

ESTUDIOS NEOGRIEGOS

REVISTA CIENTÍFICA
DE LA
SOCIEDAD HISPÁNICA DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS

Número 12

2009

ἘΦΗΜΕΡΙΣ,

ἔτ' ἕν,

Ἀκριβεὺς Ἀπάνθισμα

τῶν κατὰ τὸν ἐνεσῶτα χρόνον ἀξιολο-
γωτέρων, ναὶ μὴν, ἢ ἀκριβετέρων παγκοσμίων
συμβεβηκότων, ἄπερ φιλοπόνως ἢ ἐμ-
μελῶς· δίκην μελίσης, ἀπαταχά-
θην συλλεχθέντα, χάριν τῆς ἐπω-
φελῆς τῶν πολλῶν περὶ τὰ
νῦν περιεργίας φιλοφρό-
νως ἐκδίδονται.

Ἡ κ ρ ἰ τ ῶ :

ΜΑΡΚΙΔΩΝ ΠΟΤΛΙΟΥ.



ΒΙΕΝΝΗ,

1793.

SOCIEDAD HISPÁNICA DE ESTUDIOS NEOGRIEGOS
Vitoria-Gasteiz 2009

ESTUDIOS NEOGRIEGOS : Revista científica de la Sociedad hispánica de Estudios neogriegos.
Título abreviado: Estud. Neogriegos — N. 1 (1997) — Granada: Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, 1997-2001, País Vasco, 2003-2005, Vitoria-Gasteiz, 2009.

Anual

ISSN 1137-7003. Depósito Legal: GR. 82-97

1. Lengua griega medieval y moderna-Publicaciones periódicas 2. Literatura griega medieval y moderna- Publicaciones periódicas 3. Civilización griega medieval y moderna-Publicaciones periódicas I. Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos. Publicaciones.

807.73/.74(05) - 877.3/.4 (05) - 008(495)(05) - 008(495.02)(05)

ESTUDIOS NEOGRIEGOS, publicación científica anual de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, acoge trabajos originales e inéditos en forma de artículos, actualizaciones bibliográficas, reseñas y noticias, relacionados con la Grecia medieval, moderna y contemporánea, preferentemente en los ámbitos artístico, filológico, histórico, lingüístico, literario y de traducción.

Quienes deseen enviar originales para su publicación habrán de ser socios de la SHEN. También podrán publicarse trabajos de miembros de la Sociedad Europea de Estudios Neogriegos.

Estudios Neogriegos se edita una vez al año. El plazo de entrega de originales finaliza el día 30 de septiembre. El Comité editorial acusará recibo de la recepción de los originales y se iniciará el proceso evaluador de los trabajos. Todos los trabajos recibidos serán evaluados por al menos dos especialistas en cada materia. Durante el proceso se mantendrá el anonimato tanto de los evaluadores como de los autores. La aceptación o no del trabajo será comunicada al autor en diciembre. Después, a medida que se avance en la composición de la revista, el autor recibirá las galeras de la compaginación para que las devuelva corregidas en el plazo indicado.

La extensión máxima de los trabajos es de 6.000 palabras y tendrán que ir precedidos por el título —en la lengua del artículo y en inglés—, el nombre del autor o autores, y la dirección completa de la institución a la que pertenecen. Todos los artículos incluirán un resumen en la lengua de redacción del artículo y otro en inglés, de un máximo de seis líneas, así como las palabras clave en los mismos idiomas (máximo cinco). Para las reseñas, se recomienda un máximo de 1.500 palabras. El número de palabras incluye las notas y la bibliografía utilizada tanto en artículos como en reseñas. La información sobre las normas de publicación se detalla en las páginas finales del volumen.

EQUIPO DE DIRECCIÓN

Directora: Olga Omatos Sáenz (*Universidad del País Vasco*)

Subdirectora: Isabel García Gálvez (*Universidad de La Laguna-Tenerife*)

Secretaria: Alicia Morales Ortiz (*Universidad de Murcia*)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Alonso Aldama (*Universidad del País Vasco*), José Antonio Costa Ideias (*Universidade Nova de Lisboa*),

Ernest Marcos Hierro (*Universitat de Barcelona*), Francisco Morcillo Ibáñez (*IES Albacete*),

Encarnación Motos Guirao (*Universidad de Granada*), Manuel Serrano Espinosa (*Universidad de Alicante*),

Penélope Stavrianopulu (*Universidad Complutense de Madrid*).

CONSEJO ASESOR

Miguel Castillo Didier (*Universidad de Santiago de Chile*), Kostas Dimadis (*Freie Universität Berlin*), José M^o

Egea (*Universidad del País Vasco*), Hans Eideneier (*Universität zu Köln-Universität Hamburg*), Παναγιώτης

Γιαννόπουλος (*Université Catholique de Louvain*), Γιάννης Χασιώτης (*Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*),

Ερατοσθένης Καψωμένος (*Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων*), Antonio Melero Bellido (*Universidad de Valencia*),

Moschos Morfakidis Filactós (*Universidad de Granada*), Constantino Nikas (*Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*) y Kostas Tsirópulos (*Atenas*).

COMPAGINACIÓN: Alicia Morales / Gracia Rosique Delgado

CORRECCIÓN: Equipo de dirección.

IMPRESIÓN: ALSUR.

SUSCRIPCIÓN Y COMPRA: España y América Latina, 35 €; Europa, 40 €; Norteamérica 40 €.

INFORMACIÓN Y CONTACTO: revista@shen.org.es - guerufi@euskalnet.net - <http://www.shen.org.es>

Apartado postal 2.111. E-01006 Vitoria-Gasteiz. España.

Esta publicación se ofrece en intercambio con cualquier otra publicación también periódica que tenga parecidos intereses y coberturas.

El Equipo de dirección no se responsabiliza de las opiniones de los autores de los trabajos.

SUMARIO

Editorial.....	7
Rimario de la versión O(xoniensis) de <i>Diyenís Acritis</i> <i>Rimario of the O(xoniensis) Version of Digenis Akritis</i> Javier Alonso Aldama	9
La crítica sexual anticlerical en el <i>Apókopos</i> de Bergadís: la <i>sollicitatio</i> durante la confesión <i>The Anticlerical Sexual Critique in Bergadis' Apokopos: the Sollicitatio during the Confession</i> Manuel González Rincón	39
Conflictividad político-social en Salónica durante la República. De Papanastasiú al general Pángalos (1924-1926) <i>Social and political unrest in Salonica during the Republic. From Papanastasiu to Pangalos general (1924-1926)</i> Matilde Morcillo	59
To λαϊκό στοιχείο στο θέατρο του Γιώργου Θεοτοκά <i>The folk element in Theotokas' theatre</i> Kostas Asimakopoulos.....	73
Ceotokás y Seferis: una amistad en la distancia <i>Theotokas and Seferis: a long-distance friendship</i> Carmen Martínez Campillo	81
Ceotokás y Psijaris <i>Theotokas and Psycharis</i> Virginia Martínez Cárcelos	95
Ceotokás como crítico literario: el caso de Cavafis <i>Theotokas as a literary critic. On Kavafis</i> Alicia Morales Ortiz.....	105
Recuerdos teatrales en los <i>Diarios</i> de Ceotokás <i>Theatrical memories in Theotokas' Diaries</i> Francisco Morcillo Ibáñez	121
Ceotokás y la vuelta a las raíces. <i>El puente de Arta</i> <i>Theotokas and the return to the roots. The Bridge of Arta</i> Olga Omatos Sáenz	139
Los jóvenes de <i>Argo</i> <i>The youths of Argo</i> Panagiota Papadopulu.....	151

La soledad y la muerte: la figura de Kapodistrias en Athanasiadis, Ceotokás y Kazantzakis <i>Solitude and death: Kapodistrias in Athanasiadis, Theotokas and Kazantzakis</i> <i>Penélope Stavrianopulu</i>	159
«Antígona» de Yorgos Tsavelas, un instrumento didáctico para la prevención y resolución de conflictos <i>«Antigone» by Yorgos Tsavelas, a teaching instrument for the prevention and resolution of conflicts</i> <i>Alejandro Valverde García</i>	173
Cuestiones en torno a la afición a la lectura por parte de alumnos de Enseñanza Primaria en escuelas griegas. <i>Issues concerning recreational reading popularity among Greek Primary Education students</i> <i>Γεώργιος Παπαντωνάκης, Ηλίας Αθανασιάδης, Maïla García Amorós</i>	189
Recensiones	205
J. Alonso Aldama, C. García Román, I. Mamolar Sánchez (eds.), <i>Homenaje a la Profesora Olga Omatos</i> (A. Pociña) - I. Hassiotis, <i>Tendiendo puentes en el Mediterráneo. Estudios sobre las relaciones hispano-griegas (ss. XV-XIX)</i> (S. Baldrich) - Panayota Papadopulu, <i>Ελληνο – ισπανικό λεξικό θρησκευτικών όρων. Diccionario griego – español de términos religiosos</i> (F. Morcillo) - <i>Las respuestas del Papa Nicolás I a las consultas de los búlgaros</i> (I. Cabrera) - Κ. ΠΑΪΔΑΣ, <i>Η θεματική των βυζαντινών “Κατόπτρων Ηγεμόνος” της πρωιμής και μέσης περιόδου (398-1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των βυζαντινών; Τα βυζαντινά “Κάτοπτρα ‘Ηγεμόνος” της ύστερης περιόδου (1254-1403). Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους</i> (R. Andrés Soto) - Susana Morales Osorio, <i>La mirada de Occidente. Bizancio en la Literatura Medieval Española, Siglos XII-XV</i> (M. García Amorós) - Yannis Ritsos, <i>Florilegio de obras poéticas</i> (M. García Amorós) – Juan José Tejero, <i>Cuaderno de Extravíos. Un viaje a Grecia</i> (R. Pérez Mena) - Yannis Ritsos, <i>Epitafio</i> (R. Pérez Mena) - Νάνος Βαλαωρίτης, <i>Μα το Δία. Οι περιπέτειες ενός πράκτορα του εαυτού του</i> (H. Badell) - Andrés Pociña, Aurora López (eds.), <i>Fedras de ayer y de hoy. Teatro, poesía, narrativa y cine ante un mito clásico</i> (A. Valverde) - Virginia López Recio, <i>La recepción de Federico García Lorca en Grecia: el caso de “Bodas de sangre</i> (I. Marmolar) - Aléxandros Papadiamandis, <i>L’assassina</i> (H. Badell) - Nikos Kazantzakis, <i>Ascesi. Salvatore</i> (E. Marcos) - Ανδρέας Εμπειρίκος, <i>Περί σουρρεαλισμού. Η διάλεξη του 1935</i> (H. Badell) - Andreas Embirikos, <i>Escrits o Mitologia personal</i> (E. Marcos) - Konstandinos P. Kavafis, <i>Una simfonia inacabada. Trenta-quatre poemas en esbós</i> (E. Marcos).	243
Reseñas de actividades	243
Datos de los colaboradores	251
Normas de redacción	253

