

El intérprete en la confesión sacramental en la Iglesia católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII

Marcos Sarmiento Pérez

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

e-mail: marcos.sarmiento@ulpgc.es

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0704-0043>

Recibido: 19 de abril de 2017. Aceptado: 20 de octubre de 2017

RESUMEN: En el marco de la historia de la interpretación y enfocado a la Europa occidental católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII, el presente trabajo aborda la mediación lingüística cuando penitente y confesor no hablan la misma lengua. Tras esbozar la evolución del sacramento de la penitencia hasta las regulaciones emanadas del Concilio de Trento, se exponen las disposiciones eclesiásticas que fijaron la intervención de intérpretes en la confesión sacramental. Seguidamente se aportan evidencias de su puesta en práctica en varios colectivos multilingües (peregrinos y cruzados, tropas españolas y de la Liga Santa, moriscos, vascoparlantes, europeos en España e indígenas en las Canarias), así como en la concurrencia de la confesión sacramental y el otorgamiento de testamento. Se trata de una primera aproximación a una parcela aún inexplorada desde la traductología, que abre nuevas vías de investigación.

PALABRAS CLAVE: Mediación lingüística; Confesión sacramental; Intérprete; Moriscos; Inquisición; Sacramento de la penitencia.

Cómo citar este artículo / Citation: Sarmiento Pérez, Marcos (2018) «El intérprete en la confesión sacramental en la Iglesia católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII». *Culture & History Digital Journal*, 7 (1): e012. <https://doi.org/10.3989/chdj.2018.012>

ABSTRACT: *The interpreter in the sacramental confession in the Catholic Church, with special attention to sixteenth- and seventeenth-century Spain.*- Within the context of the history of interpreting and focusing on Catholic Europe, with special attention to sixteenth- and seventeenth-century Spain, this paper looks at linguistic mediation between a penitent and his confessor who do not speak the same language. After outlining the evolution of the sacrament of penance up to the regulations arising from the Council of Trent, the ecclesiastical provisions that established the degree of intervention of interpreters in the sacramental confession are presented. Evidence of its implementation in several multilingual groups (pilgrims and crusaders, Spanish soldiers, the *Moriscos*, Euskera speakers, Europeans living in Spanish territory, and indigenous Canary islanders), as well as in the concurrence of sacramental confession and the making of the will is then provided. This is an initial approach to an area of traductology still to be explored, which opens new lines of research.

KEYWORDS: Linguistic mediation; Sacramental confession; Interpreter; *Moriscos*; Inquisition; Sacrament of penance.

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre historia de la interpretación (traducción oral) han vivido un auge extraordinario en los últimos años. Así lo evidencian algunos de los numerosos trabajos, por ejemplo, en el ámbito de la diplomacia (Rothman, 2015; Cáceres Würsig, 2012, 2013, 2014), recapitulaciones recientes (Andres, 2013; Baigorri-Jalón, 2015) o compilaciones de nuevos aportes (Takeda and Baigorri, 2016; *The Interpreters' Newsletter*, 2016), en ocasiones combinados con otros de traducción (Payàs y Zavala, 2012; Alonso Araguás, *et al.*, 2015; Sarmiento Pérez, 2017). Tradicionalmente vinculada a conquistas, conflictos bélicos, diplomacia o relaciones fronterizas, la historia de la interpretación nos lleva aquí a la mediación en la sutil frontera entre lo humano y lo divino en la que tiene lugar la confesión sacramental en la Iglesia Católica.

La mediación lingüística cuando el penitente verbaliza sus pecados a un confesor que no entiende su lengua es una parcela inexplorada no solo desde la traductología. Llama la atención, por ejemplo, que Lea apenas aluda a ella en su voluminosa obra sobre historia de la confesión: fugazmente se refiere al desconocimiento de la lengua del penitente por parte del confesor entre los impedimentos para la integridad de la confesión o en relación con las causas que invalidarían la absolución (1896: I, 165, 350). El presente trabajo constituye, pues, una primera «prospección» (Pym, 1998: 4-6).

Dividido en cuatro apartados, en el primero esbozamos la evolución del sacramento de la penitencia hasta las regulaciones emanadas del Concilio de Trento (Lea, 1896; Flórez, 1993; Ramos-Regidor, 1982; Sayés, 2014): formas que adoptó, pecados tomados en consideración (Lea, 1896; Briggs, 1989; Bossy, 1975, 1988), eventos que aportaron normativa o modificaron la concepción del sacramento, introducción del confesonario (Lea, 1896; Briggs, 1989; Bossy, 1975) o los criterios para la fijación de la penitencia (Lea, 1896; Briggs, 1989).

Seguidamente abordamos las disposiciones eclesíásticas, recogidas en sumas teológicas y manuales para confesores, que paulatinamente perfilaron y fijaron la intervención de intérpretes en la confesión. Las reflexiones de Santo Tomás de Aquino (1947) tuvieron continuación en el marco de la renovación del pensamiento teológico que la España multicultural y plurilingüe abanderó en defensa de los valores cristianos (Vitoria, 1570; Cano, 1580; Soto, 1569, 2000), y en el sinfín de textos posteriores (Azpilcueta Navarro, 1575, 1586; Villalobos, 1637, 1664; San Juan Evangelista, 1642, 1652; Cespedes, 1643; Ginto, 1653; Larraga, 1827; San José, 1805, etc.) destinados a clarificar cuestiones morales e instruir a confesores. Paralelamente, una vez fijada en el Concilio de Trento (1545-1563) la necesidad de confesar oralmente todos los pecados al sacerdote por razón de derecho divino, en el último cuarto del siglo XVI surgieron normas en forma de constituciones sinodales (Rodríguez Molina, 2008) o leyes destinadas a viajeros y soldados (García-Hernán, 2006) para imponer la confesión.

El tercer apartado lo dedicamos a los ámbitos en los que intervino el intérprete: peregrinos y cruzados, solda-

dos, moriscos, hablantes de euskera, europeos en España e indígenas en las Canarias. Si bien son pocas las referencias directas a la mediación lingüística, las fuentes consultadas en relación con los peregrinos (Jones, 1912; Leiblich, 1753; Torsellini, 1837; Häbler, 1899; Herrin, 2009; Sandoval, 1987; Allen, 1962), y con los cruzados (Michaud, 1830-1832; Belloc, 2006; Tyerman, 2010) permiten colegir que fue necesaria y frecuente.

Muy parecida fue la situación entre los soldados españoles y de las naciones católicas de la Europa occidental en los siglos XVI y XVII, para quienes la confesión fue parte fundamental de la asistencia espiritual que se les brindó: mediante confesores y catecismos destinados a capitanes, confesores y soldados (Lavenia, 2014a, 2014b; Civalé, 2009). Tomamos como ejemplos la armada que combatió a los turcos en Lepanto en 1571 y el ejército español en Flandes (Lavenia, 2014a, 2014b), ambos integrados por tropas multinacionales y, por ende, multilingües (Parker, 1986; Albi de la Cuesta, 1999; García Hernán, 1996, 2006; Civalé, 2009). Pese a no haber encontrado menciones directas a confesiones por intérprete, tratamos de ilustrar que debieron de ser sumamente frecuentes.

