

SOBRE EL INGRESO EN EL CLERO: A CUESTAS CON LA VOCACIÓN Y CON LAS ESTRATEGIAS FAMILIARES EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII*

**ON ADMISSION TO THE CLERGY: VOCATION AND FAMILY STRATEGIES IN
EIGHTEENTH CENTURY SPAIN**

ANTONIO IRIGOYEN LÓPEZ
Universidad de Murcia
Murcia, España
adiri@um.es

RESUMEN

Este trabajo pretende reflexionar sobre las motivaciones por las que las personas decidieron convertirse en clérigos. Para ello se va a recurrir al análisis de varias obras de tratadística sacerdotal escritas en España durante el siglo XVIII. Se comprobará que ingresar en la Iglesia no fue una decisión meditada, tomada libre y personalmente por los implicados, sino que intervenían otras razones.

Sobresalen entre éstas las estrategias familiares, por las que alguien ingresaba con el fin de favorecer a su familia. Frente a esta situación, los textos eclesiásticos defendían que sólo debían entrar en las filas de la Iglesia quienes tuvieran verdadera vocación, pues de lo contrario, nunca serían buenos ministros eclesiásticos. Esta realidad era muy común en la España del siglo XVIII, por lo que

ABSTRACT

This paper aims to reflect on the reasons why people decided to become clerics. For this we will resort to the analysis of various works of ecclesiastical treatises written in Spain during the eighteenth century. It is verified that joining the Church was not a free and personally decision taken by those involved, but other reasons were considered, in particular family strategies: someone entered the Church to favor his family. Faced with this situation, ecclesiastical texts advocated that people should only enter the Church with true vocation, otherwise, would never be good ecclesiastical ministers. This reality was very common in Eighteenth Century Spain, which should be corrected through written plays for

* Recibido: 7 de junio de 2016; Aceptado: 29 de agosto de 2016.

debía corregirse a través de unas obras escritas para que los sacerdotes tomaran conciencia de la importancia de su labor.

Palabras clave: Iglesia, Clero, Vocación, Estrategias Familiares, Tratadística Sacerdotal.

the priests became aware of the importance of their mission.

Key words: Church, Clergy, Vocation, Family Strategies, Ecclesiastical Treatises.

I. INTRODUCCIÓN.

“Tomar estado”. He aquí una de las decisiones más fundamentales a las que las personas debían hacer frente en la sociedad del Antiguo Régimen:

Considera, que nada hay ni más justo, ni importante que el elegir el estado de vida a que te llama Dios, y al cual te tiene destinado su providencia; porque si pide la razón y la prudencia, que las cosas de algún momento se traten con acuerdo y madurez deliberada; cuánto más el tomar estado, siendo una de las cosas más graves, que caen debajo de consejo y humana deliberación? (Padres de la Casa de la Congregación de la Misión de la ciudad de Barcelona, 1833: 300).

Como es bien sabido, a efectos prácticos, “tomar estado” significaba elegir entre el matrimonio y la carrera eclesiástica, toda vez que la soltería no solía contemplarse como una opción válida, aunque, no por ello, no dejara de practicarse.

¿Por qué alguien se hacía clérigo? Ésta es la pregunta fundamental cuya respuesta puede ayudar a comprender la compleja realidad histórica de la Iglesia hispana durante el Antiguo Régimen. Como cabe suponer, no hay una respuesta sencilla, ni única. Todo un abanico de posibilidades, de conjeturas y de hipótesis. Hay que intentar poner orden; como siempre, ya lo puso don Antonio Domínguez Ortiz. Como quien no quiere la cosa, con su maestría habitual señalaba que había múltiples causas, ya económicas, ya sociales, ya religiosas: acomodar segundones de familias hidalgas, asegurar la subsistencia, ascender en la escala social, llevar una existencia apacible, sustraerse a las exenciones fiscales y a las vejaciones de la justicia seglar, evitar la levas militares, por promesas, por desengaños, por devociones, por vocación (Domínguez Ortiz, 1985: 269). En la época ya se sabía de esta multitud de motivos pero, sobre todo, se conocía la poca importancia que en este asunto tenían las decisiones personales. Ayer, como hoy, la motivación era (es) todo. La forma de encarar la existencia, las obligaciones, los proyectos, las

responsabilidades, por qué no los sueños, todo depende de las actitudes y de las expectativas: “Faltando la vocacion, falta comunmente el espiritu y el celo; y sacerdotes sin espiritu, ni celo, mas es estatua vestida de sacerdote que verdadero sacerdote” (Pérez de Secastilla, 1684: 322).

Motivaciones distintas, comportamientos distintos; expectativas distintas, comportamientos distintos. Esto era el clero en la Edad moderna. No sólo estaban en juego sus funciones, sino la misma identidad clerical. No era suficiente con ser, ni siquiera con parecer; había que tener conciencia de. El asunto se complica un poco más cuando se constata que tampoco había un único clero. Como es bien conocido, la multitud de oficios dentro de la Iglesia católica y de posiciones dentro del estamento se combinaban de tal forma que es imposible realizar afirmaciones con validez universal.

II. OBJETIVOS, FUENTES Y METODOLOGÍA.

El objetivo principal de este trabajo pretende analizar tanto los planteamientos teóricos que la tratadística eclesiástica diseñó en torno al ingreso en el clero como algunos de los mecanismos por los cuales se encaminaba una persona concreta hacia la Iglesia. La hipótesis de partida es que, como no podía ser menos, la vocación fue el elemento fundamental que se exigía pero que, en numerosas ocasiones, fueron otros los condicionantes que más pesaron, entre ellos la influencia de los parientes; de tal modo que en numerosas ocasiones, la “inclinación al estado” –ya sea al clerical, ya al matrimonial– de los individuos fue una sutil obra de las familias.

Para lograr estos objetivos, se han trabajado unas fuentes muy concretas con unos rasgos diferenciadores muy específicos, a las que se ha optado por denominar *Tratadística sacerdotal*, o *Tratados de Perfección Sacerdotal*, (Betrán Moya, 2005; Irigoyen López, 2008), excluyendo en principio la gran masa de escritos religiosos de la edad moderna que cubrían aspectos muy específicos de la tarea sacerdotal, desde los manuales de confesores hasta los textos que se centran en la predicación, la teología moral, la preparación para oposiciones, los rituales de misa o en la celebración de los oficios. Es decir, las obras analizadas son aquéllas que se centran básicamente en la condición eclesiástica y no tanto en las funciones y tareas propias del ministerio sacerdotal; son obras que perseguían concienciar a los eclesiásticos de la dignidad de su ministerio, al tiempo que contribuían a la conformación de una identidad clerical que era diferenciadora (Irigoyen López, 2015). Evidentemente también se ha recurrido a otras obras destinadas al clero que se ocupaban específicamente de la vocación, como la obra de fray Antonio Arbiol, todo un autor de éxito en la época, publicada en 1718 y titulada *Vocación*

*eclesiástica*¹. O bien aquellas otras obras que dedicaron una parte significativas de ellas a reflexionar sobre la adquisición de la condición clerical. Entre éstas, en concreto se ha acudido a una biografía de un clérigo, donde con un lenguaje más emotivo se dibujaba la llamada divina a la misión sacerdotal. Y se ha complementado con dos obras que desarrollan la cuestión de la elección de estado y la responsabilidad de los padres en este asunto, con el fin de proporcionar algunos referentes de la visión eclesiástica.

La tratadística sacerdotal, en última instancia, lo que pretendía era la construcción de un modelo ideal de aspirante al clero, al tiempo que se trataba de emprender toda una campaña contra la práctica habitual de que los clérigos ingresaran obligados en la Iglesia.

La forma de proceder para seleccionar las obras ha sido mediante el examen de sus contenidos, manteniendo aquéllas que cumplían en su mayor parte con el propósito seleccionado de ocuparse de la vocación eclesiástica. Se ha optado por trabajar sólo aquellas obras escritas por autores españoles en esa época, rechazando por tanto, traducciones y reediciones. El periodo cronológico elegido ha sido, preferentemente, el siglo XVIII, si bien se ha recurrido a algunas obras fuera de él. De este modo, el conjunto de obras analizadas han sido un total de diez, siete de las cuales corresponden a la *Tratadística sacerdotal* (Tabla nº1).

La intervención de las familias en la toma de estado de los hijos –ya sea el matrimonio, ya la vida religiosa– ha sido bien comprobada por la historiografía de la familia en diferentes trabajos desde hace bastantes años. Precisamente se ha destacado como eje articulador el concepto de estrategias familiares (García González, 2002; Bourdieu, 1995; Garrido Medina y Gil Calvo, 1993; Viazzo, 2002) ya que, como señalaba Ángel Rodríguez Sánchez (1991: 142), poco o nada de la familia del Antiguo Régimen escapaba a su lógica. La mejor definición de estrategias familiares la ha dado Ferrer Alós (1995: 16-17), para quien son las variables que la familia tiene a su alcance para actuar de cara a su reproducción social; son resultado de una experimentación histórica con las variables disponibles (familiares y no familiares), las cuales no variarán si el contexto se mantiene estable pero en el momento que cambie, se iniciará una nueva experimentación.