LA CRÍTICA SEXUAL ANTICLERICAL EN EL *APÓKOPOS* DE BERGADÍS: LA *SOLLICITATIO* DURANTE LA CONFESIÓN*

Manuel González Rincón

RESUMEN:

Este artículo intenta sacar a la luz una de las críticas anticlericales que, en nuestra opinión, subyacen en el fondo de algunas referencias y alusiones indirectas en el texto del *Apókopos* de Bergadís: el delito de sollicitación, o incitación a los fieles (en este caso a las viudas) a actos lujuriosos durante la confesión por parte de los sacerdotes, probablemente frailes franciscanos. Para ello nos basamos en los estudios de los documentos conservados de los procesos que el Tribunal de la Inquisición española abrió contra estos delitos durante los siglos XVII y XVIII, dado que la sollicitación parece haber sido un comportamiento heredado y endémico desde la época medieval.

PALABRAS CLAVE: *Apókopos*, Bergadís, anticlericalismo, frailes franciscanos, *sollicitatio ad turpia*, sollicitación, confesión.

ABSTRACT:

This article tries to elucidate one of the anticlerical critiques that seem to be latent behind certain allusions and indirect insinuations in Bergadís' *Apókopos*: the offence of sollicitation, that is, of drawing the faithful (in this case the widows) into acts of lust during the confession by the priests, probably Franciscan friars. To do this, I rely mainly on the scholarly studies in the preserved documents in the prosecutions of these offences by the Tribunal of the Spanish Inquisition during the 17th and 18th centuries, considering that sollicitation seems to have been an inherited and endemic behaviour since medieval times.

KEY WORDS: *Apókopos*, Bergadís, anticlericalism, Franciscan friars, *sollicitatio ad turpia*, sollicitation, confession.

1. INTRODUCCIÓN

En el *Apókopos* de Bergadís, catábasis del siglo XV cretense en la que se narra una visita al Hades en sueños¹, el autor realiza una sátira crítica tanto de las viudas infieles a la memoria de sus difuntos como de los sacerdotes y frailes que pretenden sacar provecho de la situación de indefensión de aquellas. En la obra aparecen dos clases de viudas perfectamente diferenciadas: las malas viudas, que no respetan el voto de fidelidad que hicieron a sus maridos ni el tiempo de luto porque ya eran malas mujeres e infieles durante la vida de sus esposos (vv. 169-196), y las viudas

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo Consolidado del Plan Andaluz de Investigación HUM426 (Universidad de Cádiz).

¹ Cf. las ediciones críticas de Alexiu 1963-64 y Vejleskov 2005, así como el texto comentado de la edición de 1509 realizada por Panayiotakis 1991. La traducción que ofrecemos es la nuestra (González 1992), basada en la referida edición de Alexiu.

virtuosas, que guardan escrupulosamente la memoria de sus difuntos retirándose del mundo y dedicándose a la oración y a labores humanitarias (vv. 197-220).

Aunque se ha argumentado, a raíz de las escasas referencias que aparecen en el fragmento, que el principal interés de Bergadís era señalar la avidez de los religiosos por la captación de las herencias y fortunas de las jóvenes viudas aristócratas, ya demostramos en otro trabajo (González 2007) que del fragmento crítico sobre los frailes se desprende, asimismo, un contenido alusivo satírico de carácter sexual perfectamente comprensible para los lectores y que permite añadir un segundo sentido erótico a la intención de estos religiosos.

Las menciones satíricas a los sacerdotes y/o frailes en la obra son varias. En el fragmento relativo a las malas viudas, encontramos los versos 183-196²:

[...] Αλήθεια, μοίραν απ'αυτές έδειξαν να χηρέψουν, να κάτσουν εις τα σκοτεινά, άνδρα να μη γυρέψουν, και εις ολιγούτσικον καιρόν εβγήκαν να γυρίζουν	185
και να ξετρέχουν εκκλησιές, τον βιόν σας να χαρίζουν. Βαστούν κεριά και πατερμούς, φορούν πλατιές αμπάδες, αποτρομούν και ρίκτουσιν αγιάσμα ωσάν παπάδες. Και από τες έξι η τες εφτά, πάσαν εορτήν και σκόλην, απειν σφαλίσουν οι εκκλησιές και απειν μισέψουν όλοι,	190
τα μνήματά σας διασκελούν και απάνω σας διαβαίνουν, με τους παπάδες ταπεινά, κρυφά να συντυχαίνουν, δια τα ευαγγέλια να ρωτούν, συχνά να κατουμίζουν, μ' έναν ομμάτιν να γελούν, με τ' άλλο να κανύζουν.	
Ίτις τον κόσμον φεύγοντα, μισώντα την ομάδαν	193α
κ' εις μοναστήρια διάγοντα πιάνονται στη βροχάδα.	194α
Άλλες με το διαβαστικόν, άλλες με ολίγον βρώμα, άλλες με νυκτοσυνοδειάν κομπώνονται στο στρώμα. ³	195

La descripción, por el contrario, de las viudas virtuosas que evitan las iglesias y que saben cómo defenderse de las insistentes persecuciones de los frailes y sacerdotes se halla en los versos 197-220:

² La sátira crítica contra las falsas viudas/malas mujeres comienza en el verso 169, donde Bergadís recrimina el segundo matrimonio tras la viudez y su consiguiente nueva prole, su falsedad durante su primer matrimonio y, sobre todo, el olvido absoluto en el que han enterrado a sus difuntos maridos.

³ «En verdad, algunas de ellas mostraban haber enviudado / sentándose en la oscuridad, sin buscar varón; / y al poco tiempo salieron para vagar / y correr a las iglesias, a donar vuestros bienes. / Llevan velas y rosarios, y visten amplios abrigos / y se atreven a hacer responsos como sacerdotes. / Y desde las seis o las siete cada fiesta y festejo, / cuando cierran las iglesias y se marchan todos, / pasan por encima de vuestras tumbas y caminan sobre vosotros / para hablar en secreto y en voz baja con los sacerdotes, / para preguntar por los evangelios, a menudo para arrodillarse, / para sonreír con un ojo y guiñar con el otro. / Así, huyendo del mundo, odiando la compañía, / incluso viviendo en monasterios, son pilladas en la trampa. / Unas con el devocionario, otras con algo de comida, / otras con nocturna compañía son sorprendidas en sus camas».

Μα όσες πονούν από καρδιάς και αληθινά χηρέψαν,
 κάθονται εις τα σκοτεινά, άνδρα δεν εγυρέψαν.
 Απέχουσιν τες εκκλησιές, μισούν τα μοναστήρια
 και σφικτομανταλώνονται, φράσσουν τα παραθύρια, 200
 έχουν τον λογισμόν παπάν, τον νουν εξαγοράρη,
 του κόσμου τις συκοφαντιές φεύγουσιν, το γομάριν.
 Τα όρνια πως μαζώνονται ελάχετε στο βρώμα,
 και οπίσω τους τ' αλλάγι τους, ως φαμελιά στο δώμα;
 Τις εκεί μαζώνονται εις αυτές οι πατέρες 205
 και ως εξ ανάγκης κάμνουσιν τες νύκτες τους ημέρες.
 Να τες κινήσουν πολεμούν, να τες ξεβγάλουν πάσχουν,
 και άκουσε τι εν το λέγουσιν και τι είναι το διδάσκουν:
 «Κυρά, και είναι σε φελά να κάθεται στο σπίτιν
 και νά 'σαι εις τα σκοτεινά, σαν όρνιθα στην κοίτην; 210
 Κυρά, κατέβα εκ τα ψηλά, κατέβ' από τ' ανώγεια
 και πήγαινε στην εκκλησιάν, ν' ακούς Θεού τα λόγια!
 Τον βιόν, όπου σου βρίσκεται, πράγματα, τα φυλάσσεις,
 απόθεσέ τα εις εκκλησιές, εις μión, κυρά, ν' αγιάσης!
 Μη σε πλανέση συγγενής, φίλος μη σε κομπώσει! 215
 Χαρά, σπού βάλ' εις εκκλησιά κ' έχει πτωχού να δώσει!»
 Αλλ' αστοχούν ως το πουλί, το λέγουν κουφολούπη,
 σπού, αν στοχήση εις το πουλί, αρπά στουπτιά τουλούπιν.
 Εις αυτά τα κολάζονται μόνον τον κόπον έχουν,
 κ' οι φράροι με ξυλόποδα εξεζωνάτοι τρέχουν.⁴ 220

En el presente artículo intentaremos completar el juego de alusiones sexuales que Bergadís realiza durante su sutil crítica anticlerical añadiendo nuevo material interpretativo aún no estudiado que, esperamos, ayudará a una mayor comprensión de esos fragmentos satíricos que responden al juego alusivo de su estilo compositivo (González 2009: 155-157).