Igualmente fueron necesarias en el propio territorio español entre moriscos, (Moreno-Díaz, 2004; Rodríguez-Martín y Chacón, 1980; El Alaoui, 2011), hablantes de euskera en las provincias vascas y en Navarra (Jimeno Jurío, 1992; Ibisate Lozares, 2002), europeos residentes o de paso por España (Sarmiento Pérez, 2016b; AMC, Inquisición) e indígenas en Canarias. Cierran este tercer apartado unas líneas dedicadas a la concurrencia de la confesión sacramental y el testamento con la mediación de intérprete, para lo cual varios archivos nos brindan informaciones de primera mano.

Finalmente, hacemos algunas reflexiones sobre los aspectos abordados en el trabajo.

Centrado en la Europa occidental católica, con especial incidencia en España, la parte esencial se sitúa en los siglos XVI y XVII. Marginalmente, en lo tocante a los cruzados y peregrinos, el periodo se expande hasta el inicio de las grandes cruzadas a finales del siglo XI y, en el otro extremo, algunos ejemplos citados son de los siglos XVIII y XIX, pero extrapolables al periodo de estudio. En cuanto a las fuentes utilizadas, las archivísticas -la minoría- aportan los mejores resultados; las primarias impresas (véanse en «fuentes») proporcionan la información sobre las disposiciones eclesíásticas del segundo apartado; las restantes -la mayoría- son fuentes secundarias.

ESBOZO DE LA EVOLUCIÓN DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Instituido para redimir de las faltas cometidas tras el bautismo, el sacramento de la penitencia se remonta a las palabras de Jesús a sus discípulos: «A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (*Juan*, 20: 23).¹ Dado que el primer perdón vino a través del bautismo -como

medio de lavar los pecados (*Hechos*, 22: 16)-, que empezaron a administrar los apóstoles siguiendo el encargo de Jesús de ir *a todos los pueblos* a hacer discípulos bautizándolos (*Mateo*, 28: 19), ya en él debieron mediar intérpretes: la difusión de la fe cristiana en Judea, norte de Samaria, Antioquía de Siria, Asia Menor, Grecia y Roma supuso para los apóstoles enfrentarse a diversas lenguas, y no todos hablaban griego, latín, hebreo y arameo como (San) Pablo. En efecto, aunque nacido en Tarso de Cilicia en el seno de una familia de artesanos judíos fariseos de cultura helenística, pero con estatuto jurídico de ciudadanos romanos, recibió en Jerusalén una sólida formación teológica, filosófica, jurídica, mercantil y lingüística (*Biografías y Vida...*, 2016). A la mediación se refiere él mismo en una de sus epístolas: «[...] Si alguien *habla en lenguas*, que lo hagan dos, o a lo sumo tres, y además, por turno; y *que uno interprete*. Pero en caso de que no hubiere *intérprete*, que calle en la asamblea y hable para sí y para Dios» (1 *Corintios*, 14: 27-28). Recordemos que la interpretación de lenguas fue considerada uno de los dones del Espíritu Santo.

Ya hacia los años 65-80 de nuestra era, las instrucciones de los apóstoles recogidas en la *Didache* (IV: 14) contemplaban la necesidad de confesar las faltas a la Iglesia y guardarse de ir a la oración con mala conciencia. De los primeros pecados tomados en consideración nos informa también San Pablo: «Lo que de hecho os dije es que no os juntarais con uno que se llama hermano y es inmoral, codicioso, idólatra, difamador, borracho o estafador» (1 *Corintios*, 5: 11; cf. Lea, 1896: I, 6).

El sacramento se configuró gradualmente como penitencia pública, en la que el penitente manifestaba su arrepentimiento ante la comunidad, presidida por el Obispo, y ya en el siglo II, *El Pastor* de Hermas afirmaba su origen divino (Flórez, 1993: 88). Aunque hacia el año 230, los denominados cánones de Hipólito recogían numerosos pecados, en realidad, los únicos delitos que la Iglesia se sintió obligada a reconocer fueron: la lujuria, la idolatría y el homicidio. No fue hasta finales del siglo IV cuando comenzó a considerar una gama más amplia de ofensas graves (herejía, avaricia, robo, violación de sepulcros, sacrilegio y adulterio). San Agustín (354-430) fue el primero en hablar de pecados mortales, que conllevaban la excomunión, y veniales, reparables mediante la oración diaria. Ya San Gregorio Magno (papa entre 590-604) enumera los siete vicios o pecados capitales, en los que el místico número siete -presente también en los sacramentos o en los dones del Espíritu Santo-, facilitaba su memorización a través de la palabra *Sagilia* (soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y acedia [pereza]) (Lea, 1896: I, 15-18; II, 235-236), y que, como señala Bossy (1988: 215), conformaron el sistema moral enseñado en la cristiandad occidental durante la Edad Media.

A partir del siglo VI se introdujo la penitencia privada, surgida en las comunidades monásticas de las Islas Británicas, en la que el penitente exponía los pecados a un sacerdote que imponía una reparación acorde a su gravedad (penitencia tarifada o arancelaria). Surgieron en este contexto los penitenciales o manuales para confeso-

res (entre ellos, el *Penitencial de Finnian* y el *Penitencial de San Columbano*). La confesión se hacía de forma espontánea o mediante un cuestionario utilizado por el confesor, con una lista de pecados y las penas correspondientes. Esta práctica se trasplantó al continente y, si bien no fue tan rápidamente aceptada en España, donde los obispos la condenaron en el Concilio de Toledo de 589, en el siglo VIII se había extendido por Europa (Ramos-Regidor, 1982: 206-207). A partir del siglo IX, los libros litúrgicos incluyeron la *ordo poenitentiae* privada, y se introdujo la obligación de mantener en secreto la confesión hecha al sacerdote (Flórez, 1993: 134, 136).

En el siglo XI, el sacerdote empezó a fungir como médico que curaba las heridas del alma y juez que libraba de las condenas del pecado, y la penitencia privada, como reconciliación y preparación para la eucaristía. La confesión, que desde comienzos del siglo IX se hacía dos o tres veces al año, pasó a ser más frecuente a finales del siglo XII, (ibídem: 138, 139). Una reorganización de la disciplina penitencial entre finales del siglo XII y principios del XIII contempló tres formas de penitencia: la privada, la pública solemne y la pública no solemne. Esta última se identificaba con la peregrinación penitencial, impuesta por un párroco a un penitente, que había de ir a un santuario en el que quedaba absuelto de sus crímenes. En esta categoría entraban también las cruzadas. Aunque es difícil de precisar cuándo, esta triple división terminó desapareciendo (Ramos-Regidor, 1982: 216-217).

Muy destacable de esta época fue el IV Concilio de Letrán (1215-1216), que impuso a todos los fieles, una vez llegados a los años de discreción, la obligación de confesar privada y auricularmente al menos una vez al año todos los pecados al propio sacerdote, que debía guardarlos en secreto. Como señala Briggs (1989: 283), esta concepción oficial del sacramento, que subrayaba la reconciliación del pecador con Dios, siguió coexistiendo, no obstante, con otra popular, como mecanismo para reconciliar enemigos y mantener la armonía de la comunidad con la mediación del sacerdote, hasta el Concilio de Trento (1545-1563): con sus decretos, y ya con mejores niveles de educación, información y disciplina del clero bajo, prevaleció la oficial (cf. también Bossy, 1975: 21-22).