Contemplar el ingreso en el clero como resultado de estrategias familiares ha sido puesto de manifiesto en numerosos trabajos. Para el caso de la historiografía española, y ya centrados en el bajo clero secular, se puede acudir a algunos de los trabajos realizados en últimos años por Elena Catalán Martínez (2013, 2011, 2004), Arturo Morgado García (2013, 2009, 2006), Llorenç Ferrer Alós (1998, 1995, 1993,

1 Aunque en este trabajo se va a utilizar la edición de 1725.

1991) o María Luisa Candau Chacón (1994, 1993). Asimismo, hay algunos trabajos de revisión historiográfica que relacionan Iglesia y familia (Candau Chacón, 2005; Irigoyen López, 2010, 2009, 2007). Por otra parte, aunque alguna autora ha negado la validez histórica al concepto de vocación (Faria, 1987: 40), lo cierto es que han sido varios los trabajos que se han ocupado de la vocación religiosa, si bien es verdad que la mayoría de las veces ha ido asociada al concepto de estrategia familiar. De este modo han procedido autores como Roger (2013), Candau Chacón (2005) o Brunet (2004), dejando constancia que a menudo el ingreso en la Iglesia se relacionaba con unos intereses no siempre espirituales y que la decisión personal aparecía bastante mediatizada.

Tabla N° 1: Obras analizadas

Autor	Título	Lugar y año de publicación
Tratadística sacerdotal		
Pérez de Secastilla, José	<i>Crisol de sacerdotes</i>	Barcelona, 1684
Alamín, Félix de	<i>Retrato del verdadero sacerdote, y manual de sus obligaciones</i>	Madrid, 1704
Arbiol, Antonio	<i>Vocación eclesiástica examinada con las divinas Escrituras, Sagrados Concilios, Santos Padres, Bulas Apostólicas</i>	Zaragoza, 1725
Calatayud, Pedro de	<i>Juicio de los Sacerdotes, Doctrina Practica, y Anatomía de sus Conciencias</i>	Valencia, 1736
Romeu, Francisco	<i>Cura pastoral de almas según Dios y los hombres para vivos y difuntos</i>	Barcelona, 1737
Jove y Muñiz, Juan	<i>El Perfecto Sacerdote</i>	Madrid, 1774
Zamora, Juan de	<i>El eclesiástico perfecto</i>	Madrid, 1781
Obras complementarias		
Autor	Título	Lugar y año de publicación
Aranda, Gabriel de	<i>Vida del siervo de Dios ejemplar de sacerdotes el venerable Padre Fernando de Contreras</i>	Sevilla, 1692
Barón y Arin, Jaime	<i>Luz de la fe y de la ley</i>	Barcelona, 1762
Padres de la Casa de la Congregación de la Misión de la ciudad de Barcelona	<i>Manual de piadosas meditaciones</i>	Barcelona, 1833

Fuente: Elaboración propia.

III. LA VOCACIÓN IMPRESCINDIBLE.

Conscientes de la realidad eclesial que les había tocado vivir, muchos de los tratadistas de la Edad Moderna hicieron de la vocación uno de los puntos básicos de su discurso. Sabían que las diferentes circunstancias que rodeaban la decisión de tomar el estado sacerdotal condicionaban de forma casi absoluta la actuación del clérigo. Al incidir sobre este asunto pretendían, en un primer momento, llamar la atención de los que ya eran clérigos, con el fin de mejorar sus prácticas clericales.

Quedaba de este modo formalizada la aspiración perseguida por la tratadística sacerdotal: la regulación de la vocación. No podía ser de otra forma porque la reglamentación y ordenamiento de la vocación se inscribía dentro del programa contrarreformista caracterizado por el desarrollo de un férreo sistema normativo y por el deseo de alejar lo más posible al clero del resto del conjunto social. El mejor modo de lograrlo era ya preparando a los aspirantes: la profesionalización antes de los inicios. Al fin y al cabo, el Concilio de Trento ya había ordenado que sólo se eligiera a los más dignos (Candau Chacón, 1993: 207). Cualquiera no podía ser eclesial; debía mostrar algunas disposiciones y capacidades, tener ciertas garantías.

El vino que se esta cociendo, y es mosto, se admite para la consagracion? No, sino que se busca el vino ya cocido, y perfecto, para que sea materia decente, y necesaria para la consagracion. Pues por que para ministro de este sacrificio no se busca al que sea a lo menos mejor? (Alamín, 1704: 75).

Ya no podía haber más caídas del caballo camino de Damasco. Ningún espacio para la espontaneidad ni para la sorpresa ni, mucho menos, para la conversión: “Si no es buen seglar, como sera buen sacerdote?” (Alamín, 1704: 74). El procedimiento quería acabar con los clérigos poco motivados, que no eran otros que aquellos que entraron en la Iglesia por cuestiones poco religiosas como, por ejemplo, no pagar tributos (Alamín, 1704: 71). Pero, como señalaba Domínguez Ortiz (1985: 388-389), del paquete también se eliminaba a todos aquéllos que, tras una vida de aventuras o de muchos ajeteos, ingresaban tardíamente en el clero; prototipos de eclesiales que tanto contribuyeron a la renovación religiosa hispana del siglo XVI; por el contrario, se ofrecía y se buscaba un clero más formalista, menos vinculado con la realidad y, por ello, más estrecho de miras. ¿Triunfó? De ser así, ¿qué consecuencias tuvo para la Iglesia y vida religiosa hispanas?

Lo cierto es que la tratadística sacerdotal cargó contra las decisiones paternas que hacían que los hijos iniciaran la carrera eclesiástica. Más que una defensa en sentido estricto de la libertad individual, lo que se estaba defendiendo es la inserción en la Iglesia de personas que no llegarían a ser buenos ministros, algo que perjudicaba la intención eclesiástica de imponer su modelo social:

Si tu hijo, o sobrino se inclina a labrador, o a otro oficio, porque quieres que sea sacerdote? Sino tiene inclinacion al estudio, que se puede esperar sino que gaste la hazienda, y salga ignorante? Si sus costumbres son del mundo, y no se inclina a la Iglesia, por que le guias a ella? Si es inquieto, y vengativo, como puede ser bueno para el sacerdocio, en que se debe hallar la paz, y mansedumbre? Si es un fuego de deshonestidad, como conservara la castidad, siendo sacerdote? (Alamín, 1704: 70-71).

El mensaje es evidente. Ingresar en el estado eclesiástico requería de una decisión personal que debía ir acompañada de unas cualidades y modos de vida que habrían de convertirse en señales de la vocación, las cuales no surgían de repente sino que se iban desarrollando de forma paulatina. Una vez descubiertas, había que asentarlas y fomentarlas. La vocación, por tanto, necesitaba ser trabajada. Así se conseguirían buenos operarios evangélicos:

Los medios, y previa disposicion, con que se ha de probar, y prevenir el joven, para subir al sacerdocio, son el primero, el trato de oracion con Dios. El segundo, el confessar, y comulgar, una, o dos veces cada semana. El tercero, un grande aprecio, y probado amor a la castidad, y pureza, con unta total abstraccion, y desvio de mugeres... El quarto, la aplicación al estudio, y buen empleo de el tiempo, debiendo advertir, que según el Concilio de Trento, no basta para ser buen sacerdote saber un poco de latin, pues no se quiere que se promueban al sacerdocio, sino los que estuvieren habiles, para administrar los sacramentos al pueblo, y enseñarle, lo que debe saber, para salvarse (Calatayud, 1736: 197).

IV. VOCACIÓN SINCERA.

Es difícil encontrar en la tratadística sacerdotal una definición de vocación. Por fortuna, Zamora se atreve a hacerlo:

Un acto de la providencia sobrenatural de Dios nuestro señor con que dexando a unos, eligio otros por solo su beneplacito santissimo para los ministerios sagrados de su Iglesia, dotandoles de aquellas prendas, dones, y gracias, necesarias para la debida execucion de los officios, y grados a que los destino (Zamora, 1781: 35).

Se puede apreciar ya cómo la vocación separa al clérigo del resto de la sociedad, por decisión divina, lo que le coloca en una posición de preeminencia. En el resto de escritos, lo más habitual es identificar los signos que manifiestan una predisposición, esto es, las prendas, dones y gracias que se comentaban. Como en otros tantos asuntos, se expusieron tanto los indicios que indicaban la existencia de la vocación como las señales que denotaban su falta absoluta. Como el fin principal era ofrecer garantías de que el futuro clérigo iba a ser un buen clérigo se puso cierto énfasis en declarar las reglas que servirían para reconocer la vocación.

La inclinación a la vida religiosa debe ya reconocerse en la infancia. Santa Teresa de Jesús se convierte en el paradigma. Una ambiente familiar que estimulaba la piedad religiosa, una inclinación en ella hacia las cosas de Dios, una firme decisión para defender su vocación y oponerse a los planes que sobre su vida habían preparado sus padres:

Quiere Dios que se entienda, que la primera edad de los hombres mas es para adquirir virtudes, que para ostentarlas: estas se consiguen mas por instrucción agena, que por diligencia propria; y no es poca loa de los pocos años atender a lo que se le enseña por bueno, y evitar lo que se le propone por malo (Aranda, 1692: 14).