Basaremos nuestras observaciones y conclusiones, fundamentalmente, en los estudios realizados hasta el momento de las actas del Santo Oficio que se nos conservan, especialmente aquellas de los procesos inquisitoriales llevados a cabo en España a partir del siglo XVII, cuando se entregó a la Inquisición el delito de soli-

⁴ «Pero las que se duelen de corazón y en verdad enviudaron, / se sientan en la oscuridad y no buscan varón. / Rehúyen las iglesias, odian los conventos / y se encierran con cerrojo y sellan las ventanas. / Por sacerdote tienen su pensamiento, por confesor su mente, / y rehúyen las calumnias del mundo y su fardo. / ¿Sabéis cómo las aves de rapiña se arremolinan sobre su comida / y tras ellas su bandada, como una familia en la casa? / Así se arremolinan allí los sacerdotes sobre ellas / y, como por necesidad, convierten sus noches en días. / Luchan por conmovérlas, se esfuerzan en pervertirlas, / y escucha qué es lo que les dicen y lo que les enseñan: / “Señora, ¿de qué te sirve estar sentada en casa / y en la oscuridad, como una gallina en su nido? / ¡Señora, baja de las alturas, baja de tu pedestal / y ve a la iglesia, a oír la palabra de Dios! / Los bienes que posees, las riquezas que conservas, / deposítalas en las iglesias, para santificarte pronto. / ¡Que no te confunda ningún pariente, que no te engañe ningún amigo! / ¡Gloria a aquel que dona a la iglesia y puede dar al pobre!” / Pero fallan como el pájaro al que llaman milano tonto, / que, cuando apunta a un ave, atrapa un ovillo de estopa. / En estos cansinos intentos malgastan sus fuerzas, / y los frailes, desceñidos y con zuecos de madera, las persiguen».

citación como indicio de herejía, por el que fueron juzgados y condenados numerosos religiosos, así como feligresas. Consideramos que el abuso sexual por parte de los sacerdotes y frailes confesores era un comportamiento heredado y endémico en toda la cristiandad cuyos orígenes han de remontarse, al menos, al siglo XI, adquiriendo mayor envergadura tras la aparición de las órdenes mendicantes, y que estos referidos estudios pueden ilustrar perfectamente la situación a la que se refiere Bergadís en los pasajes arriba mencionados⁵.

2. CONFESIÓN Y PENITENCIA EN LA EDAD MEDIA

2.1. La evolución del sacramento de la confesión

Es conocida la importancia que la confesión de los pecados tiene en la religión cristiana, así como la penitencia previa a su perdón. El cristianismo puso desde sus comienzos la confesión en el centro de su teología, acompañada de una adecuada pastoral de la culpabilización⁶ que conducía a la contrición y posterior redención (Delumeau 1983: 211-235 y *passim*).

La alta edad media conoció, en principio, un sistema penitencial conocido como «penitencia tarifada», por la que el fiel podía confesarse ante un prelado cuantas veces lo necesitara, y mediante la cual se valoraba la gravedad del pecado cometido y se estipulaba la penitencia adecuada a cada falta. Las penas eran fijas según el grado de la falta, y se hallaban recogidas en los llamados «libros penitenciales» (*libri paenitentiales*), especie de manuales del confesor que ayudaban a este a imponer las distintas penitencias en función de las faltas. Una vez que el fiel cumplía la penitencia, era absuelto de sus pecados (Vogel: 1978).

Sin embargo, a partir del siglo XI el sistema penitencial comenzó a sufrir una reforma que buscaba ayudar a que el propio pecador valorara su falta por sí mismo mediante la contrición interna como paso indispensable para su perdón, lo que supuso el fin de la «penitencia tarifada» y el comienzo de la «penitencia sacramental»⁷.

⁵ Los trabajos más relevantes al respecto y sobre los que nos basamos principalmente son los de Alejandro 1994; Sarrión 1994; Haliczzer 1998 (=1996); Galván 1996, 2000 y 2001, y Canosa 1994.

⁶ Es interesante al respecto el capítulo que dedica Delumeau (1983: 331-338) a la concepción cristiana de pecado y culpabilización como neurosis colectiva, donde recoge la definición de neurosis de culpabilidad como «la *déviacion religieuse et pathologique d'un Christianisme qui focalise son message sur le rappel du péché et qui se rétrécit en dispositif de lutte contre lui*» y que se manifiesta de forma obsesiva en contenidos psíquicos que asedian el espíritu del fiel y le compelen a mantenerse en una situación de continua alerta y lucha contra sí mismo (p. 332).

⁷ En este cambio sustancial de comprender la falta y de imponer su penitencia parece que fue de decisiva importancia la difusión de la obra de Abelardo, *Ética o Conócete a ti mismo*, que hacía hincapié en el principio de la responsabilidad personal de la comisión del pecado.

El sacerdote debía incidir en la intencionalidad del pecado cometido y no únicamente en el acto en sí, y de ello dependía la imposición de la penitencia, que ya no era fija. Este proceso culminó durante los siglos XII y XIII. En la penitencia privada, opuesta a la pública, la confesión y el examen de conciencia eran fundamentales para la reinserción del pecador en el seno de la Iglesia, y los eclesiásticos se regían por manuales de confesión con los que ejercían el control de la moral religiosa de sus parroquianos (Tentler 1974: 101-126; 131-137).

Este nuevo sacramento de la confesión fue tomando auge hasta convertirse en el instrumento imprescindible para el control de los fieles. El IV Concilio de Letrán (1215) imponía la obligación de confesar los pecados al menos una vez al año⁸, y recurrió a la predicación de masas como medio de concienciación de los fieles a tal fin, lo cual supuso un enorme aumento del poder y del territorio de la figura del confesor (Delumeau 1983: 236). Ello coincidió con el nacimiento de las órdenes mendicantes (sobre todo franciscanos y dominicos), que sustituyeron al tradicional clero parroquial tanto en el cometido de la predicación penitencial como en la práctica de la confesión a partir del siglo XIII. De este modo nació la figura del predicador, religioso —a menudo fraile itinerante— que pretendía, mediante la oratoria y el uso de *exempla*, instruir a pueblo en los preceptos religiosos de la confesión y la penitencia como pasos imprescindibles para alcanzar la vida eterna tras la expiación de los pecados. Esta pastoral del miedo (sobre todo a la muerte súbita (*mors subitanea*) del fiel sin el pertinente perdón de sus faltas), de la confesión y de la reconciliación con la Iglesia, quedó fundamentalmente en manos de las mencionadas órdenes menores o frailes mendicantes⁹, quienes utilizaban las técnicas psicológicas de los monasterios en sus sermones y homilias (como el *memento mori* o el *contemptus mundi*) para combatir la indolencia generalizada de los fieles en beneficio del sacramento penitencial¹⁰.

2.2. La forma de la confesión

Durante la Edad Media, el método usual de confesión individual era la confesión auricular en postura genuflexa, en la que el fiel se arrodillaba frente al confesor, mientras este permanecía sentado en una silla o cátedra, en ocasiones a una cier-

⁸ Para el cambio radical que supuso esta obligación en los espíritus occidentales, cf. Le Goff 1981: 216.

⁹ Con este motivo, y tras monopolizar la confesión, los frailes mendicantes entraron en abierta disputa con los párrocos de las iglesias o clérigos seculares, que vieron usurpadas sus funciones tradicionales (cf. Lippens 1954 y Congar 1961).

¹⁰ La bibliografía al respecto es muy amplia y sobrepasa los límites de este trabajo hacer aquí referencia extensa a ellas. Sin embargo, son de obligada mención los trabajos de Little 1981, Vogel 1969 y 1978 y Delumeau 1983 y 1992, de donde bebemos fundamentalmente.

ta altura sobre el penitente. El penitente inclinaba su cabeza sobre el regazo del sacerdote o bien acercaba su boca al oído de este (que, a menudo, también se inclinaba hacia el fiel), para susurrarle sus pecados. De tal modo aparecen en la iconografía medieval, y posterior, en numerosas ocasiones, tanto fuera como en el interior del templo (Frugoni 1989). Este método fue el utilizado durante siglos, ya que la Iglesia no consiguió la imposición del confesonario cerrado hasta finales del siglo XVII como medio de intentar evitar el contacto físico entre confesor y penitente (Haliczer 1998: 138-139) y de poner fin a las muchas quejas que una parte de la curia y los parroquianos más píos venían elevando sobre los peligros y consecuencias de este modo de confesión: la sollicitación.