En efecto, con la aplicación del Catecismo tridentino, el código septenario de pecados capitales, construido sobre el mandato de amar al prójimo como a uno mismo, dio paso al sistema basado en los Diez Mandamientos, que primaba las obligaciones de los cristianos con Dios y permitía determinar lo que era bueno o malo conforme a lo que él había ordenado hacer o no hacer. Una consecuencia de la ética del Decálogo fue la consideración de la idolatría como delito primordial, y, por ende, la concepción del estatus del demonio, que, como fuente y objeto de falsa adoración, pasó a considerarse el anti-tipo del padre. La nueva visión modificó, igualmente, el carácter atribuido al delito de brujería (Bossy, 1988: 227-229).

Las tesis de Lutero (1517) negando el poder de la Iglesia para perdonar los pecados y el derecho a imponer la confesión, por lo que también consideraba abusivo el precepto de hacerla anualmente (Ramos-Regidor, 1982:

242-243), movieron al Concilio de Trento a fijar la necesidad de los tres actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción), a establecer que la confesión sacramental, al ser instituida por Cristo, era de derecho divino (frente a la anual, que, al imponerla al Iglesia, era de precepto eclesiástico) y se había de hacer al sacerdote verbalmente para que este pudiera absolver (Sayés, 2014: 48).

Otro acontecimiento sin duda relevante de mediados del siglo XVI fue la introducción del confesonario una vez comenzada la Contrarreforma, pues, provisto de ventana con celosía, estableció una separación física entre confesor y penitente. En opinión de Briggs (1989: 280), simbolizó el triunfo de la visión individual sobre la comunitaria: obstaculizaba el ritual de la imposición de mano del confesor sobre el penitente, que había representado la reconciliación con la comunidad, y modificaba la confesión cara a cara entre dos personas que probablemente se conocían bastante bien y en la proximidad de vecinos que podían oír lo confesado. En efecto, además de dar cuerpo a la teoría jurisdiccional del sacramento que había prevalecido en Trento, con el confesonario se perseguían varios objetivos: evitar la incitación sexual durante la confesión; aislar a penitente y confesor de la gente a su alrededor; instrumentalizarlo para el autoexamen íntimo, instruir al ignorante en los rudimentos de la doctrina cristiana, fomentar la denuncia de los vecinos a la Inquisición por herejía y asuntos similares y, finalmente, paliar la hostilidad social que disuadía a la gente a confesar con regularidad (Bossy, 1975: 30-31).

La primera alusión al confesonario la sitúa Lea en el Concilio de Valencia en 1565, que dispuso instalarlo en las iglesias para oír las confesiones, especialmente de mujeres. No obstante, su implementación fue gradual: en 1576 la ordenó el entonces arzobispo de Milán Carlos Borromeo para las iglesias de su provincia; posteriormente la dispusieron varios concilios (Cosenza, 1579; Aix, 1585; Toulouse, 1590; Mechlin, 1607 y Narbona, 1609); a Alemania llegó al término de la Guerra de los Treinta años (1648). Pese a que el Ritual Romano de 1614 decretó su uso en lugar abierto y visible en todas las iglesias, aún en 1709 la Inquisición española hubo de ordenar que los sacerdotes oyesen la confesión en el cuerpo principal de las iglesias y no en celdas o capillas. Cabe añadir que, cuando, por necesidad, se confesaba a mujeres fuera de la iglesia, por ejemplo, en la casa de la penitente, la puerta de la habitación debía permanecer abierta y alguien estar a la vista, aunque no al alcance del oído (Lea, 1896: I, 394-396).

Otra de las cuestiones que afectó a la confesión en el periodo de nuestro trabajo fue la controversia rigorismo versus laxismo, cuyo origen se remontaba a mediados del siglo XII. Al objeto de suavizar la reticencia de las multitudes atraídas a confesar por la imposición del Concilio de Letrán, se promulgaron instrucciones para que los confesores fueran indulgentes con las penitencias: no tan severas que causasen desesperanza, ni tan ligeras que fomentasen el pecado. El Concilio de Trento, reconociendo que el laxismo engañoso se había universalizado, ordenó a los confesores imponer penitencias realmente proporcionales

a los pecados confesados, y recordar a los penitentes que no era solo una medicina para el futuro, sino un castigo por el pasado. Pero muchos, especialmente jesuitas, continuaron siendo muy laxos, atendiendo a las circunstancias en las que se hubiese cometido el pecado (casuística, probabilismo). Frente ello, hacia 1560, los jansenistas -por proceder sus ideas del teólogo holandés Cornelius Jansen (1585-1638)- comenzaron a reivindicar la imposición de penitencias realmente adecuadas en aplicación de lo establecido en Trento -en algunos casos exigían, incluso, una larga preparación antes de recibir el sacramento. Pese a su coherencia, el jansenismo encontró la oposición de Roma, pues entre sus proposiciones detectó algunas como heréticas (ibídem: II, 181-184, 190-192).

En el desarrollo del laxismo influyó que el sinnúmero de páginas dedicadas por los teólogos a diferenciar entre pecado mortal y venial habían resultado en vano, amén de que el Catecismo tridentino, designado para servir de guía y asistencia a los párrocos, se limitaba a señalar que los pecados veniales requerían cierta clase de contrición. Las dificultades para diferenciar claramente entre pecados mortales y veniales eran perceptibles aún en el siglo XVII pero, hacia mediados de esa centuria, los teólogos empezaron a adoptar de forma generalizada una postura esencialmente austera (Briggs, 1989: 292-293).² Hemos de señalar que el rigorismo jansenista tuvo poco efecto en España.

DISPOSICIONES ECLESIASTICAS RELATIVAS A LA CONFESIÓN SACRAMENTAL POR INTÉRPRETE EN EL ENTORNO ESPAÑOL

En la búsqueda de referencias al intérprete en la confesión hemos de remontarnos al teólogo italiano Pedro Lombardo (1100-1160), quien, en su *Libro de las sentencias* (ca. 1147-1150) -utilizado en las universidades europeas hasta que se sustituyó por la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino (1224-1274) en torno al Concilio de Basilea (1431)- compendia las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, y explica los sacramentos, fijando su número en el místico siete (cf. Lea, 1896: I, 473 ss). En el Libro IV aborda la penitencia, aunque aún sin aludir al intérprete.

Es en los comentarios de Santo Tomás a las Sentencias lombardianas donde encontramos la primera referencia a la mediación lingüística: se muestra claramente partidario de que, en caso de necesidad y no ser posible de otra manera, el penitente que no hable la lengua del confesor, confiese por intérprete. Esto atañía también al mudo, que podría confesarse por escrito o mediante lengua de signos: «[...] aquel que no tiene el uso de la lengua, como, por ejemplo, el mudo o el que es de otra lengua, basta que se confiese por escrito, por señas o por intérprete, porque no se exige del hombre más de lo que puede [...]». Por otro lado, alude al sigilo sacramental señalando que también el intérprete «está obligado a ocultar la confesión» (Aquinas, 1947: 913-914, 1069).