Por esta razón, en la mayoría de las vidas de santos y biografías de clérigos ejemplares, siempre se constata la existencia desde la infancia de los indicios de la vocación. De tal forma que se formalizó la identidad del niño-futuro clérigo que no es otra cosa que la negación de lo que sería una infancia normal. Compruébese cómo ya se estaba insistiendo en la excepcionalidad personal. Así, pues, se trataba de niños tranquilos y modestos, solitarios, reacios a los juegos pero amantes de la lectura de libros piadosos y de devoción. Un buen ejemplo se puede hallar en San Juan Nepomuceno (Jove, 1774: 23-25). O en ese prototipo de sacerdote que fue Fernando de Contreras:

Las [virtudes] que manifesto nuestro Fernando desde muy niño fueron una rara compostura, y una apacibilidad notable, sin resabios de colera ni enojo, que le hazian correr plaza de angel: grande apli-

cación a la doctrina christiana, cuyos misterios entendia con mas sabiduria que la llevaban sus años (Aranda, 1692: 15).

La decisión de seguir la carrera eclesiástica topaba con una seria dificultad, más bien teórica que real que, no obstante, era sorteada con relativa facilidad: debía obedecer a una llamada divina. Es decir, sólo podría entrar en el estado clerical aquél que tenía vocación. Pero para una gran mayoría de los mortales, identificar el llamamiento de Dios, saber si tenía vocación verdadera, podía resultar difícil. Había que facilitar la tarea, desentrañar el misterio y propiciar la descodificación. Por tanto, lo mejor que puede ofrecer la tratadística eclesiástica es todo un catálogo donde se pueda verificar si se ha sido elegido por Dios. Las clasificaciones pueden ser, más o menos escuetas, o bien, largas. Zamora alude sólo a tres tipos de señales:

Señal cierta de no ser llamado alguno al clericato es, lo primero, no haberle Dios dado aquella perfeccion de miembros, sentidos, y potnecias, con las demas prendas naturales necesarias para el sacerdocio...

La segunda señal clara de no ser llamado al clericato algun sugeto es, tener un indole feroz, con una inclinacion totalmente propensa a los vicios...

La tercera señal cierta de no haber vocacion al clericato es, desear, o pretender el estado con fin malo, o humano puramente (Zamora, 1781: 39-45).

Por su parte, Arbiol elabora su lista, apoyándose en las recomendaciones del obispo Geneto:

- 1º. Si el pretendiente no esta libre de los feos vicios...
- 2º. Si el pretendiente ha contraido algunas irregularidad, que le impida los ordenes...
- 3º. Si el pretendiente no tiene la prudencia natural, y sano juicio...
- 4º. Si el pretendiente se halla en tan extremada pobreza que no tiene posibilidad alguna, para las expensas necesarias, e indispensables a su fin...
- 5º. Si el pretendiente no tiene zelo santo del mayor bien de las almas, y de la enseñanza de los ignorantes...
- 6º. Si el pretendiente no manifiesta amor a la Iglesia, y a sus utilidades, y provechos...

- 7°. Si el pretendiente no se aplica con mucho cuidado, para ser bien instruido, en lo que pertenece a la digna, y ritual administracion de los Santos Sacramentos...
- 8°. Si el pretendiente es amigo de litigios y pleytos...
- 9°. Si el pretendiente manifiesta mucha repugnancia para dexar, y apatarse de todas las cosas, que la Santa Iglesia de Dios tiene prohibidas a los que viven en el estado eclesiastico, por indecentes...
- 10°. Si el pretendiente es si se conoce amator de las vanidades del mundo... (Arbiol, 1725: 232-236).

Mientras que en el *Manual de piadosas memorias*, aunque no son muchas las indicaciones, sí que se relatan de forma detallada:

Considera las señales de ser de Dios la vocación al sacerdocio. 1 Cuando los prelados superiores, desnudos de todo afecto de carne y sangre, instan a uno, en quién conocen bondad y doctrina, a que tome el estado eclesiástico. 2 Cuando desde niño tuvo inclinación a este estado, y perseveró con recto fin de agradar a Dios, y de servir a la Iglesia en los ministerios sagrados. 3 Cuando posee las calidades de cuerpo y alma que piden las leyes eclesiásticas; como el ser de buen natural, de aprobadas costumbres, y que tenga ciencia suficiente para ejercitar dignamente las funciones sagradas. 4 Cuando uno tiene tal concepto de la alteza de este estado, que por una parte le imprime en el corazón un santo temor de entrar en él; y por otra se halla con una grande resolución de querer exactamente cumplir con las obligaciones que tan alto estado pide (Padres de la Casa de la Congregación de la Misión de la ciudad de Barcelona, 1833: 223-224).

De la lectura de este texto, se puede establecer que las dos primeras señales venían desde fuera del sujeto, mientras que las dos últimas nacían de su propio interior. La primera señal justificaba la intervención del clero en el proceso, en tanto que la segunda facilitaba la estrategia familiar. En efecto, que había inclinación desde niño equivale a decir que se le estaba preparando para encaminarlo hacia el clero, se le estaba potenciando ese sentimiento religioso. Una gran parte de los tratados escritos sobre santos y clérigos ejemplares siempre inciden en este rasgo identificativo. Lógicamente se hace para testimoniar la elección divina.

Más que unas señales, se trata de aceptar un compromiso con una forma de vida que implica un apartamiento de las cosas cotidianas; lo que se persigue es que, desde el primer momento, el futuro clérigo asuma como propias las señas

de la identidad clerical. Por esta razón, la tratadística sacerdotal también insiste en que, a pesar de las evidencias, todos los personajes ejemplares atravesaron un proceso mediante el cual examinaron la fuerza de su vocación ya que eran conscientes de la alta dignidad del sacerdocio al que aspiraban. Y siempre se trataba de una decisión personal:

Crecían en él cada día más, y más los deseos de ir proporcionándose para alistarse en las vanderas de la eclesiastica milicia. Llegó por fin el tiempo de su eleccion de estado, y meditado muchas veces con su profunda sabiduría en la dignidad tan grande, y altsisima del sagrado ministerio sacerdotal, le estremecia la consideracion de un estado tan sublime, y de un carácter tan elevado, cuyas gravissimas obligaciones tenia bien comprendidas ya; por lo qual, batallando frequentemente entre su humildad, y los deseos de ser sacerdote, todo era un clamor a Dios. Y aunque tenia suficientes calidades y sabía sus deseos, quiso sin embargo, retirarse antes a una soledad por un mes entero a unos voluntarios ejercicios, no solo, y precisamente por cumplir las santas disposiciones previas a los sagrados ordenes, sino por mejorar aun mas, y mas su inocente espiritu; y asi como nacidos de tan recta intencion, fueron los mas exactos, y rigurosos (Jove, 1774: 26-27).

Así que antes de tomar estado era necesario meditarlo bien, por lo que se disponía la realización de unos ejercicios espirituales que habrían de servir para confirmar la vocación. O, más bien, para preparar la renuncia al mundo. En primer lugar, la oración y la meditación son los requisitos fundamentales para el examen de la conciencia, eso sí, purificada tras una buena confesión como postulaba San Ignacio de Loyola. Por otro lado, la aceptación de la vocación supone ya la dejación de la voluntad en manos de Dios, que la libera de los afectos terrenos: “El Demonio tambien trabaja mucho, para despertar nuestros afectos particulares, y tocar a ellos [...] Nuestra propria voluntad ha de estar en perfectissima indiferencia, para que Dios haga, y disponga de nosotros a su voluntad, y no dege errar en la eleccion” (Arbiol, 1725: 191).

Pero es posible que, a pesar de todo esto, todavía no se tenga conciencia clara de la elección. Se requiere entonces pedir alguna ayuda:

Es menester mucha cordura, y hazer experiencia de la perseverancia en los interiores impulsos; y sobre todo, tomar consejo de hombre docto, prudente, virtuoso, y experimentado; porque de esto pende

el acierto, y nuestro futuro consuelo. Nda hagas sin consejo, dize el Sabio, y despues no te hallaras arrepentido (Arbiol, 1725: 193).

Ese hombre prudente y sabio no es otro que el director espiritual, un clérigo que será el encargado de evaluar la validez del candidato a quien le dará consejo. Realmente, ¿le dejará libertad de elección? Porque lo que más exasperaba a los tratadistas eclesiásticos era el poco respeto que las familias tenían por la libertad de sus hijos.

V. ESTRATEGIAS FAMILIARES.

Pues a menudo se evidenciaba que la educación religiosa que se daba al niño perseguía el claro fin de encaminarlo hacia el estado eclesiástico. En una obra del primer cuarto del siglo XVIII, *Luz de la fe y de la ley*, compuesta en forma de diálogo, se repasan los principios de la doctrina cristiana. Se dedican varias páginas a repasar las relaciones entre padres e hijos. Una parte importante se ocupa de la elección del estado. Aquí se puede descubrir lo enrevesado de la cuestión, los muchos matices que existían. Si bien se insiste en que los hijos deben obediencia a los padres, hay un asunto donde se puede hallar una excepción: en tomar estado:

“El hijo o la hija ha de elegir el estado, que para eso los saca Dios de la sujeción de los padres. No les da Nuestro Señor autoridad a los padres para que en la elección de estado violenten a sus hijos: para esto los deja Dios en libertad aunque para las demás cosas decentes y honestas deben obedecer a los padres” (Barón y Arín, 1828: 506).