3. SEXUALIDAD EN LUGARES SAGRADOS DURANTE LA EDAD MEDIA

Desde el siglo XI surge la controversia sobre los delitos sexuales en lugares sagrados (iglesias, conventos y cementerios), y de la gravedad de la culpa. Las primeras restricciones de acciones carnales en lugares sagrados en las que estuvieran involucrados tanto laicos como religiosos datan del siglo de esta época, eran estrictas y estaban claramente establecidas. El delito de fornicación sacrílega se halla en la normativa canónica y en los libros penitenciales, y estaba dirigido asimismo, en gran medida, contra sacerdotes y demás religiosos, que quedaban estigmatizados, excluidos de la comunión y el oficio de la misa y sufrían penitencia vitalicia (Elliott 1994: 9-13 y n. 22-23). La contaminación de un clérigo por falta de pureza era considerada incluso más grave que la del propio lugar sagrado (p. 11 y n. 31).

En el siglo XIII, con la revolucionaria doctrina de Abelardo, que hacía hincapié en la intención del pecado más que sobre el pecado en sí, en el caso de sexo ilícito entre un matrimonio dentro de la iglesia, el culpable era considerado el que lo comenzaba. Si la persona se arrepentía humildemente, no era pecado mortal. Sin embargo, otros moralistas, como Gerson (1429), esgrimiendo posturas más conservadoras, argüían que sí lo era, y otros como Bernardino de Siena se ocupan del mismo tema, lo que hace pensar que la problemática era considerada preocupante debido a la asiduidad con que sucedían tales hechos (pp. 15-16). El problema de los clérigos lascivos y feligreses insinuantes también fue ampliamente tratado durante el siglo XV, insistiéndose en que el conocimiento público del pecado provocaba un escándalo y daño moral entre la feligresía de mayor envergadura que el propio pecado (pp. 19-20).

Tales tipos de historias pasaron desde un primer momento a engrosar el conjunto de *exempla* (anécdotas edificantes) incluidos en los sermones de los frailes como paradigmas del mal, historias que, a su vez, avivarían la imaginación de los feligreses.

4. LA SOLICITACIÓN EN LA CONFESIÓN

4.1 La naturaleza de la solicitud

Con el nombre de «solicitud» (*sollicitatio*)¹¹ o «solicitud a actos deshonestos o impuros» (*sollicitatio ad turpia*) durante la confesión (*in confessione / in acto confessionis*) o fuera de la confesión pero en el confesionario (*extra confessionem in loco confessionali*) se conoce en el derecho canónico católico el delito por el cual el sacerdote incita al penitente (hombre o mujer) a actos de naturaleza lujuriosa durante la confesión o para realizarlos fuera de ella, en el propio confesionario o en lugares externos mediante cita (Fanning 1912 s. v. *sollicitation*)¹². Por él se realiza un requerimiento carnal directo o indirecto, mediante acciones, palabras, movimientos, gestos o señales expresivas del deseo lascivo (Alejandre 1994: 7-46; 85-146)¹³. Este delito, conocido desde siempre y muy extendido en la cristiandad europea, no pudo ser extirpado por el Concilio de Letrán (s. XIII), pese a sus vanos esfuerzos. Fue en el Concilio de Trento (1545-63) cuando se legisló finalmente contra la solicitud durante la confesión, ya que tal delito ponía en evidencia la credibilidad del mismo sacramento de la penitencia y la habilidad del sacerdote para administrarlo con efectividad (Haliczzer 1998: 59). Sin embargo, la normativa no se completó hasta la promulgación de la Bula de Gregorio XV *Universi Domini gregis* contra los solicitantes en confesión (1622), que comprendía toda la casuística delictiva de dichos sacerdotes que no fue recogida en Trento, como la comisión del delito antes o después del acto del sacramento de la confesión, y tipificaba la solicitud como indicio de herejía, a fin de ponerla bajo la jurisdicción de la

¹¹ Del verbo latino *sollicitare*, «provocar, excitar, soliviantar, incitar a algo; atraer, seducir». Según el *Diccionario de autoridades* (DA 1737 s. v. *solicitar*) el término se usa para significar que alguien «trata de conseguir la amistad, el amor, la compañía o la atención de otro» o «procura atraer a amores con instancia a alguna persona» o simplemente «cortejar a una mujer». En obras contra este delito del siglo XVII se perfila su significado como «Despertar preocupación con promesas, halagos o con alguna esperanza aparente de lograr algo» (Sousa 1623: tract. 1, cap I, n. 2), o «Conquistar con halagos» (Da Cunha 1620: quaest. I, n. 12, p. 3); «Pretender a una mujer, cortejándola y esforzándose en obtener de ella que satisfaga su pasión» (Trimarchus 1636: disput. II, sect. 1, p. 21) o lo equiparan a «provocar, seducir, tratar de despertar deseo sexual» (Sousa 1623: tract. I, cap. I, n. 2, p. 5). Cf. Alejandre 1994: 7-8.

¹² Según las actas inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII sobre delitos de solicitud, este podía cometerse bien en lugar sagrado (la iglesia), donde el confesor sometía a la penitente a vocabulario obsceno, caricias, tocamientos y masturbaciones mutuas, o bien en domicilios privados, previa cita entre ambos y tras un tiempo de intimidad, en cuyo caso podía llegarse al coito (Haliczzer 1994: 230-233).

¹³ En el interrogatorio confesional el sacerdote incidía en la faceta sexual tanto dentro como fuera del matrimonio (Valentín/Di Meglio 1974 para la época moderna; Sarrión 1994: 45-46), lo que se prestaba a situaciones ambiguas entre el religioso y la penitente.

Inquisición. Posteriormente, Benedicto XIV insistió sobre él en su Bula *Sacramentum Poenitentiae* (1741)¹⁴. Pero ni siquiera esta legislación fue capaz de acabar con tales prácticas.

4.2. El perfil del solicitante

Desde la época medieval existía una gran desconfianza en el clero confesor, especialmente en los frailes de las familias mendicantes (dominicos y franciscanos sobre todo), por su forma de entender la confesión y por sus métodos de ponerla en práctica¹⁵. Muchos de ellos eran considerados religiosos y confesores lascivos¹⁶ contra los que los parroquianos, especialmente las mujeres, debían mantenerse en guardia. Pero los penitentes dependían completamente de los confesores para la obtención del perdón y la absolución, algo con lo que contaban los frailes y sacerdotes solicitantes (Haliczer 1998: 1-2). Mientras que el clero secular aposentado en las iglesias tenía su radio de acción, aunque no siempre, más delimitado, los mendicantes, debido a su movilidad e itinerancia, ya que podían confesar fuera de sus parroquias e incluso en cualquier lugar, veían ampliadas sus posibilidades de acceso a un mayor número de penitentes¹⁷. Según el estudio de Haliczer (1998: 117-118), los

¹⁴ La Bula de Gregorio XV advertía que el sacerdote que así actuaba «abusa cuando provoca a sus penitentes a obscenidades, como si les ofreciera veneno en lugar de medicinas o un áspid en lugar de pan, convirtiéndose de médico celestial en benefactor de los infiernos, y de Padre espiritual en execrable traidor de las almas» (*ap.* Alejandro 1994: 235). En esta época aparecen obras que recogen, comentan, explican y denuncian tales hechos, además de completar los contenidos de las bulas papales (cf. Sousa 1623; Trimarchus 1636 y Nuño 1692, algunos extractos de cuyos contenidos pueden encontrarse en Alejandro 1994, aunque el tema era anterior: cf. Reginaldo 1610 y Da Cunha 1620).

¹⁵ Esta desconfianza se plasmó en numerosas obras literarias medievales claramente contrarias a las órdenes mendicantes y a sus métodos de escuchar la confesión (cf. Tambling 1990: 65, n. 27 y Szittyá 1986: *passim*).

¹⁶ La exigencia de castidad que la Iglesia impone a sus miembros desde siempre produce distintos comportamientos sexuales aberrantes. Esta instigación erótica ha sido estudiada sobre una base psicoanalítica, llegando a la conclusión de que «las transgresiones de la necesidad orgasmática de placer sexual alteran siempre la normalidad física y psíquica, siendo más frecuente observar más daños por contención que por exceso» (cf. Tambling 1990: 209-210).

¹⁷ En los estudios realizados sobre la sollicitación y su persecución por el Santo Oficio durante los siglos XVII y XVIII en la ciudad de Sevilla, un tercio de los procesados pertenecía al clero secular, el 29% abarcaba las diferentes familias de los franciscanos, un 8% pertenecían, por igual, a carmelitas y mínimos de San Francisco de Paula, y un 7% a los mercedarios. De todas las órdenes, la que más solicitantes presentaba era la de los franciscanos, por ser la más nutrida, y en la que muchos de sus miembros eran de extracción humilde que habían ingresado en ella no por vocación, sino huyendo de la indigencia y buscando refugio seguro en una falsa vida religiosa (Alejandro 1994: 50-51). En la diócesis de Cuenca, un 28% eran franciscanos, un 6% dominicos, un 25% pertenecía a otras órdenes, y el 40% a sacerdotes seculares (Sarrión 1994: 241). En España, incluso existían refranes populares que prevenían a las mujeres contra los peligros de los frailes, recordándoles que, pese a su indumentaria, no dejaban de ser hombres: «Frailes en jubón, hombres son» (Boeglin 2007: 4). Este tipo de advertencias,

miembros de las órdenes religiosas acaparaban el 96'9% de los casos de solicitud, por las razones antes expuestas¹⁸. Esta movilidad les daba la oportunidad, además, de hacer contactos sociales que les permitieran aumentar sus ingresos por medio del cobro de sermones y misas funerarias (p. 49) y captación de herencias. Así mismo, podían convertirse en mediadores de terceras personas que solicitaran los beneficios carnales de la penitente a su cargo (*sollicitatio ad lenocinium*).