Ya uno de los manuales escritos en Castilla en la segunda mitad del siglo XV (aunque basado en el *Libro de*

las confesiones de Martín Pérez de 1316) menciona al intérprete, disfrazado de «heraldo»: «si el pecador es mudo o de otra lengua [...] abasta que se confiese por escrito o por nunçio» (Thieulin-Pardo, 2012: 1.5). Este mismo manual (2012: 2.1) se hace eco de la integridad de la confesión: «[...] amoneste el confesor al penitente que todos sus pecados descubra e non asconda cosa alguna por verguença ni por torpedad que le aya acaesçido». Un paso más en la obligatoriedad de confesar lo encontramos en las Constituciones sinodales de Jaén que en 1492 recordaban que los fieles habían de hacerlo con su párroco y que este debía controlar por escrito quiénes lo hacían y quiénes no (Rodríguez Molina, 2008: 10).

Con los trascendentales acontecimientos de finales del siglo XV y principios del XVI (unión de Castilla y Aragón, creación de la Inquisición española, reconquista de Granada, descubrimiento del Nuevo Mundo, imperio de Carlos V) España se convirtió en adalid de la fe cristiana y vivió una renovación del pensamiento teológico, que, obviamente, afectó a la concepción de los sacramentos (Borobio García, 2006: 14). Impuesta ya la *Summa theologica* de Santo Tomás como texto de referencia, varios teólogos se ocuparon del sacramento de la penitencia, entre otros, los dominicos Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo Soto (1495-1560) y Melchor Cano (1509-1560), integrantes de la denominada Escuela de Salamanca. En confrontación con las ideas reformadoras y en defensa de la doctrina tridentina, comentaron a Santo Tomás y abordaron la confesión por intérprete (ibídem: 10).

Vitoria la considera posible, pues, si bien es secreta y a nadie se obliga a confesar sus pecados sino al sacerdote, a diferencia de la realizada por intermediario -por ejemplo, la de alguien que está en la cárcel-, el penitente está presente y el intérprete puede traducir exactamente lo que quiere confesar. También reitera Vitoria (1570: 151) que «de cualquier manera, el intérprete está obligado a ocultar los pecados que oyere». Por su parte, Cano, que estuvo en el Concilio de Trento y fue alumno de Vitoria, coincide con este en lo expuesto, pero añade que en artículo de muerte no se atrevería a descartar la confesión si tuviese intérprete, pues el quebranto no era tan considerable como «para que yo omita un Sacramento, que es necesario para la salvación»; en cambio, en los restantes casos, aun siendo de derecho divino, «podemos creer sin peligro que nadie está obligado a confesar sus pecados a través de intérprete (Cano, 1580: 333). Finalmente, este autor aclara la diferencia entre artículo de muerte, o sea, trance final hacia la muerte, y peligro de muerte, es decir, el que puede conllevar la navegación borrascosa, el parto, las corridas de toros, etc. En artículo de muerte nadie duda de la necesidad de confesar, ni de que cualquier sacerdote pueda absolver de los pecados (cf. Borobio García, 2006: 94, 96, 98).

Soto, en cambio, no considera sacramental la confesión por intérprete, argumentando que si ha de ser secreta y se requiere que el penitente diga sus pecados de viva voz, no solo dejaría de serlo (al igual que la realizada por señas, por escrito o por nunçio), sino que el penitente se confesaría al intermediario; además, «por esta vía, el sa-

cerdote carecería de medios para asegurarse de si una persona ha cometido o no pecados de los que, luego, pueda desdecirse». No obstante, como además de parte de un sacramento, la confesión es un acto de virtud, en cuanto que tal sí pudiera hacerse por intérprete (o por escrito). En ese caso, este estaría obligado al sigilo, aunque no «con un vínculo tan estrecho como el del sacerdote³,» ya que no actúa de parte de este, sino del penitente, por lo que, si revelara la confesión, su castigo sería de menor rigor jurídico que el del sacerdote (Soto, 1569: 782, 780). Igualmente, en otra de sus obras (Soto, 2000: 523) expone que, pese a no ser necesario en la confesión, pues nadie está obligado a confesar más que al sacerdote, que tiene las llaves para conocer y juzgar los pecados, sería lícito usar intérprete, y a veces incluso saludable, cuando, por ejemplo, se supiera que se le puede encomendar tan importante secreto. Pese a todo, matiza, estaría obligado a morir antes de revelarlo, y, si lo hiciera, cometería sacrilegio.

Establecidos la obligación de confesar una vez al año en Letrán y el origen divino de la confesión auricular en Trento (cf. Lea, 1896: I, 251 ss.), para imponerla y controlarla se promulgaron diversas normas, que en el ámbito hispano tuvieron especial repercusión. Tres de ellas, tocantes a confesores, penitentes y médicos, fueron establecidas en una Bula de Pío V de 1566 y recogidas luego en diversas Constituciones sinodales: por ejemplo, en las del arzobispo de Granada Pedro Guerrero, de 1573, o en las de Sevilla, de 1586, que -entre otras cuestiones- disponían que los párrocos visitasen al enfermo y «amonesten que confiese y que reciba los santos sacramentos, y haga testamento» (Rodríguez Molina, 2008: 11, 13). Todavía en 1629, las sinodales del obispo Cristóbal de la Cámara y Murga en el Obispado de Canarias recordaban que los párrocos estaban obligados a elaborar listas de los feligreses confesados en sus parroquias (*matrículas de confesión*) y a darles la correspondiente certificación (*cédula de confesión*). Por su parte, los penitentes debían guardar sus cédulas de confesión hasta que se las pidiesen sus beneficiados y curas, «pues sin ellas no serán tenidos por confesados». Esto era importante, a su vez, pues, sin haber confesado, tampoco se podía cumplir con el sacramento de la comunión. Finalmente, los médicos que visitasen a un enfermo, ya en la primera visita estaban obligados a avisarle de que, «antes de aplicarles ninguna medicina corporal», debía recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia. Si no confesaba en los tres días siguientes a la primera visita y amonestación, salvo que el confesor considerase oportuno dilatar la confesión, no podía volver a visitarlo, «so cargo las penas contenidas en el dicho decreto y más sagrados cánones de Concilios» (Cámara y Murga, 1633: fols. 91r-91v; 93r-93v; 97r-97v).

Desconocemos el rigor con el que se pudiera haber aplicado estas medidas, pero sí sabemos que las mencionadas Constituciones detallan minuciosamente la forma en la que se habían de realizar las *matrículas de confesión* (indicando, por ejemplo, la dirección del feligrés, su edad, los que convivían con él / ella en su hogar, si tenía criados, esclavos, etc.), y que el párroco correspondiente debía entregarlas firmadas *in verbo Sacerdotis* al Obispado.

Por otro lado, a partir de 1582, una ley obligaba a los pasajeros de Indias, incluidos soldados de mar y tierra, a confesar y comulgar antes de embarcar. Para ello se dispuso que confesores virtuosos y doctos, pagados por la Corona, estuviesen un mes antes confesando y dando la comunión a los pasajeros. Por ejemplo, durante la preparación de la Gran Armada que se enfrentó a los ingleses en 1588, se reunió «un cuerpo castrense de 190 capellanes, con dominicos, agustinos, carmelitas, jesuitas, franciscanos, sacerdotes diocesanos irlandeses e ingleses». La disposición se hizo extensiva en 1634 a pasajeros y soldados en todos los puertos de la Monarquía, «por la necesidad del auxilio divino para tantas y tan apretadas necesidades» (García Hernán, 2006: II, 713-714, 722, 716).

