴ 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

43 Juliana Beatriz Almeida de Souza, «La Virgen blasfemada: intermediación cultural y catolicismo en la América portuguesa (siglos xvi y xvii)», *Probal monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 1 (2008), pp. 1-24; Juliana Beatriz Almeida de Souza, «Dichoso vientre: palabras de injuria y devoción a la Virgen María en la América portuguesa del siglo xvi», en Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García (coords.), *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*, México, El Colegio de San Luis, 2016, pp. 335-353.

44 Alain Cabantous, *Blasphemy. Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.

cuenta la dimensión religiosa de este lenguaje.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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, extendida e instrumentalizada por los párrocos.⁴⁷ 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.⁴⁸

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).⁴⁹ 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); 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), o mediante las ceremonias de expiación pública; la exploración del origen y significado de

45 *Ib.*, pp. 108 y ss.

46 *Ib.*, pp. 182 y ss.

47 *Ib.*, pp. 188 y ss.

48 *Ib.*, pp. 193 y ss.

49 En España también podemos reseñar los trabajos de Antonio Castillo Gómez centrados en el estudio de la blasfemia, pero basados en medios diferentes, en su caso: libelos, pasquines y grafitis. A diferencia de nuestro estudio, fundado en la palabra hablada, los de Castillo se valen principalmente de la palabra escrita. Antonio Castillo Gómez, «Panfletos, coplas y libelos injuriosos. Palabras silenciadas en el Siglo de Oro», en Manuel Peña Díaz, *Las Españas que (no) pudieron ser: herejías, exilios y otras conciencias* (ss. XVI-XIX), Huelva, Universidad de Huelva, 2009, pp. 59-73; Antonio Castillo Gómez, «Muros infames, palabras en la calle. Contestación y represión en el mundo hispánico», en Carranza Vera y Castañeda García (coords.), *Palabras de injuria*, pp. 277-307.

las expresiones orales blasfemas antropomórficas, características de Cataluña, y la investigación acerca de los usos de la blasfemia en su práctica social cotidiana.⁵⁰ 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.⁵¹ 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, 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».⁵²

Jesús María Usunáriz ha realizado un pequeño estudio sobre los actos del habla blasfemos que sigue los planteamientos del historiador francés Alain Cabantous.⁵³ En su opinión, la blasfemia era «una muestra de la cerca-

50 Estas son las principales publicaciones de Martí Gelabertó Vilagran: «Inquisición y blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII», *Pedralbes*, n.º 28 (2008), pp. 651-675; «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; «Legislación y justicia contra blasfemos. (Cataluña, siglos XVI-XVII)», *Hispania Sacra*, vol. LXIV, n.º 130 (2012), pp. 525-564; «Cuerpo y blasfemia en Cataluña (siglos XV-XVIII)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVIII, n.º 1 (2013), pp. 99-123; «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; «Blasfemia y expiación pública. La oralidad de la exclusión social (siglos XV-XVII)», *Brocar*, n.º 39 (2015), pp. 39-63; «Teología moral y justicia eclesiástica en los delitos de palabra: Cataluña (siglos XVI-XVIII)», *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, n.º 25 (2022), pp. 347-376; «Voces impúdicas, palabras prohibidas. Justicia e injuria verbal en Cataluña (siglos XIV-XVII)», *Erasmus. Historia Medieval y Moderna*, n.º 9 (2022), pp. 45-92.

51 Gelabertó Vilagran, «Inquisición y blasfemias», pp. 651-675.

52 Gelabertó Vilagran, «Mentes sacrílegas», p. 120.

53 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 llevaban a los individuos a injuriar a Dios y analiza los procesos de disciplinamiento del lenguaje. Jesús María Usunáriz Garayoa, «*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*, Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 197-221.

nía 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».⁵⁴ 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.⁵⁵

El conjunto de estudios analizados hasta ahora se centra 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 incompreensión de ciertos elementos del 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.⁵⁶

54 *Ib.*, p. 207.

55 *Ib.*, p. 208.