4.3. Víctimas involuntarias *versus* «feligresas solicitantes»

La confesión ofrecía a las mujeres una oportunidad única de autoexpresión fuera del entorno doméstico y del estricto control familiar, e incluso, en ocasiones, una posibilidad de desarrollo espiritual, expresando al confesor sentimientos y problemas que no se atrevía o que no podía participar a nadie más, con lo que se establecía una relación estrecha entre la penitente y el religioso (Haliczer 1998: 41). Muchas de estas preocupaciones o inquietudes eran de naturaleza sexual, que no podían ser expuestas en ningún otro ámbito (p. 148), que se referían, incluso, en no pocas ocasiones, a insatisfacciones y problemas conyugales y de las que el confesor podía perfectamente sacar provecho propio. No debe olvidarse el hecho de que tanto en la época medieval como en tiempos muy recientes el espacio público estaba vetado a las mujeres, según el código binario tradicional honor/vergüenza y la categoría dentro (espacio doméstico-femenino) / fuera (espacio público-masculino), siendo la iglesia uno de los pocos lugares a los que se les permitía acceder sin acompañante masculino, pese a los avisos y prevenciones de muchos moralistas que las ponían en guardia contra los peligros que allí las acechaban. La mayoría de estas víctimas de confesores solicitantes eran mujeres jóvenes y podían provenir de distintas extracciones sociales. Muchas pertenecían al tipo de mujer espiritualmente ambiciosas que frecuentaban en demasía la iglesia en busca de respuestas a cuestiones religiosas, lo que facilitaba una excesiva familiaridad con los sacerdotes, y no les era difícil caer en manos de religiosos lascivos que apelaban a la obediencia absoluta que estas debían al confesor y que veían en ellas unas víctimas más asequibles (pp. 144-167). Algunos sacerdotes o frailes confesores, sabedores de los deseos de boda de las jóvenes casamenteras, llegaban a amañar matrimonios con algún familiar propio, de laxa moral, lo que les permitía un más libre acceso a estas mujeres (p. 181).

en forma de canción popular, la podemos encontrar en la Grecia moderna: «Να σ' ορίσω, δέσποτά μου, δεν είσαι πνευματικός, | είσαι βέρος κατρεγάρης και μπαρόνος φυσικός» («Te confirmo, señor prelado, que no eres un confesor, | sino un verdadero pícaro y un varón de por natural») (Corfú) (D. A. Petrópulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2, Αθήνα, 1959, p. 206, nº 23 Α', vv. 9-10, *ap.* Varvunis 2004-2006: 129).

¹⁸ Podría suponerse que esta era una situación heredada desde siglos atrás y perfectamente extrapolable al resto de países europeos durante la baja Edad Media y hasta la Contrarreforma.

Conocedoras las feligresas de esta situación, en muchos casos, sin embargo, la conducta lasciva del confesor podía ser una respuesta a actitudes, gestos o palabras intencionadamente emitidas por las penitentes durante la confesión, a las que el religioso otorga un sentido provocativo, ya provengan de insinuaciones equívocas o de expresiones directas (Alejandre 1994: 58-62). Muchas casadas acudían al confesor como medio de satisfacer sus propias frustraciones sexuales domésticas, bien porque sufrieran un matrimonio de conveniencia, bien porque la diferencia de edad con los maridos era demasiado acentuada (p. 154). Algunas, incluso, sometían al confesor a un verdadero asedio con tal de conseguir sus favores sexuales¹⁹ (pp. 174-175). Se sucedían en estos casos las conocidas como «falsas confesiones», en las que, so pretexto del sacramento, tanto el sacerdote como la feligresa se entregaban a actos lujuriosos en la propia iglesia y/o en el confesionario²⁰.

Otro grupo de víctimas ambivalentes eran las viudas, a quienes las exigencias tradicionales de la Iglesia prohibían el segundo matrimonio, o, al menos, las desalentaban a contraer estas segundas nupcias. Incluso tras las reformas del siglo XVII se sigue considerando que las viudas que se vuelven a casar lo hacen por dar salida a su exceso de lujuria. Solían ser viudas relativamente jóvenes, y muchas de ellas acudían abiertamente a la iglesia y al confesor en busca de un escape a sus emergencias sexuales so pretexto de una falsa devoción, que solía ser la de la memoria de sus difuntos o las relacionadas con las escrituras, e incluso por un deseo de penitencia. Las reglas del decoro que intentaban recluirlas en sus domicilios para no caer en sospecha de poca modestia o falta de castidad no eran óbice para que estas falsas devotas frecuentaran las iglesias e incluso a distintos confesores al mismo tiempo. Muchas, incluso de buena fe, pretendía un segundo matrimonio apoyándose en la ayuda del confesor, lo que las ponía en manos de los religiosos lascivos, ávidos de aprovecharse de su situación de indefensión para obtener favores sexuales, probablemente dando por hecho que se trataba de un caso de lujuria contenida. Esta ansiedad e inseguridad convertían a las viudas en presas fáciles para los sacerdotes y frailes sin escrúpulos, situación agravada por el desequilibrio de poder entre feligresa y confesor (Alejandre 1994: 179-180; Sarrión 1994: 374-375 y 379).

Asimismo, no son pocos los casos conservados en los que el solicitante es capellán o confesor en un convento de monjas, entre las que siempre encontraba alguna

¹⁹ Según los datos de Haliczzer (1998: 168, 174-175), los documentos inquisitoriales demuestran que el 39% de las mujeres solicitadas admitía la solicitud, e incluso en ciertos casos las feligresas podían adoptar un comportamiento sexualmente agresivo con el confesor.

²⁰ En las actas del Santo Oficio de Canarias se conserva el testimonio de una feligresa que accedía a la solicitud que confesaba: «Póngome de rodillas porque juzguen que estoy confesando, y con esto no habrá escándalo» (Galván 2001: 47).

víctima para su delito, en ocasiones consentida²¹. Era también conocido y usual, durante el siglo XVI y en adelante, el caso de mujeres solteras o viudas que, sin ser monjas ni haber ingresado en ningún convento, se había entregado al servicio de Dios mediante votos privados y estaba, por lo general, bajo la protección y dirección espiritual de un sacerdote que hacía, asimismo, las veces de confesor (Sánchez 1992: 67). Esta situación provenía, muy probablemente, de la época medieval, sobre todo en el caso de las viudas, aunque no exclusivamente. Tales mujeres eran conocidas como «hijas de confesión» de algún sacerdote o fraile, bajo cuya tutela estaban como padre espiritual. Esta familiaridad propiciaba la solicitud por ambas partes (Sarrión 1994: 159-160 y 345).

5. FRAILES/SACERDOTES SOLICITANTES Y VIUDAS INCITADORAS EN EL *APÓKOPOS*

Recientes estudios nos llevan a considerar que, probablemente, con los términos «πατέρες» y «φράροι» (vv. 205 y 220)²² Bergadís se refería al clero católico, al que él mismo pertenecería como descendiente de los *Nobili veneti* cretenses. Con el sustantivo «frailes» parece estar retomando, además, de modo alusivo, toda la tradición literaria anticlerical medieval contra los mendicantes y, especialmente, contra los franciscanos que realizaban su misión en la isla (Lassithiotakis 1992)²³. Esta crítica no era exclusiva de la iglesia católica, sino que se hallaba también en la ortodoxa, proveniente, además, de sus propios religiosos, y enmarcada en la acusada crisis que la cristiandad vivió desde finales del siglo XIII hasta finales del XV, durante el paso de la Edad Media al Renacimiento²⁴.

²¹ Galván (2001: 46) recoge el caso de un capellán confesor en un convento de monjas descalzas, en la que tenía un *affaire* fijo, que estaba «muchas veces en la celda de dicha religiosa, desde las once de la noche hasta el día, con ocasión que la confesaba». Para otros casos de solicitud en conventos, tanto por parte del confesor como de la monja penitente, cf. Sarrión 1994: 112, 128, 138, 159 y 269.

²² En este mismo sentido generalizador se podrían entender los términos *παπάδες* y *παπάν* de los versos 188, 192 y 201 (cf. Vejleskov 2005: 272-273, 276 y 278). Aunque se ha sugerido que Bergadís dirige su sátira indiscriminadamente contra el clero católico y el ortodoxo. Tal como acepta Vejleskov (pp. 279-280), no es totalmente descartable que la invectiva fuera dirigida contra actitudes generalizadas en ambos cleros. Para la probable filiación católica de Bergadís y una propuesta del significado didáctico-moral de la obra, cf. González 2009, especialmente pp. 171-205. Esperamos que una segunda parte de ese estudio aparezca próximamente, en el que intentaremos esclarecer la ecuación frailes/viudas en relación con la temática del poema.