Paralelamente, abundando en lo planteado por Santo Tomás y desarrollado por Vitoria, Cano y Soto -y aunque, en esencia, solo aportaron pequeños nuevos matices respecto de estos cuatro teólogos-, proliferaron textos orientados a clarificar cuestiones de moral cristiana e instruir a quienes velaban por su puesta en práctica. La profusión obedeció, primero, a que, como señala el franciscano Luis de San Juan Evangelista (1642: Prefacio), convenía «escribir muchos libros de una misma materia, porque no todo lo que se escribe llega a manos de todos los que lo desean». La segunda razón -de carácter cultural- la explica González Polvillo (2009: 15-16) remitiéndose al prefacio de *Bibliotheca Hispana Nova* (1672) del canónico Nicolás Antonio Hispalense:

España no había destacado en la formación de filósofos y escritores dados al debate, pero sí en la de otro tipo de «guerreros» cuyos enemigos, conformados por los millones de conciencias que constituían la población hispana de la denominada Edad Moderna, no iban a tener siquiera la posibilidad de polemizar ni de «discutir» sino, todo lo contrario, asumir mediante una vía de introyección sin retorno dialéctico una multitud de órdenes morales.

Infinidad de sumas teológicas y, sobre todo, textos intitulados *Manuales de confesión*, *Confesionarios*, *Tratados sobre la administración de los sacramentos*, etc., persiguieron, pues, la formación de «un ejército de eclesiásticos encargados de introyectar en las conciencias su contenido» mediante la predicación y la confesión auricular. Algunos autores, como el franciscano Enrique de Villalobos († ca. 1637), elaboraron una suma teológica y un manual de confesores; otros, un texto amplio y otro más reducido, como Martín de Azpilcueta Navarro (1493-1586), que publicó *Manual de confesores*, en latín, y una versión abreviada, *Compendio del manual de confesores y penitentes*, en español.

Sucintamente nos referiremos aquí a algunos de los textos que consideramos más representativos. Azpilcueta Navarro (1586: 118) recomendaba que, aun cuando no se estuviese «jurídicamente obligado» a hacerlo, se confesase por intérprete cuando fuera la única vía posible. Partiendo del mismo supuesto, Villalobos (1637: 221, 264-265) matizaba que era lícita la confesión por intérprete,

pues este «es instrumento del penitente para hablar, y del sacerdote que oye por él». Sin embargo, San Juan Evangelista, en su *Tratado sobre el quarto del maestro de las sentencias*, concebido principalmente como guía de confesores, coincide con Soto al considerar que el penitente que no tiene confesor de su lengua no está obligado a confesar por intérprete ni siquiera en artículo de muerte, pues «ni Iesu Christo S. N. ni su Yglesia, obliga con tanto gravamen, sino quando cómodamente se puedan cumplir sus preceptos» (San Juan Evangelista, 1642: 439). No obstante, en otra de sus obras (1652: 52r) añade que, aun cuando algunos sostengan lo contrario, no reprobaba ni condenaría al que no lo hiciera.

Amén de que las situaciones de artículo o de peligro de muerte fuesen consustanciales con la actividad de los soldados en momentos de lucha y que, por tanto, la necesidad de confesar la contemplasen los manuales para confesores ya referidos, hacia finales del siglo XVI surgieron textos dirigidos específicamente a confesores de los ejércitos y las armadas. En esta línea, *Dubia conscientiae militaria*, del teatino Francisco de Cespedes, definida en su portada como «obra necesaria para los confesores militares», reúne opiniones jurídicas y morales destinadas a los capellanes castrenses. Uno de los cien casos planteados como concretos o hipotéticos alude explícitamente a la intervención de intérprete en la confesión sacramental: «Un soldado alemán, de repente condenado a muerte, no habiendo sacerdote que dominara la lengua alemana, quiso confesar conmigo por medio de intérprete, se dudó si tendría que confesar de esta manera». En su pródiga respuesta, Cespedes (1643: 83-86) recapitula sobre lo expuesto por Santo Tomás, Vitoria, Soto, Cano y los autores posteriores vistos más arriba, concluyendo -como cabía esperar- que, al tratarse de un caso de artículo de muerte y ser la confesión de precepto divino, se ha de confesar al soldado.

De esta época es también *Divina, y humana milicia, y reglas militares, enseñadas por el dueño y soberano Señor de los exercitos* del franciscano Juan Ginto, capellán militar del ejército de Aragón. Concebida como «política espiritual para todos los que en el ejército concurren», plantea, por ejemplo, si tendría obligación de confesar por intérprete un sacerdote que, estando en pecado mortal y sin confesor que hable su lengua, «ni la Latina, porque podría ser Griego», debiese officiar misa por ser día de precepto y fiesta de guardar y un pueblo pudiera quedarse sin oírla. Concluye que debería hacerlo, pues «sería este menor inconveniente, que llegar al Santísimo Sacramento de la Eucaristía en pecado, ó con sospecha, de si su dolor fue suficiente para reputarle por confesión» (Ginto, 1653: 235-236). Todavía a finales del siglo XVIII, el carmelita descalzo Antonio de San José (1716-1794), examinador sinodal en el arzobispado de Burgos y procurador general de la Congregación de España e Indias en Roma, vuelve a incidir en su *Compendio moral salmanticense* en el supuesto planteado por Ginto, aunque sostiene que, en este caso, el sacerdote quedaría exento de la obligación de confesar (San José, 1805: II, 43).

Esta visión contrastaba igualmente con la del dominico italiano Daniel Concina (1687-1756), quien, en su

Theologia christiana dogmatico-moral, compendiada en dos tomos, sostenía, matizando las cualidades del mediador, que en este caso «el sacerdote [...] está obligado por el precepto divino a confesar por intérprete prudente, y bueno si lo huviere». Se basaba en que, si bien muchos teólogos sugerían que en estos casos se supliría la confesión por la contrición justificante, paralelamente consideraban la contrición «un don tan raro, que no quieren que sea necesaria para la confesión». Puntualizaba también este autor la obligación del intérprete al sigilo, «porque, aunque no asista de parte del Confesor, tiene parte en el Sacramento» (Concina, 1780: 308, 243).

Finalmente, como ya hiciera Cano, San José (1805: II, 97) vuelve a subrayar la necesidad de soldados antes de la batalla, mujeres antes del primer parto y quienes afrontasen una larga navegación de confesar por intérprete si no pudieran de otra manera, al igual que en artículo de la muerte, por obligarlo el precepto divino.

ÁMBITOS DE LA CONFESIÓN SACRAMENTAL MEDIANTE INTÉRPRETE

Peregrinos y cruzados (siglos XII-XVII)

Sin duda, uno de los contextos de mayor relevancia para la confesión sacramental, desde los primeros siglos del Cristianismo, fue el de las peregrinaciones y las cruzadas, ambas de componente penitencial, pues se perseguía redimir los pecados para tener una muerte santa (González-Varas, 2002: 525). El peregrinaje tuvo como destinos más importantes Jerusalén (sepulcro de Cristo), Roma (sepulcro de San Pedro) y Compostela (sepulcro del Santiago apóstol, descubierto en el siglo IX). Con el tiempo surgieron otros santuarios, como el de Montserrat, en Cataluña, a finales del s. IX; el Purgatorio de San Patricio, en Irlanda, en el siglo XII; Loreto, en Italia, en el siglo XVI; Lourdes, en Francia, desde 1858, Fátima, en Portugal, desde 1917, etc.