No obstante, el papel de los padres nunca es pasivo; todo lo contrario ya que su obligación es facilitar la inserción de sus hijos en el mundo, pero es algo que deben hacer bajo ciertas condiciones: “Y así entiendan éstos que les incumben dos obligaciones en este punto: la primera es dales estado a tiempo competente; la segunda que el estado sea aquél a que el hijo o la hija se inclinan, no el que a los padres se les antoja o quieren” (Barón y Arín, 1828: 506).

En última instancia, lo que se estaba ventilando es el conflicto entre individuo y familia. Para solucionarlo el autor de la obra recurre a las precisiones terminológicas: “no es lo mismo inclinarlos que moralmente forzarlos”. De este modo, señala que con mucha frecuencia la inclinación no es más que imposición, después de haber seguido una táctica, llamémosla, de saturación. Lo que se trataba era de convencer al hijo, no sólo de la necesidad, sino también de la bondad de su elección:

Hay otro modo de violencia, otra manera de fuerza: ésta es la que llaman moral. Dicen y dicen bien, que los ruegos de un superior, sus persuasiones y aun la expresión de su gusto es precepto riguroso para los súbditos rendidos y escogidos. ¿Qué ha de hacer un hijo sino ordenarse? ¿qué ha de hacer sino tomar estado de sacerdote si cada día oye a sus padres que ha de ser clérigo? ¿si advierte que lo amenazan con que nada le darán si no se ordena? ¿qué ha de hacer si a cada hora oye que la hacienda, que el mayorazgo no se puede partir: que más vales se case el uno con lucimiento y levantando casa que los dos o tres con menos ostentación y conveniencia? ¿qué ha de hacer si no halla puerta abierta para entrar al estado que apetece, sino (aunque sea contra toda su inclinación) bajar la cerviz y recibir el yugo pesado del estado que no quiere? (Barón y Arín, 1828: 506).

Esta obra, al igual que otras muchas, proporcionaba la visión de la tratadística eclesiástica sobre la elección de estado. Denunciaba que la fuerte injerencia y presión paternas tenía como consecuencia un hecho muy censurable: la aparición de un clero que no cumplía con su labor. Y no lo hacía porque no había podido elegir libremente su estado, porque había sido empujado hacia él. La crítica se lanza de forma directa contra las estrategias familiares, culpables de una práctica generalizada: “Es muy ordinario dezir el ordenante, que su padre le manda ordenar, y que assi es preciso obedecerle. Este motivo suele obligar a muchos a alistarse debaxo de la milicia eclesiastica, el qual no es pretexto suficiente” (Alamín, 1704: 70).

En la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna tuvo lugar un fenómeno que se podría denominar la utilización de la Iglesia por las familias. En efecto, como bien se expresa en la tratadística sacerdotal, la familia se valió de las posibilidades que le ofrecía la Iglesia para conseguir sus propios fines: “pues a la Iglesia quieren hazer carne, y sangre” (72).

Lo que las familias querían conseguir era la reproducción o el ascenso social. El provecho que obtenían las familias podía medirse tanto en términos de capital económico como de capital social y simbólico. Dado que el mantenimiento de hijos célibes ha sido siempre considerado como una de las principales estrategias familiares que perseguían evitar la desintegración del patrimonio familiar (Comas d'Argemir, 1992: 162-168; Bourdieu, 1972: 1105-1125), destinar al clero a un miembro del grupo familiar suponía, por de pronto, impedirla. Por lo tanto era una estrategia que resultaba atractiva y muy válida para distintos grupos sociales. Esto es precisamente lo que criticaba la tratadística sacerdotal: “Por que le inclinas

mas al estudio que a otro oficio? Porque aquí aseguras mejor las conveniencias temporales” (Alamín, 1704: 70).

Aunque para los miembros de los grupos intermedios también contaba esta motivación, lo cierto es que también podía servir como un intento de iniciar procesos de movilidad social ascendente puesto que el ingreso en la Iglesia ha sido siempre considerado como una de las principales vías de ascenso social (Candau Chacón, 1993: 17; Domínguez Ortiz, 1985: 269). La carrera eclesiástica se unía a las otras variables de que disponían las familias (riquezas, relaciones sociales, enlaces matrimoniales...) para intentar su salto a los grupos sociales superiores, porque éste era su objetivo último. Y no se preguntaba al candidato si quería entrar o no en la Iglesia, al cual, no obstante, se le destinaba “por la estimacion, o otros fines de carne, y sangre” (Alamín, 1704: 71).

Un poco desacertadamente, se ha venido diciendo que la decisión no correspondía al individuo. Habría que matizar esta afirmación añadiendo un adverbio: solamente. Lo que se quiere señalar es que sí existía un cierto margen de maniobra para los individuos. Es cierto que en virtud de la patria potestad había imposiciones. A fin de cuentas, se trataba de un régimen autoritario en el cual era el *pater familias* quien imponía las reglas y quien las mantenía (Rodríguez Sánchez, 1990). En esa pequeña república que era la familia, como señalaba Castillo de Bobadilla, el padre es la autoridad máxima. Ciertamente, podían darse conflictos, como de hecho se dieron (Casey, 1996); pero quizás lo más frecuente es que no tuvieran lugar. La razón es sencilla: se asumía con naturalidad el dictamen paterno. Tan es así que, muchas veces, ni siquiera sería necesario hacerlo explícito. Los hijos habían interiorizado y aceptado la jerarquía familiar. El éxito del sistema residía, precisamente, en dotar a las familias de los instrumentos necesarios para lograr imponerse. Éstos podían ir desde la creación de todo un entramado ideológico que, básicamente, no difería en mucho del que servía para asegurar la perpetuación de la sociedad estamental, con la desigualdad, el privilegio, la dominación y el linaje como pilares básicos, hasta la ejecución de una serie de prácticas que contribuían a moldear las voluntades y orientar las resoluciones. El fin último consistía, pues, en impedir el enfrentamiento directo; algo que no siempre se podía lograr porque, en última instancia, era el individuo quien tenía la última palabra.

Lo que se quiere indicar es que lo fundamental consistía en preparar a los hijos para cuando llegara el momento de decidir sobre su futuro. Dicho así suena muy actual. Y si esto era así se debía a que, en realidad, el sistema estamental tenía su lógica interna, la cual servía para garantizar la reproducción social y que descansaba sobre un concepto primordial: el de estrategias familiares. Nada podía dejarse al azar, a la casualidad, a la improvisación, ni mucho menos, a la

voluntad de los inferiores, esto es, los hijos. Así las cosas, no debía buscarse el enfrentamiento directo con ellos. Entre la autoridad y el consentimiento, había obediencia pero también afecto y amor. Por esta razón había que ir acomodando a los hijos, encaminándolos, dirigiéndolos. Cuanto antes, mejor. Porque, a pesar de los desvelos y de una cuidadosa preparación, los hijos tendrían que atravesar un momento vital crítico en que toda la estrategia podía peligrar: la juventud.

Pero una vez sorteado el peligro, cuando se consigue que haya un clérigo en la familia, era mucho el provecho que se podía sacar. Las capellanías fueron una institución de la que se sirvieron las familias para facilitar el ingreso en el clero a alguno de sus miembros. Según Juan Pro (1989: 585-586), se trataba de fundaciones perpetuas por las cuales una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes y formaba con ellos un vínculo que se destinaría a la manutención o congrua sustentación de un clérigo, quien quedaba por ello obligado a rezar cierto número de misas por el alma del fundador o de su familia. Durante el Antiguo Régimen, las capellanías se fundaban por una conjunción de motivos religiosos, económicos, sociales y simbólicos. En cualquier caso, uno de sus resultados es que con ella se facilitaba el acceso al estamento clerical. En las capellanías llamadas de sangre se exigía que el capellán fuera un miembro de la parentela del fundador, mientras que en las laicales, que no requerían de colación eclesiástica, el patronato recaía en la familia: “Porque hazes que tu hijo estudie? Por el interes, por conseguir el beneficio, o la capellanía... Pues porque tienen capellanía, o beneficio, en que acomodar a sus hijos, les hazen ordenar, no teniendo vocacion” (Alamín, 1704: 70-71).

Una de las ventajas de las capellanías es que permitía mantener dentro del grupo de parentesco el patrimonio que debía servir de sustentación para el clérigo, normalmente un miembro del linaje; estas ventajas materiales son de tanta trascendencia que las capellanías han sido catalogadas como pequeños mayorazgos (Fernández Cubeiro, 1981: 207). En segundo lugar, ofrecía un puesto eclesiástico a un componente de la parentela. De ahí que las capellanías se convirtieran en uno de los principales títulos de ordenación que emplearon todos aquellos clérigos que pretendían alcanzar las órdenes sagradas (Benítez Barea, 2013: 60-66; Barrio Gozalo, 2010: 145-147).

Ante tales ventajas que ofrecía a las familias el mundo de las presentaciones eclesiásticas, se explica que fuera hasta cierto punto normal el destinar un hijo a la Iglesia. Era este tipo de prácticas, de las que participaban frecuentemente los clérigos para ayudar a sus parientes y deudos, lo que exasperaba a los tratadistas eclesiásticos:

Demas de esto muchas veces los amigos carnales, o los parientes son reputados por mas dignos, y virtuosos para los beneficios; y por esto muchos eclesiasticos no se apasionan por sus amigos, o parientes? O quantos por ver a sus amigos, o parientes en rentas eclesiasticas, ponen sus almas a peligro de abrasarse en el fuego para siempre! El demonio procura que los sacerdotes tengan muchos amigos, o parientes, para con estos afectos carnales arrojarles al infierno. De estos dira la Iglesia lo que Isaías: *Quien los engendro? Quien me dio estos hijos? Yo padezco esterilidad, y no he parido, yo soy transplantada, y cautiva.* (Isai. 49). Pues estos quien los crio? Yo estava desamparada, y sola, pues estos adonde estaban? O que bien dixo el otro! Dios privo de hijos a la clerecia, y el demonio les dio abundancia de sobrinos! O quantos sacerdotes puestos en dignidades toman por principales a los parientes, y amigos para proveerlos los beneficios eclesiasticos! Y aunque sean indignos, no les anteponen a los otros? (Alamín, 1704: 72).