56 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, y concluyó que las personas carecían en ese momento del «utilaje mental» necesario para formular un ateísmo según las concepciones contemporáneas del concepto. Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993 (1.ª edición, 1942).

Esta es la tesis apuntada por John Edwards en un controvertido estudio basado en un libro de declaraciones de la Inquisición de Soria y Osmá, fechado entre 1486 y 1502.⁵⁷ 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 dicha 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.⁵⁸ Algunos historiadores, como Henry Kamen en los años ochenta, explican esta realidad sobre la base de que la religión de la gente era tan solo una capa, un barniz.⁵⁹ En cambio, piensa Edwards que esta visión no tiene en cuenta las enseñanzas sobre temas religiosos en época medieval y 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.⁶⁰

Henry Kamen, en trabajos posteriores, ha matizado su propia posición y también considera que algunas expresiones blasfemas son un indicio

57 El significado de estas expresiones orales ha generado un acalorado debate recogido en las siguientes publicaciones: John Edwards, «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500», *Past and Present*, n.º 120 (1988), pp. 3-25; John Sommerville, «Religious faith, doubt and atheism», *Past and Present*, n.º 128 (1990), pp. 152-155; John Edwards, «Faith, Doubt and Atheism: Reply», *Past and Present*, n.º 128 (1990), pp. 155-161.

58 Edwards cita una serie de estudios que documentan actitudes similares en otros puntos de Europa en época medieval: Jean Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers, 1318-1325*, Toulouse, É. Privat, 1965, vol. I, pp. 40-122, 123-127, 177-322, 331-333, 350-369, vol. II, pp. 235-240, 255-263; Walter L. Wakefield, «Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century», *Medievalia et Humanistica*, n.º 4 (1973), pp. 25-35 (pp. 26-30, 33); Grado G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Turín, Claudiana, 1977, pp. 8, 20-41; Rosalind B. Brooke y Christopher Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages, 1000-1300*, Londres, Thames and Hudson, 1984, pp. 94-102. Citados en Edwards, «Religious Faith and Doubt in late medieval Spain», pp. 21-22.

59 Henry Kamen sostiene esta interpretación en su obra *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres y Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 199. La crítica Edwards, «Religious Faith and Doubt in late medieval Spain», p. 23.

60 Edwards, «Religious Faith and Doubt in late medieval Spain», pp. 23, 24 y 25.

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». ⁶¹ 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 otro mundo, 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. Sin embargo, 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. ⁶²

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. ⁶³ 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 lo 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 que se inculcaban en la doctrina tridentina (la eucaristía, la partenogénesis y la resurrección). De ahí que el historiador británico no interprete muchas de estas

61 Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 83.

62 *Ib.*, pp. 76-145.

63 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*, Aldershot, Ashgate, 1997, pp. 95-123.

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 Griffiths, 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 este autor que dichas 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, en buena medida, 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 ello se debe a que estos trabajos se han centrado exclusivamente en la blasfemia, excluyendo de su interpretación las proposiciones heréticas.⁶⁴

Stuart B. Schwartz ofrece una provocadora interpretación de las actitudes de escepticismo religioso.⁶⁵ Se propone a partir del análisis de

64 *Ib.*, pp. 98-102.

65 Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Madrid, Akal, 2010.

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 occidental y que surgen principalmente en ambientes letrados en los siglos XVIII y XIX tienen un origen popular y muy anterior. El 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.

Finalmente, la investigadora suiza Francisca Loetz ha realizado, sin duda, el trabajo más completo sobre las prácticas orales blasfemas. La autora se propone una tarea tan ambiciosa como llevar a cabo una historia de la religiosidad en Zúrich 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.⁶⁶ Tal planteamiento le permite introducirse en los debates más candentes de la historia moderna en los últimos treinta o cuarenta años: «disciplinamiento», «confesionalización», «aculturación», «autorregulación 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,

66 Bajo esta premisa Loetz se pregunta qué nos dicen las blasfemias acerca de los blasfemos: ¿Estaban recogiendo 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? Loetz, *Dealings with God*, pp. 1-55.