²³ Esta alusión queda perfectamente esclarecida en el mencionado artículo, donde se relaciona la expresión «με ξυλόποδα» («con zuecos de madera») con los frailes franciscanos conocidos como *zoccolanti* por el tipo de calzado que utilizaban (Lassithiotakis 1992: 138-143).

²⁴ Para la falta de moral y disciplina del clero ortodoxo en general y, en especial, del clero cretense, como una de las causas de la decadencia del Imperio bizantino, cf. la obra de José Brienio (*ca.* 1400) (cf. Vúlgaris 1784: 120-121). La sátira burlesca anticlerical que dibuja a los sacerdotes como insaciables y lascivos aparece también en cuentos populares europeos y griegos modernos (cf. Varvunis 2004-2006).

En los versos 183-196, que reflejan crudamente la actitud y el comportamiento de las falsas viudas, Bergadís parece satirizar a las mujeres que entraban en la Tercera Orden de los franciscanos²⁵, sobre las que hace recaer el peso de su crítica sexual relacionándolas con los frailes y sacerdotes lascivos. Estas mujeres, a pesar de querer aparentar guardar las formas que la sociedad imponía a las viudas («να κάτσουν εις τα σκοτεινά, άνδρα να μη γυρέψουν», v. 184), guardando memoria de sus maridos difuntos para salvar las apariencias, no tardan en frecuentar el espacio público que les está vetado («[...] εβγήκαν να γυρίζουν», v. 185)²⁶. Sin embargo, Bergadís incluye la iglesia y el monasterio entre los lugares donde la lascivia de estas falsas viudas puede consumarse («[...] να ξετρέχουν εξεκκλησιές [...] | κ' εις μοναστήρια διάγοντα [...]», vv. 186 y 194). Estas verdaderas «feligresas solicitantes» utilizan su falsa beatitud (vv. 187-188) y un hipócrita interés por las escrituras como medio de acercamiento a los frailes y sacerdotes en busca de relaciones carnales a escondidas («με τους παπάδες ταπεινά, κρυφά να συντυχαίνουν, | δια τα ευαγγέλια να ρωτούν [...]», vv. 192-193, donde el verbo συντυχαίνω comportaría, asimismo, un doble significado erótico), pero también provocándolos abiertamente con gestos físicos («[...] συχνά να κατουμίζουν, | μ' έναν ομμάτιν να γελούν, με τ' άλλο να κανύζουν», vv. 193-194, teniendo el verbo κατουμίζω igual valencia alusiva de incitación sexual). Para ello aprovechan, sobre todo, las horas (¿nocturnas?) fuera de la liturgia («Και από τες έξι η τες επτά, πάσαν εορτήν και σκόλην, | απείν σφαλίσουν οι εκκλησιές και και απείν μισέψουν όλου», vv. 189-190). De este detalle parece desprenderse que existía efectivamente una reciprocidad a su sollicitación por parte de los religiosos, fueran confesores o no, según leemos en los siguientes versos que cierran a modo de resumen el fragmento de estas falsas viudas («[...] με νυκτοσυνοδειάν κομπώνονται στο στρώμα», v. 196), las cuales, no obstante, son cogidas *in flagrante delicto* («[...] πιάνονται στη βροχάδα», v. 194a).

²⁵ Las mujeres y hombres miembros de la Tercera Orden franciscana (desarrollada, sobre todo, entre los siglos XIII y XIV) podían llevar una vida semimonástica y, en ocasiones, vestían hábitos. Las *pinzochere*, mujeres de esta orden, eran presentadas a menudo como víctimas de la lascivia de los frailes (Lassithiotakis 1992: 127).

²⁶ No hay que descartar que Bergadís tuviera en mente las enseñanzas evangélicas de Pablo sobre las viudas y el *ordo viduarum* en *ITim.* 5.3-13 («Χήρα τίμα τας όντως χήρας [...]. Η δε όντως χήρα και μεμονωμένη ήλπιεν επί Θεόν και προσμένει ταις δεήσεσιν και ταις προσευχαίς νυκτός και ημέρας. Η δε σπαταλώσα ζωσα τέθνηκεν [...]. Νεώτερας δε χήρας παραιτού. Όταν γαρ καταστρηνιάσωσιν του Χριστού, γαμείν θέλουσιν, έχουσαι κριμα ότι την πρώτην πίστιν ηθήτησαν. Άμα δε και αργαί μανθάνουσιν περιερχόμεναι ταις οικίας, ου μόνον δε αργαί αλλά και φλύαροι και περιέργοι, λαλούσαι τα μη δέοντα») («Honra a las viudas que lo son de verdad [...]. La que de verdad es viuda y desamparada, ponga en Dios su confianza y persevere en la plegaria y en la oración noche y día. La que lleva vida voluptuosa, aun viviendo, está muerta [...]. Pero descarta a las viudas jóvenes. Porque cuando se dejan llevar de la lujuria apartándose de Cristo, quieren casarse, incurriendo en condenación por haber faltado a su primera fe. Y, además, se hacen ociosas y andan de casa en casa; y no solo ociosas, sino también chismosas y entrometidas, hablando lo que no deben»).

Por el contrario, Bergadís nos presenta la otra cara de la moneda, la de las viudas virtuosas, mediante cuya descripción encomiástica nos dibuja, por oposición, a los frailes y sacerdotes lascivos solicitantes. Estas viudas permanecen por convicción en la oscuridad de sus casas sin buscar la compañía de varón alguno, donde los frailes las visitan para pervertirlas con afanes tanto recaudatorios (de sus herencias y limosnas) como sexuales («Κάθουνται εις τα σκοτεινά, άνδρα δεν εγυρέψαν», v. 198). Bergadís quiso dejar clara la postura de estas verdaderas viudas («όσες [...] αληθηνά χηρέψαν», v. 197) frente a las falsas, anteriormente descritas, sobre todo haciendo hincapié en que huyen de los lugares del delito de sollicitación («Απέχουσιν τες εκκλησιές, μισούν τα μοναστήρια», v. 199) encerrándose en sus casas como medio de protección («και σφικτομανταλώνουνται, φράσσουν τα παραθύρια», v. 200) contra lo que sucede en iglesias y monasterios, y completa la alusión a la sollicitación cuando asevera que estas mujeres pías y fieles a la memoria de sus maridos prefieren tener por sacerdote y confesor a su propia conciencia («έχουν τον λογισμόν παπάν, τον νουν εξαγοράρη», v. 200) antes que a los frailes, al parecer, franciscanos, cuyo comportamiento deshonesto era de todos conocido.

La referida descripción sucinta de la viuda pía y casta lleva implícita la sátira crítica contra los frailes/sacerdotes confesores, cuyo poder sobre las mentes de los penitentes, sobre todo en horas psíquicamente bajas, podía llegar a ser enorme²⁷. Contra ellos carga las tintas Bergadís, refiriéndonos cómo asedian a las viudas día y noche arremolinándose en torno a ella cuales aves de rapiña («Τα όρνια πως μαζώνουνται ελάχετε στο βρώμα, | και οπίσω τους τ' αλλάγι τους, ως φαμελιά στο δώμα; | Ίτις εκεί μαζώνουνται εις αύτες οι πατέρες | και ως εξ ανάγκης κάμνουσιν τες νύκτες τους ημέρες», vv. 203-206)²⁸. La hipocresía de los frailes/sacerdotes se refleja soterradamente en las propuestas que hacen a las viudas para que visiten las iglesias con segundas intenciones, intentando seducirlas y extravíarlas del recto camino, ofreciéndoles sermones espurios (vv. 209-214) para atraerlas a su espacio de control («και πήγαινε στην εκκλησιάν, ν' ακούς Θεού τα λόγια», v. 212), donde ellos podrían consumir más fácilmente sus intenciones («Να τες κινήσουν πολεμόν, να τες ξεβγάλουν πάσχουν, | και άκουσε τι εν το λέγουσιν και τι είναι το διδάσκουν», vv. 207-208, donde el verbo διδάσκω está cargado de obvio significado irónico). En el fragmento, el verbo ξεβγάνω

²⁷ «Su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grandes de aquel que la Iglesia le asignaba a un tiempo como 'padre', como 'médico' y como 'juez'» (Delumeau 1992: 16).

²⁸ No sería descabellado pensar que en los versos 203-204 Bergadís estuviera haciendo una referencia implícita, dentro de su estilo alusivo, a las distintas jerarquías de la familia religiosa, dando a entender que, pese a que toda la curia en sus distintos estados acosaban a las viudas, no eran capaces de extravíar a la viuda casta.

(«παρασύρω στη διαφθορά, στο κακό γενικά», Alexíu 1963-64) parece ser utilizado por Bergadís con una valencia soterradamente sexual, como «pervertir sexualmente» (González 2007: 282).