El texto es una verdadera joya e ilustra a la perfección las tensiones de unos grupos sociales que buscaban su reproducción social y una institución eclesiástica que pretendía una selección más cuidada de sus integrantes como medio para hacer más efectiva su aspiración de disciplinamiento social. Además, muestra a las claras algo que ya se ha comentado: la gran dificultad que la familia representaba para el éxito del programa contrarreformista que pretendía la separación del clero del mundo.

VI. MOVILIDAD SOCIAL O AMBICIÓN.

Ya se ha dicho que la Iglesia se ofrecía como un buen camino para los procesos de movilidad social ascendente que emprendieron las familias de los grupos intermedios. Dado que pretendían su inserción en el seno de las filas oligárquicas, se preocuparán por acceder a puestos en las instituciones locales de prestigio y poder. La Iglesia podía ser una de ellas. Pero para que sus aspiraciones fuesen efectivas necesitaban la adopción de estrategias agresivas con el fin no sólo de obtener mayor capital económico, sino también de introducirse en las redes de poder. De esta forma, estos clérigos de los grupos intermedios no podían detenerse en la adquisición de la condición clerical: estaban obligados a hacer carrera si querían triunfar en sus objetivos de lograr el ascenso social. De ahí su búsqueda de mejores puestos eclesiásticos.

Después que merecieron los primeros grados honoríficos en la Iglesia de Dios; o los mereciesen por meritos de vida ajustada, o quizá por meritos de dineros, o por otros medios mundanos escrupulosos; no por eso quedan quietos sus corazones; sí, que aumentándose la llama del fuego de la ambición, y codicia en la fragua de sus deseos; mayores honras, y mas crecidas rentas apetezen perpetuamente (Romeu, 1737: 27).

Esta referencia al pensamiento de San Bernardo, pone de manifiesto las muchas posibilidades que la Iglesia ofrecía a los que querían progresar.

Son prelacias, y curatos invenciones de Dios para el provechoso gobierno de su amada esposa la Iglesia: y el procurar estas ideadas disposiciones divinas, sin el fin, que tuvo Dios en ellas; es pervertir las disposiciones de Dios, y confundir sus ideas: es transtornar el orden divino, y mezclar lo profano con lo sagrado: es poner tinieblas en las luzes, y adulterar con la esposa de Cristo, violentandola (Romeu, 1737: 17).

Se puede comprobar cómo la tratadística sacerdotal dirige toda su artillería contra este tipo de clérigo que fue muy abundante en el Antiguo Régimen: “Antes que por instinto del Diablo, dize San Anselmo, fuessen introducidos en la religion catholica los estudios de la ambicion” (Romeu, 1737: 8).

Se emprende toda una ofensiva contra estos eclesiásticos ambiciosos. Las palabras son muy duras. Son auténticos sacrílegos que actúan contra la voluntad de Dios, que buscan sólo su propio interés y, sobre todo, que mezclan lo sagrado con lo profano; es decir, impiden el apartamiento del clérigo del mundo, lo que habría de traducirse en que impiden que la Iglesia pueda desarrollar su labor en el conjunto social: “Monstruosissima es la intencion adulterina, buscando a Cristo y a su esposa para el regalo, no para servirles. El pretendiente assi ordenado acabala contra si desagradados de Dios, y reprobaciones” (Romeu, 1737: 17).

Por otra parte, una de las críticas más fuertes contra este clérigo ambicioso es su afán de enriquecimiento, lógico porque el dinero era una de las vías para el ascenso social.

Del eclesiastico, que de pobre se haze rico, huye como de la peste, dize el Santo (Jerónimo). No son los curatos para hazerse ricos los curas de almas, ni para comprar haciendas, ni para enriquezer a sus

parientes; sino para edificar al pueblo con su buen exemplo, y socorrer a los pobres de Christo señor nuestro (Arbiol, 1725: 422).

Estos clérigos solían tener como objetivo contribuir al ascenso social de su familia por lo que, como ya se vio, no dudarán en valerse de sus beneficios eclesiásticos para favorecer a sus parientes.

Pecan mortalmente lo primero muchos preladados, prebendados, canonicos, beneficiados, y curas, que consumen lo pingüe de sus rentas en fundar mayorazgos, solicitar ascensos a sus parientes, promoviendo a superior esfera, de cavalleros, y titulos. Es la razon, porque esto es levantar la parentela a mas fortuna con aquellos caudades, que recibieron de Dios en deposito, y administracion para sustentar a sus pobres (Calatayud, 1736: 272).

Sin querer negar las implicaciones negativas que la existencia de este tipo de clérigo tuvo en la labor de la Iglesia, ¿no sería posible detectar una resistencia eclesiástica hacia los procesos de ascenso social que, en definitiva, suponían el cuestionamiento del orden social querido por Dios?

VII. CUESTIÓN DE SUPERVIVENCIA.

Ante coyunturas adversas de crisis económicas, la Iglesia se postulaba como un medio eficaz de asegurar un sustento: “Yo veo, que la gente rustica, o mas misera de la plebe suspira por tener un hijo, o pariente sacerdote; pues en el afianzan su felicidad, esto es un transitorio alivio de su casa” (Calatayud, 1736: 136).

Querían ofrecerles la posibilidad de escapar de las precariedades y, si tenían suerte, tal vez pudieran mejorar su posición social. Es evidente que tampoco este tipo de clero convence a los tratadistas: “Los beneficios eclesiásticos, que se consiguen por cosa temporal, no solo son contra el derecho eclesiastico, sino tambien contra el divino, como lo declaran los sagrados concilios, y lo dize tambien el Angelico Doctor” (Arbiol, 1725: 238).

Sin embargo, en este asunto la Iglesia tenía una parte de responsabilidad. Sobre todo, en relación con la religiosidad de la época que estimuló la celebración de misas y la fundación de capellanías y aniversarios; no en pocas ocasiones los eclesiásticos ayudaron para que este tipo de fundaciones pías fueran dispuestas en los testamentos. El caso es que el elevado número de servicios religiosos requerían de un clero que lo atendiera. De esta forma, se fue configurando, en expresión de Martínez Gil (1993: 465), un auténtico proletariado eclesiástico, cuya subsisten-

cia dependía en parte de las misas que pudiera conseguir. Consecuencia directa de todo esto sería el exceso de clérigos, aspecto muy criticado por numerosos autores durante toda la Edad Moderna. Hacia finales del siglo XVII, Pérez de Secastilla parafraseaba aquella afirmación de Fernández de Navarrete de que eran muchos eclesiásticos y muestra las consecuencias de unos ingresos en el clero que buscaban más que nada una mejora en su nivel de vida:

Grande es el numero de sacerdotes y pocos son los sacerdotes: porque son muchos los que se sientan en la cathedra y pocos los que miran como se sientan en ella. Hay muchos de profesion y pocos de vocacion. Faltando la vocacion, falta comunmente el espiritu y el celo; y sacerdotes sin espiritu, ni celo, mas es estatua vestida de sacerdote que verdadero sacerdote (Pérez de Secastilla, 1684: 322).

No era extraño tampoco que existirían algunos otros clérigos cuyo único objetivo al ordenarse fuera la de disfrutar de una existencia más o menos pacífica aunque sin querer implicarse mucho en sus quehaceres, algo que ya denunciaba san Bernardo:

Lo que mas lamentable es, que lo procuraron con tal siniestra intencion, que corriendo a los curatos, pretendian vivir sin cura, o cuidado de las almas; esperando vivir vida placentera, por tener segura la comida. Que disonancia! El empleo es de cura, o cuydado, y es apetecido para vivi sin cuydados? (Romeu, 1737: 26).

VIII. IGLESIA, FAMILIA, CLÉRIGO. UNA RECAPITULACIÓN.

Mediante la vocación, la identidad clerical recoge uno de sus componentes más claramente diferenciadores, que hacía que el clérigo se situase por encima del resto de los fieles: su carácter de elegido de Dios. La vocación es una deferencia divina, es señal distintiva, por lo que no puede haber interferencia de ningún tipo: “Para tomar deliberacion en la eleccion del estado, no admitas razones, que no sean del Cielo, y fundadas en Dios” (Arbiol, 1725:191-192).

A la salvación por el servicio a Dios. Pero la simple elección divina no garantiza la recompensa eterna, como querrían los calvinistas; como pleno discurso ortodoxo católico que es, se proclama la necesaria colaboración humana y el valor de las buenas obras:

El fin, pues, que has de tener para ser promovido a tan alta dignidad, ha de ser unicamente el mayor servicio de Dios y salvacion de tu alma; sin poner en consideracion comodidades terrenas, de honra, descanso, riquezas, ni otras, sino solo en cuanto estas pueden servir de medio para emplearte mejor en servir a Dios y procurar tu salvacion (Pérez de Secastilla, 1684: 326).