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 y 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 tabú. Piensa la historiadora suiza que la blasfemia no surgía de «incivilizados» debido a que los hablantes tenían sus propias reglas de comunicación.⁶⁷

Francisca Loetz concibe las proposiciones blasfemas como actos del habla que evidencian la forma que tenían las personas de entender su mundo. Además, considera que son proferidas en el marco de unas normas existentes, pero que no determinan necesariamente la acción social de los individuos.⁶⁸ 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 dicha función porque los improperios contra lo sagrado eran una falta de respeto contra unos agentes del orden que tenían la obligación de reprimirlos. 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: personas que, simplemente, muestran ignorancia o confusión sobre ciertos aspectos del dogma; bromistas que buscan divertirse disputando sobre temas religiosos;

67 *Ib.*, pp. 23 y ss., 271 y ss.

68 *Ib.*, p. 35.

otros que 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 la 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 Zúrich 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, restando espacio a una mayor reflexión, que sin duda hubiera enriquecido su investigación.⁶⁹ 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.

Metodología para una historia de la blasfemia

En función de todo lo hasta aquí expuesto, nuestro trabajo aborda las blasfemias y otras prácticas orales transgresoras como «actos del habla» con los cuales los sujetos hacían cosas con palabras. En las páginas que siguen 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. Tendremos en cuenta la influencia ejercida por diversos agentes disciplinadores como instituciones jurídicas, órdenes religiosas, misioneros, obispos, párrocos, cofradías, comunidades, etc.; sin perder de vista el autodisciplinamiento personal. Aplicaremos una visión crítica de los procesos de disciplinamiento, ya que no solo examina-

69 *Ib.*, pp. 57-244.

remos las imposiciones realizadas de arriba abajo. También valoraremos el disciplinamiento horizontal promovido por una notable variedad de actores sociales. De este modo, aspiramos a 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 y heréticas.

En segundo lugar, pretendemos 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. No las concebimos como simples injurias o insultos emitidos contra un ser sagrado o un símbolo religioso de forma inconsciente, 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..., la realización de un acto supersticioso o una posible resistencia consciente a la aplicación de los principales dogmas del catolicismo. Hemos atendido a los estudios de caso y rescatado la voz propia de los acusados para detectar sus tácticas y estrategias de supervivencia, es decir, su capacidad de agencia social. De este modo, mostraremos 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 lograr estos objetivos, el texto que sigue se estructura en dos bloques. En el primer bloque llevamos a cabo una aproximación crítica a los procesos de disciplinamiento de los delitos del habla, tal como hacen Elisabeth Horodowich y Wietse de Boer en sus respectivos estudios. En el segundo bloque nos proponemos demostrar el carácter polisémico de las blasfemias y otras expresiones transgresoras al dogma católico (reniegos, votos, juramentos, injurias, maldiciones, improperios y proposiciones erróneas, malsonantes y heréticas). El rico patrimonio oral de época moderna nos permitirá demostrar que la realidad cotidiana era variada, compleja, llena de matices y estaba caracterizada por la pluralidad del hecho religioso. A pesar de los esfuerzos disciplinadores de la Iglesia y del Estado, no se impuso la deseada unidad dogmática que se pretendía. Las imposiciones culturales y religiosas no fueron aceptadas pasivamente por los sujetos, y, ante la aparente monotonía y rutina que debiera existir, se configuró un mundo complejo y rico en que las personas reapropiaron y reelaboraron continuamente los símbolos culturales impuestos.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
ABREVIACIONES	13
INTRODUCCIÓN	15
De la blasfemia a los actos del habla	29
Metodología para una historia de la blasfemia.....	42

PARTE I:

BLASFEMIA Y OTROS PECADOS DE LA LENGUA

1. VIGILAR Y CASTIGAR	47
1.1. La justicia civil.....	54
1.2. La justicia eclesiástica.....	64
2. LOS BLASFEMOS Y LOS MALHABLADOS ANTE EL SANTO OFICIO	71
2.1. Procesados.....	71
2.2. Penas	79
2.3. Factores atenuantes	85
2.4. Factores agravantes.....	95