La conquista de Jerusalén por los árabes en el 638 no impidió a los cristianos seguir visitándola, pero la situación cambió cuando ocuparon la Península Ibérica (711-722), y más cuando el califato fatimí de Egipto ordenó destruir el Santo Sepulcro en 1009 (Madden, 2005: 22, 34). Desde entonces, reconquistar Tierra Santa y Al-Ándalus y proteger a los peregrinos fueron objetivos de la cristiandad. En 1063, el papa Alejandro II proclamó la indulgencia plenaria para quienes lucharan en la reconquista española, y la renovó en 1095 para los participantes en la primera de las ocho grandes cruzadas. A partir del siglo XII, la indulgencia se amplió a quienes colaborasen en obras de interés general o participasen en guerras contra musulmanes, paganos o herejes, y en el IV Concilio de Letrán, a quienes ayudasen económicamente en la cruzada.

Ahora bien, la indulgencia no removía la culpa, sino la pena (Rodríguez Molina, 2008: 8-9), por lo que peregrinos y cruzados debían hacer confesión general antes de emprender el viaje. Por ejemplo, en el marco de la cruzada acordada por el Papa León X en el V Concilio de Le-

trán (1512-1517) contra el emperador otomano, las instrucciones dirigidas al comisario de la organización, Josse de la Garde, Vicario de Tolosa, mandaban escoger a confesores idóneos para confesar a quienes quisiesen ganar la indulgencia plenaria y entregarles «una bula en latín y otra en francés» para facilitarles la comprensión (Michaud, 1832: X, 221-233; 322-329).

Pero las confesiones se realizaban también durante el viaje y la Iglesia ayudaba a los peregrinos en establecimientos supervisados por eclesiásticos en las rutas hacia los lugares santos. Por ejemplo, en la Abadía de La Sauve, cerca de Burdeos, los peregrinos paraban para confesar y hacer testamento, «una precaución necesaria antes de afrontar los peligros del camino» (Jones, 1912: 269-270). Hacia 1750, Johan Baptist Leiblich, peregrino de Praga hacia Jerusalén, cuenta que, a su paso por Malta, donde se hospedó en el hospital que acogía a enfermos y viajeros, confesó porque en los últimos tres meses no había podido hacerlo. Lo hizo en alemán con un sacerdote maltés que había vivido en la ciudad alemana de Würzburg. Posteriormente, en Nazaret confesó, entendiéndose a medias, con un franciscano en «Wällischer Sprach» [probablemente el dialecto hablado en Wallisch (Włochów, en polaco), en la frontera germano-polaca] (Leiblich, 1753: 71-72, 225, 102).

La mayoría de los peregrinos a Jerusalén hacía la ruta por tierra pasando por Constantinopla y Europa central. La lengua era un problema incluso para quienes supiesen latín, pues pocos orientales la hablaban, y menos occidentales el griego. Por suerte, desde finales del siglo XI -además de hospederías y comedores de beneficencia- en la capital bizantina había occidentales atraídos por la política imperial: anglosajones, escandinavos, germanos, catalanes, etc. (cf. Herrin, 2009: 319-329). Por otro lado, desde el siglo XV fue el principal nudo comercial entre Oriente y las potencias europeas, por lo que los intérpretes (dragomanes) fueron cruciales especialmente en el comercio y la diplomacia (Cáceres Würsig, 2014: 344; Rothman, 2015). No sería, pues, difícil para los peregrinos encontrar, si no confesor de su lengua, al menos un intérprete.

Ahora bien, donde mayormente confesaban peregrinos y cruzados era en el destino, asistidos por órdenes monásticas y militares (González-Varas, 2002: 541). En suma: la confesión sacramental era parte esencial del viaje, al margen de que, como señala Thanhäuser (2010: 15-16), a partir del IV Concilio de Letrán muchos peregrinos hicieron la confesión obligatoria anual en los lugares de peregrinación con un confesor que no los conocía para eludir a su párroco habitual, que los conocía demasiado bien.

Independientemente de que cruzados y peregrinos atravesaban diferentes países, la composición de unos y otros era multilingüe, como evidencia la intervención de numerosos intérpretes ya en las campañas de proselitismo (Andres, 2013: 3). Por ejemplo, las actuaciones previas a la segunda cruzada: cuando el cisterciense francés Bernardo del Claraval predicó en 1146-1147 en el sur de Alemania, aunque su mensaje «trascendía las lenguas», necesitó intérpretes (Tyerman, 2010: 366). De forma similar, cuan-

do el flamenco Arnoul recorrió Alemania y Francia oriental exhortando a alistarse en la milicia de la Cruz, «iba acompañado de un intérprete llamado Lambert, que repetía en la lengua del país las piadosas exhortaciones que su compañero [...] pronunciaba en latín ó en flamenco» (Michaud, 1831: III, 160-161). En la primera cruzada (1096), los ejércitos se componían esencialmente de franceses, flamencos y hablantes de diversos dialectos teutónicos, pero también voluntarios de todas partes (Belloc, 2006: 53, 55), por lo que no es de extrañar que en una de las batallas con los turcos en Nicea (Bitinia), en el campo de los cristianos se contasen «diez y nueve naciones diferentes en costumbres y language» (Michaud, 1830: I, 173).

Naturalmente, una de las exhortaciones en las prédicas de reclutamiento era a que los fieles confesasen e hiciesen penitencia. Las menciones a las confesiones de los cruzados son numerosas. Por ejemplo: en la primera cruzada, tras una fallida marcha hacia la ciudad de Marah, el obispo de Milán recorrió las filas del ejército «exhortando á los peregrinos á confesar sus pecados» cuando se preparaban para una batalla (Michaud, 1831: II, 208). Pese al silencio de las fuentes al respecto, es difícil imaginar que muchos de ellos no se viesen forzados a manifestar sus pecados y oír la absolución a través de un intérprete. Aunque exiguas, hemos encontrado algunas evidencias. En el contexto de las peregrinaciones al Purgatorio de San Patricio, al Noroeste de Irlanda, un monje narra (en un manuscrito galés de hacia 1140) haber confesado por intérprete a un peregrino anciano que no sabía la lengua del país, que nunca había comulgado y quería hacerlo por ser Pascua (Jones, 1912: 43). En los alrededores de Loreto, diversas órdenes religiosas confesaban a los peregrinos en diferentes lenguas (Torsellini, 1837: 34), y aunque este autor no dice que fuese mediante intérprete, sí lo hace el jesuita Alonso de Sandoval (1987: 467) -al justificar la confesión de los esclavos negros en Cartagena de Indias-: «Porque si es lícito (como se hizo en nuestra Señora de Loreto, por la diversidad de peregrinos todo el tiempo que faltó Sacerdote que los entendiese) confesar al sano que quiere de su voluntad confesar por intérprete [...]»⁴