En esta sátira, se utiliza la burla contra los religiosos cuando intentan seducir a las viudas castas, ya que pasan de ser cazadores («όρνια», v. 203) a presas. Esta alusión se basa en la metáfora de la cetrería de carácter erótico, en la que se compara al fraile, probablemente franciscano, con un milano («tonto», «de cabeza hueca», «κουφολούπητς», v. 217), ave de rapiña de carácter cobarde y de poco valor para la caza debido a sus movimientos torpes y lentos (símbolo medieval del diablo que acecha a los fieles), y a la viuda buena y virtuosa con una gallina o, quizá, una paloma (símbolo del fiel devoto de Cristo que ha de ser defendido del maligno) («[...] σαν όρνιθα στην κοίτην», v. 210; «οπού, αν στοχήση εις το πουλίν [...]», v. 217) (pp. 276-284). En la comparación, se presenta a la viuda respetable como una presa en apariencia succulenta para los religiosos que la acechan, pero que, con su perseverancia y su rectitud, se convierte para el fraile sólo en una añagaza, un señuelo con el que se engaña a los halcones y otras aves de presa durante su entrenamiento²⁹ («[...] αρπά στουππιά τουλούπιν», v. 218). En esta inútil tentativa pierden sus esfuerzos, y los frailes/sacerdotes salen engañados y ridiculizados por sus supuestas víctimas («Εις αύτα τα κολάζουνται μόνον τον κόπον έχουν», v. 219), y se retiran acharados batiendo sus oscuros hábitos inhábilmente como el milano de vuelo bajo que bate sus alas tras la pérdida de su presa («κ' οι φράροι με ξυλόποδα εξεζωνάτοι τρέχουν», v. 220)³⁰. Con el término εξεζωνάτοι («desceñidos», «con

²⁹ Este particular lo hemos tratado más amplia y documentadamente en un reciente artículo nuestro (cf. González 2007), estudiando el significado de los vv. 217-218 a la luz de alusiones a la cetrería con sentido erótico. Posteriormente, la profesora Stavrakopulu (2008) publicó otro trabajo en el que utiliza parte de nuestras argumentaciones y conclusiones sin mencionar su procedencia y dando a entender que son suyas propias, cuando, en realidad, provienen tanto de nuestro referido artículo como de un resumen del mismo que habíamos entregado previamente a su publicación en el III Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica (Vitoria 2005). Al hilo, en parte, de nuestras conclusiones, la profesora Stavrakopulu propone la lectura del v. 195 «Άλλες με το διαβατικόν (lectura de A en lugar de διαβαστικόν, corrección de Alexíu 1963-64) (=«presa mayor», «gran captura»), άλλες με ολίγον βρώμα» (=«presa menor», «pequeña captura», «carroña»), a partir del verbo διαβαίνω, «salir de cacería», «hacer una batida de caza». De este modo, lo dota de un sentido sexual de caza erótica, lo que convertiría a las falsas viudas en aves de rapiña (=solicitantes), al igual que a los frailes franciscanos.

³⁰ Se trataría de una ridiculización de dichos clérigos que posee un fuerte fondo popular, tal como encontramos en otros cuentos e historias (cf. Varvunis 2004-2006: 118-119 y *passim*). Sin embargo, frente al vulgo, la crítica ejercida por el escritor adquiere carácter de acusación moral: «Ο λαός διακωμωδεί, ο συγγραφέας καταγγέλει με ύφος διακώρηξης αρχών» (p. 123). En estos frailes que calzan zuecos de madera, en lugar de marchar descalzos según las indicaciones de San Francisco, se ha querido ver una referencia a los observantes, rama reformista de los franciscanos que abogaba por la vuelta a los orígenes de la orden, y a su rápida expansión por la isla de Creta a partir de la primera mitad del siglo XV, sustituyendo en gran medida a la rama de los institucionalizados conventuales (Lassithiotakis 1992: 140-145). No obstante, la referencia podría, igualmente, ser considerada, en nuestra opinión, como generalizadora de todos los franciscanos. Para las distintas propuestas y correc-

los hábitos desceñidos», es decir, «sin el cingulo» o «con el cingulo desabrochado/desatado»), Bergadís completa la imagen alusiva al fraile lascivo y libertino, ya que el cingulo, en las vestiduras religiosas, es símbolo del dominio sobre las pasiones. En la sátira anticlerical medieval se menciona, además, la amplitud de los hábitos de los frailes como signo de su tendencia a la molicie y la vida confortable (Lassithiotakis 1992: 143-144).

6. LA BASE EVANGÉLICA DE LAS CRÍTICAS CONTRA LOS FRAILES

La mencionada crítica contra los frailes de las órdenes mendicantes parece que tomó especial fuerza desde que el francés Guillaume de Saint-Amour (s. XIII) arremetiera contra ellos en su obra *De periculis novissimorum temporum*, así como en distintos sermones públicos en los que los tachaba de ociosos y entrometidos («otiosi et curiosi»), penetradores en casas ajenas («penetrantes domos»), vagabundos sin rumbo fijo («gyrovagi»), lobos rapaces («lupi graves»), hipócritas fariseos («hypocritae Pharysaei»), falsos apóstoles («pseudopostoles»), falsos predicadores («pseudopraedicatores») e incluso de falsos Cristos («pseudochristi»). Esta invectiva se realizaba sobre la base de los Evangelios y presentaba a los frailes más como tipos escatológicos y como antítesis de todo lo verdaderamente cristiano que como figuras históricas (Szittyá 1986: 41).

Saint-Amour recurrió al pasaje de *Mat.* 23 para dar forma a su crítica y, entre otros, al versículo 15: «Ουαί υμίν, γραμματεῖς και Φαρισαῖοι υποκριταί, ότι περιάγετε την θάλασσαν και την ξηράν ποιήσαι έναν προσέλυτον, και όταν γένηται, ποιείτε αυτόν υἱόν γεέννης διπλότερον υμῶν» («¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y una vez hecho, le hacéis hijo de la gehena, dos veces más que vosotros!»). En estos intentos se convierten en «penetrantes domos» («entrometidos en casas ajenas»), especialmente la de las viudas, consumiendo sus bienes, tal como los Fariseos de *Mat.* 23.14(13): «[...] ότι κατεσθίετε τας οικίας των χηρών και προφάσει μακρά προσευχόμενοι» («[...] porque devoráis las casas de las viudas con la excusa de largas oraciones»). Saint-Amour intenta demostrar en *De periculis* que estos falsos predicadores se introducen en las casas de las viudas o de los espiritualmente débiles para perturbar las conciencias de sus víctimas y recibir, así, más dinero y más elogios, aun a riesgo de pervertirlas. Esta descripción de los penetradores en las casas de las viudas se asociaba asimismo con *2Tim.* 3.6: «[...] εκ τούτων γαρ εισιν οι ενδύνοντες εις τας οικίας και αιχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα αμαρτίαις, αγόμενα επιθυμίαις ποικίλαις, πάντοτε μανθάνοντα και μηδέποτε εις επίγνωσιν αληθείας ελθείν δυνάμενα» («[...] pues hay entre ellos quienes se introducen en las casas y se captan el ánimo de mujercillas cargadas de pecados, que

ciones del verso 220 («και ως φράροι / και <οι> φράροι»), cf. Panayiotakis 1991: 145-146 y Vejleskov 2005: 278-280.

se dejan arrastrar de diversas concupiscencias, que siempre están aprendiendo, y nunca pueden llegar al pleno conocimiento de la verdad»). Ambos versículos ayudaban a reforzar la idea tanto del inadecuado interés pecuniario de los frailes como de su excesiva inclinación hacia las mujeres, de quienes intentaban sacar todo tipo de provecho, tanto económico como carnal. Ellos serían, pues, los «hypocritae nostri temporis» («hipócritas de nuestro tiempo») (p. 35), anunciadores de los últimos tiempos, referidos en *Mat.* 23.13: «[...] ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδέ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν» («[...] porque cerráis a los hombres el reino de los cielos, que ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que querrían entrar») (pp. 35; 40-41).

Esta crítica se convertiría en la fuente fundamental de toda invectiva posterior contra las órdenes mendicantes³¹, y fue incluida en la obra enciclopédica *Omne bonum* (s. XIV), lo que demostraría el peso de la literatura contra los frailes en la época. En la entrada *Apostoli* el autor, de nombre Jacobus y probablemente monje cisterciense, ofrece un apartado sobre cómo identificar a los falsos apóstoles que se infiltrarán en la iglesia para destruirla al final de los tiempos. Uno de los signos para identificar a los verdaderos apóstoles es que estos «non penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis», haciendo referencia a *2.Tim.* 3.6 (pp. 69-70), como ya mencionamos.

Otra obra que se hace eco de muchas de las invectivas de Saint-Amour es la *Summa summarum* del inglés William of Pagula (1320). De ellas entresacamos la que acusa a los frailes de ser lobos rapaces³² que llegan disfrazados de corderos (p. 75), retomando el pasaje de *Mat.* 7.15: «Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσὶν λύκοι ἀρπαγες» («Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces»), y de *2Cor.* 11.13: «Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ» («Pues esos tales son falsos apóstoles, obreros engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo»)³³.

³¹ Estas críticas serían también base para otras durante la Reforma. Cf. por ej. el trabajo de Dipple (1996), donde estudia las ideas antifranciscanas durante los siglos XV y XVI en el contexto de las rivalidades entre las propias órdenes presentes en la baja Edad Media.

³² Estos frailes, dice la *Summa*, indagan los secretos de los fieles en confesión y con palabras astutas seducen primero a las mujeres, y a través de ellas a los hombres, como el diablo sedujo a Adán a través de Eva (Szittyá 1986: 75).