3. LA PASTORAL TRIDENTINA ANTE LOS PECADOS DE LA LENGUA.....	99
3.1. Predicación y misiones: antes de Trento.....	100
3.2. La misión barroca	109
3.3. Las cofradías del Nombre de Jesús	122
3.4. Modelos ejemplares y literatura de cordel	130
3.5. La confesión	141
CONCLUSIONES DE LA PARTE I.....	157

PARTE II:

BLASFEMIA, CULTURA ORAL Y VIDA COTIDIANA

4. CULTURA ORAL Y MASCULINIDAD	165
4.1. El lenguaje amenazante	168
4.2. Lenguaje y autoridad masculina.....	174
4.3. Virilidad.....	177
4.4. Provocar.....	179
4.5. Identidades blasfemas.....	182
5. LA «MALA LENGUA» DE LAS MUJERES.....	195
5.1. Discursos.....	197
5.2. Transgresiones.....	203
5.3. Blasfemantes femeninas ante el Santo Oficio.....	207
5.4. Rebeldía en la Casa de Recogidas.....	213
6. CONTRA DIOS Y OTROS SÍMBOLOS SAGRADOS	221
6.1. Injurias de los campesinos	221
6.2. Tahúres violentos y supersticiosos	227
7. ACTOS DE INSUBORDINACIÓN.....	235
7.1. Desobediencias y resistencias en cárceles y presidios.....	235
7.2. El reniego entre los esclavos.....	245
7.3. Burlas y vejaciones de los moriscos.....	249

<i>Índice</i>	337
8. DE LA IGNORANCIA AL ATEÍSMO.....	257
8.1. El debate en torno al ateísmo en los siglos XVI, XVII y XVIII...	260
8.2. El ateísmo «popular»	266
CONCLUSIONES DE LA PARTE II	283
CONCLUSIONES FINALES.....	287
EXCURSO	293
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	307
Fuentes manuscritas.....	307
Fuentes impresas	309
Bibliografía	316
ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS E ILUSTRACIONES...	333

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en enero de 2026*



Títulos de Ciencias Sociales

- 1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en Derecho Penal* (1985).
- 2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
- 3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
- 4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
- 5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
- 6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
- 7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canciller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
- 8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
- 9 José M.^a Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
- 10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza en Derecho Internacional* (1989).
- 11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
- 12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
- 13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
- 14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
- 15 Jesús Hernández Arístu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
- 16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
- 17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
- 18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
- 19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
- 20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
- 21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
- 22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
- 23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios*, 2.^a ed. (2000).
- 24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
- 25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).

- 26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial* (1996).
- 27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica*, traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).
- 28 M.ª Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).
- 29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras* (1997).
- 30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).
- 31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).
- 32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).
- 33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930* (1997).
- 34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).
- 35 R. A. C. Parker, *Historia de la segunda guerra mundial* (1998).
- 36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).
- 37 Carlos Gil Andrés, *Echase a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).
- 38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la guerra civil* (2000).
- 39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).
- 40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Viñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).
- 41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945* (2001).
- 42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).
- 43 Robert S. DuPlessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna* (2001).
- 44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la Macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas* (2002).
- 45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).
- 46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938* (2002).
- 47 M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).
- 48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).

- 49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).
- 50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antigua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
- 51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social. L'Actualité de l'Histoire (1951-1960) y Le Mouvement Social (1960-2000)* (2004).
- 52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
- 53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
- 54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
- 55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
- 56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992* (2006).
- 57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico* (2006).
- 58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX* (2006).
- 59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
- 60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
- 61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
- 62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
- 63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
- 64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
- 65 M.ª Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
- 66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
- 67 Marisa Herrero Nivelá y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
- 68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).
- 69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).
- 70 Richard Hocquelllet, *Resistencia y revolución durante la guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).