En Jerusalén, el Hospital de la Orden de San Juan atendía al sinnúmero de peregrinos que, al llegar, eran acogidos por un sacerdote y habían de confesar (Miltzer, 2005: 215). También Roma -según Lea (1896: III, 195-196), el destino más popular, por ser más accesible que Jerusalén, contar con las reliquias de San Pedro y San Pablo e infinidad de confesores y mártires-, además de hospitales, tenía hospicios para españoles, alemanes, portugueses, suecos y británicos. El de estos últimos -de los que solo en 1500 llegaron a la ciudad eterna 750- se fundó en 1362. Quienes llegaban enfermos eran atendidos hasta su recuperación o hasta su fallecimiento (Allen, 1962: 3, 99). En 1506, el galés Maurice London pasó dos semanas enfermo en aquel hospicio, donde, por no hablar más que su lengua, le proporcionaron un intérprete (Jones, 1912: 237, 239). No se dice que también mediara en la confesión sacramental, pero, teniendo en cuenta que los peregrinos confesaban a la llegada, y que además

aquella institución contaba con un cuerpo de capellanes para atenderlos, es fácil imaginar que confesara mediante aquel intérprete, cuyo nombre, como tantas veces, quedaría en el anonimato.

En Santiago de Compostela, donde, como recogía el *Liber Sancti Jacobi* o *Códice Calixtino*, «no hay lenguas, ni dialectos, cuyas voces no resuenen allí» (González Pérez, 1978: 361), hubo mediadores lingüísticos desde fecha temprana. En el Hospital Real, fundado por los Reyes Católicos, se procuró que hubiese confesores de varias lenguas, inicialmente de castellano, francés, alemán e italiano. Por ejemplo, hacia 1688 era su capellán el licenciado Everardo Brover (también escrito Euerardo Bouer) «intérprete de lenguas de Su Mag. y Penitenciario de estrangeros».

Por otro lado, en la Catedral estaban ya desde el siglo XII los *latineros*, luego denominados *lenguajeros* o intérpretes, con el cometido de recibir a los peregrinos, enseñarles las reliquias del Santo y confesar a los extranjeros. A mediados del siglo XVI, estos últimos solían confesar con el italiano Lorenzo d'Opera, llamado *linguarium* (lenguajero) «por motivo de las lenguas italiana, española, francesa, latina, crobata (rutena), y otras que habla muy bien». Por lo general, los confesores lenguajeros, habitualmente extranjeros, desempeñaban ambas funciones, pero no siempre era así: el Cabildo catedralicio contó también con *latineros* o intérpretes seculares: por ejemplo, en 1461 ocupó el cargo el agujetero alemán Pedro de Frisa y en 1478 su hijo Arnaao; en 1511, lo hizo el tonelero flamenco Juan de Brujas; en 1584, el extranjero Carlos Dulcet «en atención á su buena vida y costumbres, y á su habilidad y suficiencia»; en 1631 lo fue el pintor flamenco Crispin de Evelino (o Hebelino) (López Ferreiro, 1907: IX, 151, 326; 1905: VIII, 11, 156, 422, 439).

Teniendo en cuenta que no siempre habría confesores de todas las lenguas, ni siempre estarían disponibles los existentes, y que, además, los peregrinos necesitaban la certificación escrita de haber confesado y comulgado en el destino de la peregrinación para acreditarlo al final del viaje y obtener la indulgencia deseada (en el caso de Santiago, la certificación se denominaba la «compostela») (cf. González Pérez, 1978), cabe muy bien pensar que muchas de las confesiones fuesen con intérpretes.

Excepcionalmente, algunos peregrinos llevaban su propio intérprete, como el patricio alemán Sebastian Il-sung, que viajó a Santiago desde Augsburgo en 1446 (Honnemann, 1988: 61, 87, 91). Es más que probable que el distinguido peregrino, que nos confirma que quienes entraban al templo «suelen confesar», lo hiciera ayudado por su mediador particular.

Cabe preguntarse también cuán a menudo pudieran peregrinos y cruzados occidentales haber confesado en latín (o en griego, los orientales -como es sabido, en la mitad occidental del Imperio Romano, la liturgia era en latín y en la oriental en griego). Aún a mediados del siglo XIX, el teólogo francés Jean-Joseph Gaume (1850: 546-547) sugería que el confesor hablase a las personas ignorantes y rudas en lengua vulgar, y que con las instruidas empleara algún texto latino, «propio para mover á com-

punción». Ahora bien, esta opción era difícilmente viable con la mayoría de los peregrinos, que no eran los santos ni los obispos y los clérigos, sino «la masa anónima, turbulenta, de las más variadas capas sociales», que de todo el orbe cristiano perseguían el perdón de los pecados, curarse de problemas físicos, cumplir una promesa o escapar de opresivas condiciones de vida (Plötz, 1988: 19-20).

Soldados españoles y de otras naciones católicas en los siglos XVI y XVII

Es sabido que los siglos XVI y XVII fueron de hegemonía católica e ibérica, así como de las armadas y los ejércitos españoles. Su supremacía empezó a descollar en 1557 con la victoria sobre el ejército francés en la batalla de San Quintín en el marco de las guerras italianas, y con la guerra iniciada en 1566 en los Países Bajos contra las provincias rebeldes a la Corona española; se evidenció igualmente en la represión de los moriscos rebeldes de las Alpujarras granadinas en 1569, y, sobre todo, en 1571, cuando las tropas españolas lideraron la Liga Santa que derrotó a los turcos en la batalla de Lepanto, uno de los grandes eventos del siglo XVI.

La asistencia espiritual a las tropas

Amén de las estrategias estrictamente militares, gran parte del éxito se atribuía a la religiosidad inculcada a las tropas y a la asistencia espiritual antes, durante y después de las batallas. Cuando en 1568, a petición del Duque de Alba, el militar español Sancho de Londoño pronunció en Flandes su *Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo estado* (publicado en 1589), subrayando la necesidad de reformar la estructura militar ibérica, entre otras cuestiones, exponía que el respeto a los principios cristianos era fundamental para configurar una milicia perfecta y la pureza espiritual del soldado indispensable para asegurarse el favor divino. Por ello proponía que los soldados se confesasen al menos una vez en el año, «al tiempo que lo tiene ordenado la santa madre Iglesia», por lo que el capellán militar era «necesárisimo para oír de penitencia y administrar los sacramentos». A su vez, capitanes y oficiales debían controlar que los soldados de sus compañías confesaban, de forma que quienes persistiesen en no hacerlo, fueran desterrados de las compañías, sin poder ser admitidos en otras (Civale, 2009: 28-30).

Aquel mismo año se produjo una petición similar en relación con la flota española. Don Juan de Austria, que con apenas 21 años era «capitán general del mar» y combatía a los corsarios berberiscos en el Mediterráneo, escribía a Felipe II, su hemanastro, que el número de capellanes en sus galeras era marcadamente escaso: solo uno en la real, y otro en la capitana de España, «siendo como es necesario que los haya en cada una que administre los sacramentos a los forçados [...], y ayude a bien morir». Invocando a Londoño, sugería que en sus galeras hubiese «clérigos de bondad, y no ignorantes ni de mal exemplo», que cobrasen un salario adecuado. Además, consideraba nece-

sario un *capellán mayor* de la armada con amplias facultades de Su Santidad en cuanto a la administración de los sacramentos, y del Inquisidor general, por si fuese necesario reducir y reconciliar a los renegados. Consecuentemente, Felipe II dispuso: aumentar el sueldo de los capellanes, que en cada galera hubiese uno, y en la de don Juan un *capellán superior* «el qual los ha de visitar y entender como hacen sus officios y lo que están obligados». Sobre las atribuciones inquisitoriales mandó que Luis de Requesens -a quien nombró tutor y lugarteniente del joven capitán general- consultara al Papa (ibídem: 32-34, 43).