³³ Esta acusación casa perfectamente con el pasaje del Apókopos vv. 197-220, y especialmente 217-218, en el que el nombre cretense (κουφο)λούπη (◀milano), proviene del latín «lupus» (◀lobo») (=λύκος) (cf. Thompson 1966). Se establece, así, un doble nivel de referencia entre el fraile / ave de rapiña torpe y de vuelo bajo que acecha a las gallinas (=hijas de Dios, viudas) pensando que son presa fácil, pero que es finalmente engañado como se engaña al milano cuando se le entrena con un señuelo relleno de estopa con forma de ave (González 2007 y *supra*).

7. CONCLUSIONES

La historia de la confesión está íntimamente ligada al sentimiento de inquietud existencial que la historia del sentimiento de seguridad nos ayuda a comprender. Con la confesión, «las dos Reformas religiosas –la protestante y la romana– se esfuerzan por aplacar una angustia creciente (que la propia Iglesia había suscitado) sobre la salvación en el más allá». A este gran miedo al infierno se aportaba la confesión como uno de los remedios concurrentes entre los siglos XIV y XIX. (Delumeau 1992: 40). De este modo, el perdón era el eje de la relación entre el confesor y el penitente (Sarrión 1994: 15). Dentro de esta pastoral del terror, al sacerdote confesor se le otorgaba un espacio casi sin límites en el que podía moverse con entera libertad, y en el que se podía dar rienda suelta a pulsiones sexuales proyectadas sobre las penitentes, o en el que las propias penitentes podían encontrar solaz a sus frustraciones de índole carnal, delito conocido como sollicitación.

Hemos intentado esclarecer estos pasajes del *Apókopos* donde creemos que las alusiones al mencionado delito durante o fuera de la confesión son más que probables. Bergadís estaría, de este modo, utilizando y continuando la tradición literaria de la sátira sexual contra sacerdotes confesores y, especialmente, frailes mendicantes que encontramos en otras obras medievales desde la fundación de estas órdenes, y que va, en muchos casos, asociada a la crítica contra las viudas de moral laxa. Los lectores de la obra, dentro de este marco referencial, comprendían perfectamente la profundidad de las alusiones anticlericales de naturaleza sexual que el autor ofrece, que enriquecen el sentido de esta parte del texto y del mensaje general de la obra, y que conforman una crítica que no podría haber sido presentada por este en otros términos más obvios.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXÍU 1963-64. S. Alexíu, *Απόκοπος, Κρητικά Χρονικά* 17, 183-251.
- ALEJANDRE 1994. J. A. Alejandro, *El veneno de Dios: La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*, Madrid: Siglo XXI.
- BOEGLIN 2007. M. Boeglin, «Discours anticlerical et littéraire au milieu du XVIe siècle. Le cas du *Lazarillo de Tormes*», en V. Parrello (ed.), *Actes du Colloque International «Picaresque. Regards critiques et historiques» (Montpellier, 19 janvier 2007)*, *Sociocriticism* 22, 65-96.
- BRAECKMANS 1971. L. Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Gembloux: J. Duculot.
- CANOSA 1994. R. Canosa, *Sessualità e Inquisizione in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Roma: Sapere.
- CAROZZI 1973. C. Carozzi, «Le ministère de la confession chez les prêcheurs de la province de Provence», *Les mendiants au Pays d'Oc au XIII siècle. Cahiers de Fanjeaux* 8, 321-354.

- CONGAR 1961. Y. J. Congar, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le débuts du XIV», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 28, 35-151.
- DA 1737. Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, Madrid.
- DA CUNHA 1620. R. da Cunha e Silva, *Tractatus de confessariis solicitantibus*, Valladolid.
- DELUMEAU 1983. J. Delumeau, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris: Fayard.
- 1992. J. Delumeau, *La confesión y el perdón: Las dificultades de la confesión, siglos XIII al XVIII*, Madrid: Alianza Editorial (trad. de *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris: Fayard, 1990).
- DIPPLE 1996. G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation: Johann Eberlin von Gunzburg and the Campaign against the Friars* (St. Andrews Studies in Reformation History), Brookfield: Scolar.
- ELLIOT 1994. D. Elliot, «Sex in holy places: an exploration of a medieval anxiety», *Journal of Women's History* 6.3, 6-34.
- FANNING 1912. W. Fanning, «Solicitation», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 14. New York: Robert Appleton Company (11 Dec. 2009 <<http://www.newadvent.org/cathen/14134b.htm>>).
- FRUGONI 1989. Ch. Frugoni, «L'immagine del predicatore nell'iconografia medioevale (s. XIII-XV)», *Medioevo e Rinascimento* 3, 287-299.
- GALVÁN 1996. E. Galván Rodríguez, «La praxis inquisitorial contra confesores solicitantes (Tribunal de la Inquisición de Canarias, años 1601-1700)», *Revista de la Inquisición* 5, 103-185.
- 2000. E. Galván Rodríguez, «A propósito de la tolerancia, razones y prejuicios en torno a los solicitantes», *Revista de Ciencias Jurídicas* 5, 105-114.
- 2001. E. Galván Rodríguez, «La aplicación del derecho a los solicitantes en el siglo XVII», *Rudimentos legales: Revista de Historia del Derecho* 3, 43-52.
- GONZÁLEZ 1992. Bergadís, *Apócopos* (Introducción, traducción y notas de M. González Rincón), Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 2007. M. González Rincón, «El motivo de la cetrería y de la caza cetrera de amor y Apócopos vv. 217-218», en J. Alonso Aldama – O. Omato Sáenz (eds.), *Cultura neogriega. Tradición y modernidad. Actas del III Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica (Vitoria-Gasteiz, 2-5 de junio de 2005)*, Vitoria: Universidad del País Vasco, 263-288.
- 2009. M. González Rincón, «La tempestad y el naufragio de los jóvenes del Apócopos de Bergadís. Su función en el relato», *Erytheia* 30, 151-213.
- HALICZER 1998. S. Haliczer, *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profanado*, Madrid: Siglo XXI (trad. de *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, New York: Oxford University Press, 1996).
- HEPWORTH/TURNER 1982. M. Hepworth – B. S. Turner, *Confession: Studies in Deviance and Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.
- LASSITHIOTAKIS 1992. M. Lassithiotakis, «Apócopos 183-220: Remarques sur l'anticlericalisme de Bergadís», *Θησαυρίσματα* 22, 127-147.
- LEA 1957. H. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Filadelfia: Lea Brothers.
- LE GOFF 1981. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard.

- LIPPENS 1954. «Le droit nouveau des mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier de Concile de Vienne á celui de Trente», *Archivum Franciscanum Historicum* 47, 241-292.
- LITTLE 1981. L. K. Little, «Les techniques de la confession et la confession comme technique», en A. Vauchez (ed.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle*, Rome: École Française de Rome, 89-99.
- MARTIN 1988. H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris: Cerf.
- NUÑO 1692. J. Nuño, *Medicina moralis tripartita, a contagio sollicitationis comprehensae in diplomatibus pontificiis*, Zaragoza.
- PANAYIOTAKIS 1991. N. Παναγιωτάκης, «Το κείμενο της πρώτης έκδοσης του Αποκόπου. Τυπογραφική και φιλολογική διερεύνηση», *Θησαυρίσματα* 21, 89-210.
- PAYER 1984. P. J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto-Buffalo: University of Toronto Press.
- REGINALDO 1610. V. Reginaldo, *De prudentia et caeteris in confessario*, Lugduni.
- RUGGIERO 1985. G. Ruggiero, «Sex Crimes against God», *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York & Oxford, Oxford University Press, 70-88.
- SÁNCHEZ 1992. M. E. Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid: Akal.
- SARRIÓN 1994. A. Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión. La sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid: Alianza.
- SOUSA 1623. A. Sousa, *Opusculum circa constitutionem Summi Pontificis Pauli V in confessarios ad actus inhonestos foeminas in Sacramentali Confessione allicentes*, Lisboa.
- STAVRAKOPULU 2008. Σ. Σταυρακοπούλου, «Ερμηνευτικές διερευνήσεις στον Απόκοπο του Μπεργαδί: μία προσέγγιση με τον Πουλλολόγο», *Ελληνικά* 58.2, 315-338.
- SZITTYA 1986. P. R. Szittyá, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- TAMBLING 1990. J. Tambling, «Discipline or Consolation: Habits of Medieval Confession», *Confession: Sexuality, Sin, the Subject*, Manchester: Manchester University Press, 35-65.
- TENTLER 1974. T. N. Tentler, «The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control», en C. Trinkaus – H. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden: Brill.
- 1977. T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press.
- THOMPSON 1966. D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim: Georg Olms.
- TRIMARCHUS 1636. H. Trimarchus, *De confessario abutente Sacramento Poenitentiae*, Génova.
- VALENTINI/DIMEGLIO 1974. N. Valentini – C. di Meglio, *Sex and the Confessional*, New York: Stein and Day.
- VARVUNIS 2004-2006. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Κληρικοί κωμωδούμενοι στο λαϊκό μύθο», *Λαογραφία* 40, 109-129.
- VEJLESKOV 2005. P. Vejleskov, *Apokopos (English translation by Margareth Alexiou)*, Neograeca Medii Aevi IX, Köln: Romiosini.

- VOGEL 1969. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris: Cerf.
- 1978. C. Vogel, *Les «Libri paenitentiales»* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 27), Turnhout: Brepols.
- VÚLGARIS 1784. Ε. Βούλγαρης, *Ιωσήφ μοναχού του Βρυεννίου τα παραλειπόμενα*, Γ', Lipsiae: Breitkopf.