- 71 Xavier Darcos, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905* (2008).
- 72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III. (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).
- 73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).
- 74 Laura Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (2009).
- 75 Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)* (2009).
- 76 Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II* (2010).
- 77 Gaspar Mairal Buil, *Tiempos de la cultura. (Ensayos de antropología histórica)* (2010).
- 78 Marie Salgues, *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900* (2010).
- 79 Jerònia Pons Pons y Javier Silvestre Rodríguez (eds.), *Los orígenes del Estado del Bienestar en España, 1900-1945: los seguros de accidentes, vejez, desempleo y enfermedad* (2010).
- 80 Richard Hocquelllet, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)* (2011).
- 81 Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea* (2011).
- 82 Carlos Flavián y Carmina Fandos (coords.), *Turismo gastronómico. Estrategias de marketing y experiencias de éxito* (2011).
- 83 José Ángel Bergua Amores, *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología* (2011).
- 84 Fernando José Burillo Albacete, *La cuestión penitenciaria. Del Sexenio a la Restauración (1868-1913)* (2011).
- 85 Luis Germán Zubero, *Historia económica del Aragón contemporáneo* (2012).
- 86 Francisco Ramiro Moya, *Mujeres y trabajo en la Zaragoza del siglo XVIII* (2012).
- 87 Daniel Justel Vicente (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo* (2012).
- 88 Jeffrey G. Williamson, *El desarrollo económico mundial en perspectiva histórica. Cinco siglos de revoluciones industriales, globalización y desigualdad* (2012).
- 89 Carlos Laliena Corbera, *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII* (2012).
- 90 Enrique Cebrián Zazurca, *Sobre la democracia representativa. Un análisis de sus capacidades e insuficiencias* (2013).
- 91 Ignacio Simón Cornago, *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica* (2013).
- 92 Ignacio Peiró Martín, *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión* (2013).
- 93 Gabriel Sopena Genzor (ed.), *Aragón antiguo: fuentes para su estudio* (2013).
- 94 José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (2013).

- 95 Isabel Larriba, *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII (1781-1808)* (2013).
- 96 Emilio Benedicto Gimeno, José Antonio Mateos Royo, *La minería aragonesa en la cordillera Ibérica durante los siglos XVI y XVII. Evolución económica, control político y conflicto social* (2013).
- 97 José Ángel Sesma Muñoz, *Revolución comercial y cambio social. Aragón y el mundo mediterráneo (siglos XIV-XV)* (2013).
- 98 Alain Hugon, *La insurrección de Nápoles, 1647-1648. La construcción del acontecimiento* (2014).
- 99 Arno J. Mayer, *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (2014).
- 100 Francisco Javier Ramón Solans, «*La Virgen del Pilar dice...*». *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014).
- 101 Ángel Alcalde, *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965)* (2014).
- 102 Raúl Susín Betrán y M.^a José Bernuz Beneitez (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos* (2014).
- 103 María Asunción Bellosta Martínez, *Sentir la muerte hoy. El género al final de la vida* (2014).
- 104 Chabier Gimeno Monterde, *Buscavidas. La globalización de las migraciones juveniles* (2014).
- 105 Jordi Canal, *La historia es un árbol de historias. Historiografía, política, literatura* (2014).
- 106 David Vila Viñas, *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas* (2014).
- 107 Javier Rodrigo (ed.), *Políticas de la violencia. Europa, siglo XX* (2014).
- 108 Jerònia Pons Pons y Margarita Vilar Rodríguez, *El seguro de salud privado y público en España. Su análisis en perspectiva histórica* (2014).
- 109 Fernando Arlettaz, *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas* (2015).
- 110 Alessandro Roncaglia, *Economistas que se equivocan. Las raíces culturales de la crisis* (2015).
- 111 Laura Sancho Rocher (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (2015).
- 112 José Ignacio Gómez Zorraquino, *Patronazgo y clientelismo. Instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII* (2016).
- 113 George L. Mosse, *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales* (2016).
- 114 Domingo Gallego Martínez, Luis Germán Zubero y Vicente Pinilla Navarro (eds.), *Estudios sobre el desarrollo económico español. Dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente* (2016).
- 115 Maurice Agulhon, *Política, imágenes, sociabilidades: de 1789 a 1989*, ed. de Jordi Canal (2016).
- 116 María José Estarán Tolosa, *Epigrafía bilingüe del Occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas* (2016).