Está claro. De nuevo la referencia al alejamiento del mundo como signo de identidad eclesiástica. Pero ésta siempre ha llevado implícita la causa de la salvación que el clérigo ha de conseguir por su fe, su libre participación y sus buenas obras. Se llega de esta forma al nudo central no ya de la vocación sino de toda la doctrina católica: la libertad individual.

En realidad, la regulación de la vocación iba contra su propia esencia ya que era, ante todo, llamada de Dios. Si se quiere, se puede considerar un diálogo entre Dios y el hombre, cuando éste decide acceder a él: “Pensais, que el llamamiento, o vocacion de el Cielo, es obra de vuestra eleccion, y alvedrio? Estais engañados, dice San Cypriano... Porque de Dios es llamar, y de vuestro alvedrio es obedecer, o resistir” (Calatayud, 1736: 186-187).

Llamada, por tanto, de Dios pero al final es la voluntad del hombre la que debe aceptarla. Pero la tratadística sacerdotal introduce un factor más: “A dos puntos se reduce el acierto de esta importantisima resolucion, y son el fin porque se toma el sacerdocio, y la suficiencia en quien quiere tomarle para cumplir con sus estrechas obligaciones, mediante el favor divino” (Pérez de Secastilla, 1684: 326).

Se imponía una preselección de los aspirantes. El razonamiento era sencillo: la llamada era débil o equívoca. La responsabilidad no era de Dios, por supuesto, sino que nacía de la incapacidad del hombre para entenderla. Había, por tanto, que preparar al futuro clérigo, instruirlo para que estuviera vigilante y supiera interpretar los signos y señales: una vida de recogimiento y devoción era signo inequívoco de la llamada divina. Al contrario, una vida de diversiones y esparcimiento impedía la vocación, de tal modo que quien hubiera tenido ese comportamiento, difícilmente hubiera podido tenerla. Lo fundamental era, por tanto, proporcionar el ambiente espiritual adecuado cuanto antes: desde la infancia, toda debía ya facilitar la vocación.

Digo claramente, que los mozos que se destinan para ser eclesiasticos, no se han de labrar en el mismo Santo Templo, donde han de servir, y se han de acomodar sin estrepito, ni ruido; para lo qual ya

han de venir labrados de la casa de sus padres, donde han tenido su nacimiento (Arbiol, 1725: Prólogo al lector).

Pero surge la duda. ¿Se debía educar de esta manera a todos los jóvenes o sólo a los que se destinaban a la religión? Si era lo primero, se estaba produciendo todo un proceso de adoctrinamiento social que vendría a representar el máximo exponente de la clericalización de la sociedad que había emprendido el programa contrarreformista. Se perseguía un total control ideológico ya desde la infancia: la disciplina social. Si, por el contrario, se propugnaba una educación especializada reservada sólo a unos pocos, ¿no se les estaba ya predisponiendo para ello? ¿Por qué se debía dar esta educación a uno de los hijos y no a otro? De haberse aceptado esto, en realidad se estaban pervirtiendo los fundamentos de la vocación. No queda del todo claro pero parece que hay que inclinarse por una educación generalizada de la infancia que facilitara su posible ingreso en el clero

No obstante, que ninguno puede saber lo que Dios quiere de él, si el mismo Señor no lo manifiesta; porque solo Dios sabe, para que le crio, como dize el Sabio: *Vasorum autem qui sit usus, judex est figulus*: sin embargo por los indicios exploramos de nosotros la divina voluntad, para seguirla, y conformarnos con ella. El que busca, halla dize Christo Señor nuestro: *Qui quaerit, invenit*. Y en otra parte dize, que no buscaba su voluntad, sino la de Dios: *Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*. Para este santo fin buscaremos por los indicios la vocación verdadera de Dios para el estado eclesiástico (Arbiol, 1725: 186).

El objetivo era claro y manifiesto: buscar la vocación sincera o lo que es lo mismo, acabar con los ingresos involuntarios y forzados en el clero, el origen de la mayor parte de los males que aquejaban a la Iglesia hispana: “El errar la vocación de Dios para la elección del estado, y el tomarlo con violencia por voluntad ajena, suele ser la mayor tribulación; porque este es trabajo de trabajos, como dize San Buenaventura” (Arbiol, 1725: 190).

Por otro lado, en este asunto de la vocación se puede ver un enfrentamiento más entre la Iglesia y la familia. El concilio de Trento había hecho de la libertad del individuo el único requisito para tomar estado, ya matrimonial, ya sacerdotal. Era la decisión personal lo que contaba. Y el deber del buen padre respetarla: “el afecto que le tenía no era quitarle la libertad de elegir el estado que quisiese” (Aranda, 1692: 15). Todo lo contrario son “los malos padres, que por sus intereses

temporales, violentan los hijos, para ser eclesiásticos, aunque no tengan vocación verdadera” (Arbiol, 1725: 12).

Al hacer hincapié en la libertad individual a la hora de decidir el estado, la Iglesia anulaba la fuerza de los linajes y parentelas, encarnados en la figura del padre: “No te dejes dominar de respetos humanos, ni de los parientes de carne, y sangre, que tal vez atienden solo a su conveniencia propia, y no a tu alma” (191-192).

La Iglesia, desde la Edad Media, como señalara Ariès (1987: 470), siempre desconfió del sentimiento del linaje. Para debilitarlo y controlarlo se valió de la teoría de los impedimentos matrimoniales; lo que, además, redundó en su propio beneficio al contribuir a la formación de su gran patrimonio, tal y como sostiene la sugerente tesis de Jack Goody (1995), matizada más adelante por Brundage (2000). Igualmente, este proceso de enriquecimiento de la Iglesia encontraría un gran apoyo en la generación de la teoría del purgatorio (Le Goff, 1981). En este contexto se produjo una lucha entre la Iglesia y las familias por el control de los bienes testamentarios. Por si no bastara esto, como indica James Casey (1991: 150), siempre existió un conflicto latente entre la necesidad de las familias de casar a sus herederos y la necesidad de formación de un clero célibe. Los problemas surgían para ambas partes, de tal manera que tuvo lugar un auténtico combate por los candidatos. La Iglesia desconfiaba y se preocupó por evitar que las familias le robaran sus clérigos. Por su parte, los grupos de parentesco trataban de impedir que las vocaciones dieran al traste con las estrategias familiares que buscaban la reproducción o el ascenso social. Por otro lado, las familias habían sabido utilizar a la Iglesia a la hora de diseñar sus citadas estrategias en las que la opción del celibato era un factor fundamental. Pero estos clérigos eran los que entraban forzosamente y los que estaban contribuyendo al desprestigio social de la Iglesia. Contra estos últimos luchaba la tratadística sacerdotal y contra ellos diseñó todo el sistema normativo de la vocación. Por si esto no bastara, los autores eclesiásticos insistieron en las grandes cargas y obligaciones que conllevaba el oficio sacerdotal, así como en las renunciaciones que entrañaba: se perseguía hacer desistir a los candidatos forzados por las familias. De tal modo que dejaban todo supeditado a la voluntad individual de las personas: “Yo no sé, con qué juicio los malos padres compelen, y violentan a sus infelices hijos, para que sin tener vocación de Dios, bien examinada, entren al estado eclesiástico” (Arbiol, 1725: 17).

Se denuncia, por tanto, el quebrantamiento de la decisión libre. Pero no parece que fueran muchos los que se enfrentaron y contravinieron las decisiones paternas. Al fin y al cabo, la familia seguía siendo una de las piezas clave de la sociedad del Antiguo Régimen. De ahí que ni los propios tratadistas pudieran sustraerse de las prácticas cotidianas, aun cuando su intención fuera criticarlas.

Es lo que pasa con Arbiol que critica a los padres que destinan hijos para la carrera eclesiástica sin contar con su opinión y luego redacta todo un volumen para solicitar una preparación especializada para los futuros clérigos; y son sus primeras en el prólogo las que ya siembran las dudas. ¿Quién ha decidido, quién elige: el padre o el hijo?

Tomó la pluma para escribir este pequeño libro, sin otro fin en el principio, que el de ponderar, y dezir claramente lo mucho que importa la buena crianza, de los que han de ser eclesiasticos. Porque es un horror, lo que passa con algunos padres inconsiderados, que con tanta profanidad, y soltura crían a los hijos, que encaminan para la Iglesia, como a los que destinan para las milicias del Rey de la tierra; y tal vez con mas perniciosas ociosidades, y libertades. Esto es contra toda buena razon; porque cada uno se debe criar, conforme al estado que desea tener, y se ha de distinguir lo santo de lo profano, como lo dize Dios (Arbiol, 1725: Prólogo al lector).

Quizás sea Alamín quien mejor aclare lo que se persigue. Los padres tenían que favorecer que los hijos pudieran escoger dedicarse al servicio de la Iglesia pero no podían imponérselo:

Laudable es, que los padres crien a sus hijos con religiosa educacion, ordenada al culto divino, y que para esso escojan no los peores, y inhabiles para el mundo, sino los mejores, y mas bien inclinados; pero no les han de obligar a que se ordenen, porque el estado debe ser elegido libremente, y es muy ordinario dezir el ordenante, que su padre le manda ordenar, y que assi es preciso obedecerle. Este motivo suele obligar a muchos a alistarse debaxo de la milicia eclesiastica, el qual no es pretexto suficiente (Alamín, 1704: 70).