- 117 Raanan Rein y Joan Maria Thomàs (eds.), *Guerra Civil y franquismo: una perspectiva internacional* (2016).
- 118 Eugenio García Gascón, *Sayyid Qutb. Nostalgia del islam* (2016).
- 119 Bernardo Bayona Aznar y José Ant3nio de C. R. de Souza (eds.), *Iglesia y Estado. Teorías políticás y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII* (2016).
- 120 Alexandre Coello de la Rosa y Josep Lluís Mateo Dieste, *Elogio de la antropología hist3rica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo* (2016).
- 121 St3phane Michonneau, «Fue ayer». *Belchite: un pueblo frente a la cuesti3n del pasado* (2017).
- 122 Alessandro Roncaglia, *Breve historia del pensamiento econ3mico* (2017).
- 123 Cristina Monge Lasierra, *15M: un movimiento políticó para democratizar la sociedad* (2017).
- 124 F. Rosario Espinoza Rodríguez, *El agua para la producci3n de energía en Centroamérica. Régimen jurídicó* (2017).
- 125 Manuel Chust (ed.), *De revoluciones, Guerra Fría y muros historiográficos: acerca de la obra de Manfred Kossok* (2017).
- 126 Antonio Peir3 Arroyo, *El golpe de Estado del general Palafox* (2017).
- 127 Juan Postigo Vidal, *El paisaje y las hormigas. Sexualidad, violencia y desorden social en Zaragoza (1600-1800)* (2018).
- 128 Antonio Rivera (ed.), *Naturaleza muerta. Usos del pasado en Euskadi después del terrorismo* (2018).
- 129 Carolina Armenteros, *La idea francesa de la historia. Joseph de Maistre y sus herederos* (2018).
- 130 Jesús A. Martínez Martín, *Los negocios y las letras. El editor Francisco de Paula Mellado (1807-1876)* (2018).
- 131 David Alegre, Miguel Alonso y Javier Rodrigo (coords.), *Europa desgarnada: guerra, ocupaci3n y violencia, 1900-1950* (2018).
- 132 Ana M.ª Rodrigo Echalecu, *El libro autárquico y la biblioteca nacional cat3lica. La políticó del libro durante el primer franquismo (1939-1951)* (2018).
- 133 Vicente Pinilla, Luis Germán y Agustín Sancho, *El transporte público en Zaragoza. Desde 1885 hasta la actualidad* (2018).
- 134 Ángel Rafael Lombardi Boscán, *Banderas del rey. Los realistas y las guerras de España en América (1810-1823)* (2019).
- 135 Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad políticó, de la Revoluci3n francesa hasta nuestros días* (2019).
- 136 Pierre Serna, *Como animales. Historia políticó de los animales durante la Revoluci3n francesa (1750-1840)* (2019).
- 137 Carlos Franco de Esp3s, *Los enigmas de Valençay. Fernando VII y la corte española en el exilio (1808-1814)* (2019).
- 138 Ramon Arnabat Mata, *Asocioas y ser3s fuertes. Sociabilidades, modernizaciones y ciudadanías en España, 1860-1930* (2019).
- 139 Alessandro Roncaglia, *La era de la disgregaci3n. Historia del pensamiento econ3mico contemporáneo* (2019).