Ante estas situaciones, la opción más efectiva para la Iglesia sería inmiscuirse en el interior de las familias. Atacar sus fundamentos ideológicos, socavar los ideales del linaje y sustituirlos por unos nuevos que proporcionaría el programa contrarreformista: los de la Iglesia militante convertida en triunfante. La clericalización de la sociedad que comenzaría desde sus cimientos: las familias. De tal modo que la educación doméstica contribuiría a la formación de los buenos cristianos y, por extensión, a la disciplina social de vida y costumbres que la Iglesia pretendía imponer (Morgado García, 2002: 103-106). Arbiol había ya participado de todo este proyecto al escribir *La familia regulada*. Ahora, con la

redacción de la *Vocación eclesiástica*, daba un paso más en la ofensiva clerical. Por ejemplo, los niños deberían crecer en el temor de Dios, recargando las connotaciones negativas del término dentro de un discurso que tiene en el pecado uno de los argumentos centrales (Morgado García, 1996-1997). No se trata sólo de educar, de enseñar los fundamentos de la fe cristiana, sino de imponer un modelo de vida acorde con ellos. Todo un alegato a favor del aprendizaje comprensivo:

No se cumple con enseñar a los niños las oraciones, y doctrina cristiana, solo de memoria; de tal manera, que dicen lo que les enseñan, y no saben lo que dicen. Conviene dezirles con toda claridad: Hijo, mira que Dios te ha criado, y te ha dado todo el ser que tienes, y le debes amar sobre todas las cosas, y no ofenderle; porque si le amas, y le sirves, te dara su gloria eterna, donde tendras todos los bienes juntos en cuerpo, y alma; pero si le ofendes, y no guardas sus santos mandamientos, seras un hombre infeliz, y Dios te castigara, y te llevara a los infiernos para siempre, y alli te quemarán, y te darán grandes tormentos por toda la eternidad (Arbiol, 1725: 24).

En este ambiente era fácil, desde la noción de pecado, insistir en la responsabilidad de los padres respecto al futuro de sus hijos. No hay duda que el propósito es limitar la fuerza de las estrategias familiares. Primero porque perjudican, no sólo a la Iglesia, sino sobre todo al resto de la sociedad. Están potenciando la creación de un clero que no podrá cumplir con su oficio ministerial, con lo que la sociedad quedará desasistida del cuidado espiritual que necesita. Dicho de otro modo, las decisiones familiares causan un grave daño social. Pero es que, asimismo, y lo que es más grave, condenan a sus hijos:

Tiemblen assombrados, y confundanse, y desengañense los malos padres, que por sus fines particulares precissan a sus hijos, para que sin vocacion de Dios entren al estado eclesiastico. Conozcan, y crean, que a la Iglesia Santa de Dios, y al pueblo cristiano, y los catolicos fieles hacen un gave perjuizio, como esta probado. A sus pobres hijos los exponen a su perdicion eterna. Con lo que piensan acomodar su casa, la perderan... Piensan esos malos padres, que ponen a sus hijos en grande honor, y no sera sino para su mayor vilipendio (Arbiol, 1725: 18).

Por consiguiente, se antoja casi del todo punto imposible casar estrategias familiares y vocación sacerdotal.

El que desea conocer la vocación de Dios, para entrar en el estado eclesiástico, será también importante, que conozca, que el sano consejo, y parecer, no lo ha de tomar de sus padres, ni de sus parientes; porque estos no son buenos consejeros del espíritu de Dios. Los padres, y pariente regularmente nos buscan las conveniencias temporales, y no las espirituales (185).

No deja de ser casual que la cuestión de la vocación se comience a plantear en los años finales del siglo XVII y primeros del XVIII. Se ha aventurado ya que habría que ponerlo con las corrientes de espiritualidad del momento. Pero posiblemente tal vez merezca la pena relacionarlo con cierto agotamiento del modelo clerical contrarreformista, cuya constatación comenzaría a tener lugar unos cien años después de la clausura del Concilio de Trento. Tal vez también a este estado de opinión contribuyera el desarrollo de las estructuras administrativas que propiciarían un mejor conocimiento de la realidad diocesana, a la par que un mayor grado de control por parte de las autoridades, léase obispos.

Como si una vez concluida la era de la confesionalización con el sistema de Westfalia, la religión católica, carente ya de enemigos a los que vencer, iniciara un proceso de repliegue hacia sí misma y se cuestionara el estado de su Iglesia, movimiento de renovación que sería palpable, por ejemplo, en un impulso misionero realmente prodigioso (Châtellier, 2002: 69). Se podría conjeturar que durante estos cien años lo que se estuvo produciendo fue el lento y largo asentamiento de la contrarreforma tridentina. Las líneas directrices estarían ya aceptadas por la sociedad pero sin excesiva profundidad. Habían triunfado unas prácticas religiosas externas, muy ritualizadas pero con grandes fallos doctrinales. La Iglesia, sin duda, había contribuido a ello. Su mayor preocupación era asentar e incrementar su gran influencia social y utilizar todos los medios a su alcance. La cultura visual del Barroco le facilitaba apoyar una religiosidad aparatosa donde pudiera manifestar su preponderancia. Al mismo tiempo, se valió de la preocupación por la salvación eterna en varias direcciones. No sólo como medio de lograr el control social de los fieles, sino también para incrementar su patrimonio mediante las fundaciones pías y capellanías; las cuales, también servían para mantener e incrementar los efectivos eclesiásticos y, de este modo, multiplicar su presencia en toda la sociedad.

A finales del siglo XVII, como ya se ha adelantado, es posible que el modelo ya no fuera suficiente. Se requería mejorarlo de forma importante. Había que hacer del clero su principal instrumento pero fallaba en varios aspectos. Las corrientes de espiritualidad, que hundían sus raíces en la labor asistencial propugnada, y ejecutada, por san Felipe Neri, san Camilo Lelis o san Vicente de Paúl,

exigían a los clérigos una mayor compromiso con la caridad (Delumeau, 1973: 68-70). Si se quería profundizar en la doctrina católica y extender sus contenidos a la sociedad, era prioritario comenzar por ocuparse de quién debía llevarlo a cabo, esto es, del clero. Y, para ello, había que eliminar la fuerza de los lazos de parentesco y de las otras formas de relaciones sociales; había que deshacerse de la familia: “Porque fin se da el curato, el beneficio o capellania? Es por los muchos favores del pretendiente? Es por los regalos? Es por acomodar al amigo, o al pariente? Y a eso se atiende, para dar pasto a las almas?” (Alamín, 1704: 78).

Tal y como se ha visto en las páginas precedentes, la tratadística sacerdotal en su empeño de proporcionar a los clérigos una identidad diferenciada y de mejorar su nivel, ponderaba la necesidad de su alejamiento del mundo, algo que ya debería producirse antes incluso de tomar estado. Pero esto sólo era posible si la decisión de ingresar en la Iglesia nacía de una verdadera vocación, y no de intereses materiales o de imposiciones familiares. Como parece que fueron estos últimos aspectos los que más se dieron, había que intentar eliminarlos. De ahí la ofensiva a favor de la vocación y del compromiso con la misión que debían tener los ministros de Dios. Determinar si tuvo éxito o no es ya otra cuestión.

IX. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

FUENTES PRIMARIAS

1. Alamín, Félix de. *Retrato del verdadero sacerdote, y manual de sus obligaciones*. Madrid: por Juan Garcia Infançon, impressor de la Santa Cruzada, 1704. Impreso.
2. Aranda, Gabriel de. *Vida del siervo de Dios ejemplar de sacerdotes el venerable Padre Fernando de Contreras*. Sevilla: por Tomás López de Haro. 1692. Impreso.
3. Arbiol, Antonio. *Vocación eclesiástica examinada con las divinas Escrituras, Sagrados Concilios, Santos Padres, Bulas Apostólicas*, Zaragoza: Pedro Carreras, 1725. Impreso.
4. Barón y Arín, Jaime. *Luz de la fe y de la ley. Entretenimiento cristiano entre Desiderio y Electo, maestro y discípulo, en diálogo y estilo parabólico, adornado con varias historias y moralidades, para enseñanza de ignorantes en la doctrina cristiana*. Barcelona: Tomás Piferrer Librero, 1762. Impreso.
5. Calatayud, Pedro de. *Juicio de los Sacerdotes, Doctrina Práctica, y Anatomía de sus Conciencias*. Valencia: J. E. Dolz, 1736. Impreso.
6. Jove y Muñiz, Juan. *El Perfecto Sacerdote*. Madrid: Por D. Joachin Ibarra, 1774. Impreso.

7. Padres de la Casa de la Congregación de la Misión de la ciudad de Barcelona. *Manual de piadosas meditaciones*. Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí, 1833. Impreso.
8. Pérez de Secastilla, José. *Crisol de sacerdotes*. Barcelona: en la Imprenta de Antonio y Balthasar Ferrer, librerías, 1684. Impreso.
9. Romeu, Francisco. *Cura pastoral de almas según Dios y los hombres para vivos y difuntos*, Barcelona: en la imprenta de Joseph Giralt, 1737. Impreso.
10. Zamora, Juan de. *El eclesiástico perfecto*. Madrid: Impr. de D. Pedro Marin, 1781. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

11. Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus. 1987. Impreso.
12. Barrio Gozalo, Maximiliano. *El clero en la España moderna*. Córdoba: Cajasur-CSIC. 2010. Impreso.
13. Benítez Barea, Avelina. *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda*. Cádiz: Universidad de Cádiz. 2013. Impreso.
14. Betrán Moya, José Luis. “El pastor de almas: la imagen del buen cura a través de la literatura de instrucción sacerdotal en la Contrarreforma española”. *Discurso religioso y Contrarreforma*. Eliseo Serrano Martín, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán Moya coords. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 2005. 161-202. Impreso.
15. Bordieu, Pierre. “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction”. *Annales ESC*. Nº 27. 1972. 1105-1125. Impreso.
16. ---. “Stratégies de reproduction et modes de domination”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Nº 105. 1995. 3-12. Impreso.
17. Brundage, James. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. México: Fondo de Cultura Económica. 2000. Impreso.
18. Brunet, Guy. “La vocation sacerdotale: une affaire de famille?”. *Annales de démographie historique*. Nº 107. 2004. 215-228. Impreso.
19. Candau Chacón, María Luisa. “El clero secular y la historiografía: tendencias, fuentes y estudios referidos a la Modernidad”. *Revista de Historiografía*. Nº. 2. 2005. 75-89. Impreso.
20. ---. “El clero secular sevillano a fines del Antiguo Régimen: los problemas de la vocación eclesiásticas”, en J. M. de Bernardo Ares (ed.), *El hispanismo anglonorteamericano: Aportaciones, problemas y perspectivas sobre Historia, Arte y Literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*. Córdoba: Cajasur. 2001. 309-324. Impreso.

21. ---. “Familias y relevos en el mundo eclesiástico: el entorno rural de Sevilla, 1685-1785”. *Familia, parentesco y linaje*. James Casey y Juan Hernández Franco dirs. Murcia: Universidad de Murcia. 1997. 277-291. Impreso.
22. ---. *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*, Sevilla: Universidad de Sevilla. 1993. Impreso.
23. Catalán Martínez, Elena. “Parroquias y curas en el obispado de Calahorra y la Calzada (siglos XI-XVI)”. *Obradoiro de historia moderna*. Nº 22, 2013. 35-62. Impreso.
24. ---. “Mi familia tiene un cura: el clero patrimonial en la España del Antiguo Régimen”. *Familias, poderes, instituciones y conflictos*. Jaime Contreras Contreras y Raquel Sánchez Ibáñez coords. Murcia: Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia, 2011. 375-388. Impreso.
25. ---. “El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna”. *Hispania sacra*. Vol. 56, Nº 113. 2004. 135-168. Impreso.
26. Châtellier, Louis. *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2002. Impreso.
27. Casey, James. “La conflictividad en el seno de la familia”. *Estudis*. Nº 22. 1996. 9-25. Impreso.
28. ---. “Iglesia y familia en la España del Antiguo Régimen”. *Chronica Nova*. Nº 19. 1991. 71-86. Impreso.
29. ---. *Historia de la familia*. Madrid: Espasa Calpe, 1990. Impreso.
30. Comas d’Argemir, M^a Dolors. “Matrimonio, patrimonio y descendencia. Algunas hipótesis referidas a la Península Ibérica”. *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*. Chacón Jiménez y J. Hernández Franco eds. Barcelona: Anthropos. 1992. 157-175. Impreso.
31. Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Madrid: Labor. 1973. Impreso.
32. Domínguez Ortiz, Antonio. *Las clases privilegiadas del Antiguo Régimen*. Madrid: Istmo. 1985. Impreso.
33. Fernández Cubeiro, Eugenia. “Una práctica de la sociedad rural: aproximación al estudio de las capellanías de la diócesis compostelana en los siglos XVII y XVIII”. *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*. Antonio Eiras Roel et al., Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 1981. 207-209. Impreso.
34. Ferrer Alós, Llorenç. “The Use of the family: Property Devolution and Well-to-do Social Groups in Catalonia (Eighteenth and Nineteenth Centuries)”. *The History of the Family. An International Quarterly*. Nº 3. 1998. 47-65. Impreso.

35. ---. “Notas sobre el uso de la familia y la reproducción social”, en *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, N° 13, 1995, pp. 11-27. Impreso.
36. ---. “Fratelli al celibato, sorelle al matrimonio. La parte dei cadete nella riproduzione sociale dei grupi agiati in Catalogna (secoli XVIII-XIX)”, *Quaderni Storici*. N° 83. 1993. 527-554. Impreso.
37. ---. “Familia y grupos sociales en Cataluña en los siglos XVIII y XIX”. *Familia, grupos sociales y mujer en España (siglos XV-XIX)*. Francisco Chacón, Juan Hernández Franco y Antonio Peñafiel (eds.). Murcia: Universidad de Murcia. 1991. 119-135. Impreso.
38. García González, Francisco. “Ángel Rodríguez Sánchez y el estudio de las estrategias familiares: algunas reflexiones desde el mundo rural en la España interior”. *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Cáceres: Editora Regional de Extremadura. 2002. 129-134. Impreso.
39. Garrido Medina, Luis, y Enrique Gil Calvo. “El concepto de estrategias familiares”. *Estrategias Familiares*. Luis Garrido y Enrique Gil Calvo eds. Madrid: Alianza, 1993, 13-36. Impreso.
40. Goody, Jack. *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder. 1995. Impreso.
41. Irigoyen López, Antonio. “Metodología para la historia social del clero secular”. *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*. Ofelia Rey Castelao y Fernando Suárez Golán eds. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 2015. 773-788. Impreso.
42. ---. “Aproximación historiográfica a las relaciones entre clero y familia en la España moderna”. *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa*. Mafalda Soares da Cunha y Juan Hernández Franco eds. Lisboa: Edições Colibri-CIDEHUS-Universidade de Évora-Universidad de Murcia. 2010. 129-149. Impreso.
43. ---. “Las aportaciones de la historia de la familia a la renovación de la historia política y a la historia de la Iglesia”. *Poblaciones históricas. Fuentes, métodos y líneas de investigación*. Dora Celton, Mónica Ghirardi y Andrián Carbonetti coords. Río de Janeiro: Asociación Latinoamericana de Población Editora. 2009. 345-362. Impreso.
44. ---. “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”. *Hispania*. N° 230. 2008. 707-734. Impreso.
45. ---. “Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna”. *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historio-*

- grafía española*. Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco eds. Murcia: Universidad de Murcia. 2007. 245-269. Impreso.
46. Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus. 1981. Impreso.
 47. Marcos Martín, Alberto. “Una mirada clerical a la España de comienzos del siglo XVIII. Los dictámenes de los obispos de 1715”. *El Estado-Nación en dos encrucijadas históricas*. José Manuel de Bernardo y Santiago Muñoz Machado (eds.). Madrid: Iustel. 2006. 75-135. Impreso.
 48. Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI. 1993.
 49. Morgado García, Arturo. “Curas y parroquias en la diócesis de Cádiz (1700-1834)”. *Obradoiro de historia moderna*. Nº 22, 2013. 207-230. Impreso.
 50. ---. “Las carreras eclesiásticas en la Diócesis de Cádiz en el siglo XVII”. *Las élites en la época moderna: la monarquía española, vol. 4: Cultura*. Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro y José Miguel Delgado Barrado (coords.). Córdoba: Universidad de Córdoba, 2009. 329-342. Impreso.
 51. ---. “La Iglesia como factor de movilidad social: las carreras eclesiásticas en la España del Antiguo Régimen”. *Poder y movilidad social: cortesanos, religiosos y oligarquías en la península Ibérica (siglos XV- XIX)*. Francisco Chacón Jiménez y Nuno G. Monteiro (coords.). Madrid: CSIC. 2006. 61-96. Impreso.
 52. ---. “Teología moral y pensamiento educativo en la España moderna”. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Nº 20. 2002. 97-116. Impreso.
 53. ---. “Pecado y confesión en la España moderna. Los Manuales de confesores”. *Trocajero*. Nº 8-9.1996-1997. 119-148. Impreso.
 54. Mouta Faria, Ana “Funcão da carreira eclesiástica na organizaçao do tecido social do Antigo Regime”. *Ler Historia*. Nº 11, 1987. 29-46. Impreso.
 55. Rodríguez Sánchez, Ángel. *La familia en la Edad Moderna*. Madrid: Arco Libros, 1996. Impreso.
 56. ---. “Métodos de evaluación de las estrategias familiares en el Antiguo Régimen”. *Fuentes y Métodos de la Historia Local*. Zamora: Diputación Provincial de Zamora. 1991. 141-153. Impreso.
 57. ---. “El poder familiar: la patria potestad en el Antiguo Régimen”. *Chronica Nova*. Nº 18, 1990. 365-380. Impreso.
 58. Roger, Alexandra. “Contester l’authorité parentale: les vocations religieuses forcées au xviiiè siècle en France”. *Annales de démographie historique*. Nº 125, 2013. 43-67. Impreso.

59. Viazzo, Pier Paolo. "Anthropology, family history and the concept of strategy". *International Review of Social History*. Vol. 47. N° 3. 2002. 423-452. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S002085900200072X>. Published online: 13 noviembre 2002.