- 140 Maurizio Ridolfi, *Las fiestas nacionales en la Italia contemporánea* (2020).
- 141 Marcela García Sebastiani y Xosé M. Núñez Seixas (eds.), *Hacer patria lejos de casa. Nacionalismo español, migración y exilio en Europa y América (1870-2010)* (2020).
- 142 Sergio Luzzatto, *El cuerpo del duce. Un ensayo sobre el desenlace del fascismo* (2020).
- 143 Carlos Fernández Rodríguez, *Los otros camaradas. El PCE en los orígenes del franquismo (1939-1945)* (2020).
- 144 Mona Ozouf, *La fiesta revolucionaria, 1789-1799* (2020).
- 145 Lourenzo Fernández Prieto, Antonio Míguez Macho y Dolores Vilavedra Fernández (eds.), *1936. Un nuevo relato* (2020).
- 146 Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (2020).
- 147 Miguel Ángel del Arco Blanco y Claudio Hernández Burgos (eds.), «*Esta es la España de Franco. Los años cincuenta del franquismo (1951-1959)*» (2020).
- 148 Francesc Valls Junyent, *La Cataluña atlántica. Aguardiente y tejidos en el arranque industrial catalán* (2020).
- 149 Pierre-Yves Saunier, *La historia transnacional* (2020).
- 150 Bertrand Noblet, *Virilidad nacional. Modelos y valores masculinos en los manuales de historia (1931-1982)* (2020).
- 151 Alexandre Dupont, *La internacional blanca. Contrarrevolución más allá de las fronteras (España y Francia, 1868-1876)* (2021).
- 152 Josep Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)* (2021).
- 153 Loreto Di Nucci, *La democracia distributiva. Ensayo sobre el sistema político de la Italia republicana* (2021).
- 154 Marcela Ternavasio, *Los juegos de la política. Las independencias hispanoamericanas frente a la contrarrevolución* (2021).
- 155 Arianna Arisi Rota, *El Risorgimento. Un viaje político y sentimental a la unidad de Italia* (2021).
- 156 Ekaitz Etxeberria Gallastegi y Jon Andoni Fernández de Larrea (coords.), *La guerra privada en la Edad Media. Las coronas de Castilla y Aragón (siglos XIV y XV)* (2021).
- 157 Paul Aubert, *La civilización de lo impreso. La prensa, el periodismo y la edición en España (1906-1936)* (2021).
- 158 Antonino De Francesco, *La Revolución francesa. Dosecientos años de combates por la historia* (2022).
- 159 Philipp Ther, *Extranjeros. Refugiados en Europa desde 1492* (2022).
- 160 David Ballester, *Las otras víctimas. La violencia policial durante la Transición (1975-1982)* (2022).
- 161 José Luis Fernández Martínez, *¿Qué esperamos de la democracia participativa? Preferencias de los ciudadanos e impacto de los procesos participativos* (2022).
- 162 Gabriel Sanz Casasnovas, *Rabias indomita. Representación del bárbaro y violencia contra los no romanos en las Res gestae de Amiano Marcelino* (2022).
- 163 Daniele Menozzi, *De Cristo Rey a la ciudad de los hombres. Catolicismo y política en el siglo XX* (2022).

- 164 Gaspar Mairal Buil, *Historia cultural del riesgo. Imaginar el futuro antes de la modernidad* (2022).
- 165 Paul Aubert, *El diario El Sol en su época (1917-1939)* (2022).
- 166 José Ignacio Gómez Zorraquino, *En el marco político del pactismo. La clientela regia aragonesa que sirvió a los Austrias en la corte, los dominios mediterráneos y las Indias* (2022).
- 167 Jean-Philippe Luis, *Aguado o la embriaguez de la fortuna Un genio de los negocios* (2023).
- 168 Fred Spier, *La gran historia y sus regímenes* (2023).
- 169 Quintí Casals Bergés, *Todo por el pueblo y para el pueblo. Los orígenes de la democracia contemporánea en España (1808-1890)* (2023).
- 170 Diego Cucalón Vela, *De la conspiración al poder y del poder a la nada: El Partido Republicano Radical Socialista (1929-1933)* (2023).
- 171 Lynn Hunt, *La novela familiar de la Revolución francesa* (2023).
- 172 José Luis Agudín Menéndez, *El Siglo Futuro. Un diario carlista en tiempos republicanos (1931-1936)* (2023).
- 173 Pierre Géal y Pedro Rújula (coords.), *Los funerales políticos en la España contemporánea. Cultura del duelo y usos públicos de la muerte* (2023).
- 174 José Ángel Sesma Muñoz, *Oro blanco. La lana de Aragón en el Mediterráneo medieval (siglos XIII-XV)* (2023).
- 175 Carlo Verri, *Los carlistas en las Cortes Constituyentes (1869-1871)*. (2023).
- 176 Maximiliano Fuentes Codera (coords.), *La gripe de 1918. Una aproximación política y cultural tras la pandemia de COVID* (2023).
- 177 Dario Migliucci, *El mundo de la historia. Una guía para explorarlo* (2024).
- 178 Gabriela de Tord Basterra, *Epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente mediterráneo* (2024).
- 179 Iñaki Iriarte-Goñi y Juan Infante-Amate (coords.), *Impactos ambientales del crecimiento económico en España. Una perspectiva histórica* (2024).
- 180 María José Esteban Zuriaga, *Entre la fábrica y la sacristía. Catolicismo de base, división eclesial y tensiones políticas en la diócesis de Zaragoza (1946-1979)* (2024).
- 181 Luis Horrillo Sánchez, *El espionaje británico y Franco. Desde Hendaya hasta Torch* (2024).
- 182 Raquel Sánchez (coord.), *Hijos del siglo. Valores sociales y trayectorias biográficas masculinas en España (1830-1890)* (2024).
- 183 Ignazio Veca, *El mito de Pío IX. Historia de un papa liberal y nacional* (2024).
- 184 Tomás Pérez Vejo, *México, la nación doliente. Imágenes profanas para una historia sagrada* (2024).
- 185 Antonino De Francesco, *Repúblicas atlánticas. Historia global de las prácticas revolucionarias (1776-1804)* (2024).
- 186 David Martínez Fiol y Josep Pich Mitjana, *Regionalismos y regeneracionismos enfrentados. Entre la energía unificadora y el impulso centrífugo (1875-1914)* (2024).
- 187 Lara Campos Pérez, *Recordar la República. La imagen de la Primera República en la Segunda* (2025).
- 188 Ivana Frassetto y Josep Escrig (coords.), *El Primer Imperio Mexicano. (1821-1823). Balance, interpretaciones, perspectivas* (2025).

- 189 Pierre Bauduin, *Historia de los vikingos. De las invasiones a la diáspora* (2025).
- 190 Guillermo Zermeño Padilla, *Historiografía, temporalidad y saber histórico* (2025).
- 191 Paolo Grillo, *Las puertas del mundo. Europa y la globalización medieval* (2025).
- 192 Angela Orlandi, *La riqueza de la deuda pública (siglos XII-XXI)* (2025).
- 193 Sebastián Hernández Méndez, *El activista del papa. Mariano Soler y el internacionalismo católico en América Latina (1846-1908)* (2025).
- 194 Luigi Mascilli Migliorini, *Napoleón* (2025).
- 195 Yves Sintomer, *El gobierno del azar. Sorteo y democracia, de Atenas a nuestros días* (2025).

PALABRAS Y TRANSGRESIONES CUBRE UN IMPORTANTE VACÍO historiográfico en España. Es el primer libro publicado en el país que estudia en profundidad y de forma monográfica la cultura oral de los siglos XVI, XVII y XVIII. Mediante el análisis de un amplio repertorio documental (tratados morales, sumas de confesión, obras literarias, legislación, fuentes jurídicas, sobre todo inquisitoriales, etc.), su autor evidencia la complejidad de la vida cotidiana de aquel periodo. Pese a la existencia de unas estrictas normas, las prácticas orales de la población muestran una amplia variedad de formas de actuar, pensar, opinar... muchas de ellas no ajustadas a los modelos de conducta y pensamiento definidos por las instituciones políticas y religiosas de la época.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



IVÁN JURADO REVALIENTE

es licenciado en Historia por la Universidad de Córdoba (2010), así como doctor en Historia Moderna y premio extraordinario de Doctorado por la Universitat Autònoma de Barcelona (2020). Está especializado en el estudio de las transgresiones orales en la Edad Moderna a partir, principalmente, de los archivos del Santo Oficio de la Inquisición. Ha publicado diversos artículos científicos y divulgativos, así como varias contribuciones en obras colectivas, en los que ha analizado blasfemias, injurias, maldiciones, juramentos, proposiciones escandalosas o heréticas desde la Historia Cultural.