No obstante, el monarca español se anticipó a la ratificación del Pontífice y, al rubricarse la Liga Santa en 1571, con la idea de una nueva Inquisición dependiente del Consejo de la Suprema, proveyó investir a don Jerónimo Manrique juez eclesiástico de la armada, con facultades para juzgar a los religiosos, y a los laicos en los delitos de competencia judicial eclesiástica, al tiempo que asumía la responsabilidad del servicio sanitario. Recordemos, antes de seguir adelante, que la confesión sacramental se utilizó también para fines inquisitoriales: si un soldado confesaba para obtener la indulgencia plenaria y revelaba pecados episcopales reservados o de herejía, el confesor había de suspender el sacramento y remitirlo a Manrique, que podía procesarlo en el marco de la jurisdicción inquisitorial si era súbdito español, o absolverlo también de los delitos reservados en el foro de la conciencia (ibídem: 51, 60, 75-76). La actuación del tribunal inquisitorial (de las galeras) desembocó en el Auto de fe celebrado en Messina en 1572, pero después acabó diluyéndose.

Ahora bien, lo que realmente marcó la presencia de confesores entre los soldados a partir de mediados del siglo XVI fueron los catecismos militares, surgidos frente a la visión «pacifista» de Erasmo de Rotterdam de la primera mitad de la centuria. Destinados a capitanes, confesores y soldados que supiesen leer, surgieron por iniciativa de los jesuitas, a quienes mayormente, por su afinidad con la organización y la concepción de la disciplina militar, se les había encomendado el consuelo y la vigilancia de las tropas que en el mar y en tierra combatían a los turcos y a los herejes del Norte en Flandes. El primero y más difundido de aquellos catecismos fue el del jesuita Antonio Possevino, *Il soldato christiano*, publicado en 1569. Movido por la idea de que la guerra era una calamidad necesaria, Possevino -que había acompañado al ejército del conde de la Trinidad contra los herejes valdenses en Piamonte en 1561- consideraba imperioso «enrolar buenos católicos, exhortarlos, confesarlos y empujarlos a recibir la comunión para borrar los pecados y atraer la victoria» (Lavenia, 2014a: 335-336). En definitiva, el soldado debía unir su disciplina militar a la de un buen cristiano: rezando, confesándose y comulgando al menos antes de cada batalla, para todo lo cual eran necesario buenos capellanes. El texto de Possevino, que se repartió entre los soldados al embarcar para Lepanto en 1571 y, posteriormente, traducido al español, en la Gran Armada contra Inglaterra en 1588, tenía como punto central la atención de los pecados en los que los soldados debían reflejarse:

Si era capturado por herejes o infieles no podía mentir sobre su propia fe; jamás blasfemar para así evitar los rayos divinos y la derrota; jamás pasar la noche en lugar sacro, cometiendo actos sacrílegos; jamás realizar duelos; tampoco secuestrar para exigir un rescate; jamás robar o cometer injurias en contra de la gente común; jamás albergar «en casa de otros a discreción», «cargando a los inocentes y no pagando las cosas debidas»; jamás emborracharse, lamentarse del pago, rebelarse, murmurar sobre los compañeros o alimentar vicios como «la lujuria, la gula, las pompas»; no cometer abusos o violar «los sagrados claustros de las vírgenes» (ibídem: 341).

En Flandes implementó el catecismo el jesuita flamenco Thomas Sailly (nacido en Bruselas en 1553 y fallecido en 1623), que había sido secretario personal de Possevino durante una misión en Polonia y Hungría. A partir de 1586 fue confesor de Alejandro Farnesio, y en 1587 encabezó la primera misión castrense, formada por doce sacerdotes y coadjutores jesuitas que acompañaban al ejército. En 1588 distribuyó copias del catecismo en español, francés e italiano (ibídem: 344-346). En aquellos años se transformó el clima religioso en los tercios (y en la armada) -entre los modelos de soldado ideal aparecía Ignacio de Loyola, aún no canonizado-, lo cual resultó decisivo para la fundación de una *confraternidad* entre los soldados -impulsada por el papa Sixto V en 1589-, que comprometió a los más devotos en las obras de misericordia: por ejemplo, se ocupaba del fallecimiento piadoso de los compañeros moribundos y de sus testamentos, a fin de que -como exponía Sailly- quienes viniesen a morir en la guerra, no dejasen la guerra en sus familias (Lavenia, 2014b: 81).

En efecto, según las Ordenanzas militares de 1598, los capellanes tenían también que intervenir en el otorgamiento de los testamentos de los soldados heridos y enfermos⁵, e, igualmente, estar en primera línea de fuego, pues «un soldado confesado peleaba mejor» (García Hernán, 2006: II, 719-720, 725). Según Albi de la Cuesta (1999: 58), un tercio español tenía tres médicos, pero trece capellanes. La infantería alemana, organizada en regimientos de 10 compañías, disponía de un capellán mayor por regimiento (Parker, 1986: 324-325), y, debido, sobre todo, al exilio provocado por la política isabelina, el regimiento irlandés llegó a tener siete sacerdotes ingleses (García Hernán, 2006: II; 713, 731).

Las confesiones en torno a la batalla de Lepanto

Sin duda, uno de los aspectos destacables de las tropas españolas fue su plurilingüismo. Para ilustrarlo, nos centraremos en los casos de la armada que venció a los turcos en Lepanto y del ejército que combatió en Flandes durante casi un siglo. Las tropas que el monarca español reunió en Sicilia en 1571 para servir en la Liga Santa (integrada por España, los Estados Pontificios, la República de Venecia, la República de Génova, el Ducado de Saboya y la Orden de Malta) se componía de: 11.000 españoles, 6.000 italianos, 4.000 alemanes y 2.000 aventureros de varias

naciones (Civale, 2009: 100). O como lo expone García Hernán (1996: 228), la ingente armada cristiana (200 galeras y 100 naves de carga) contaba con «griegos, franceses, ingleses, flamencos, alemanes, algunos cismáticos, y católicos de diversos ritos». No es difícil comprender, pues, que aquel mosaico de individuos fuese difícil de gobernar, como bien advertía a la Suprema Jerónimo Manrique, poco antes de la batalla, destacando que muchos de los grandes problemas derivarían de la «gente que va en las galeras de diferentes naciones y muchas de Nápoles y de otras partes» (Civale, 2009: 62).

Pese a que no hemos encontrado menciones directas a confesiones por intérprete, debieron de ser sumamente frecuentes. Es cierto que el dispositivo eclesiástico y disciplinario del ejército se perfeccionó después de la firma de la Liga Santa, con lo que el número de capellanes que en cada galera ayudaban a los enfermos y a los moribundos «a bien morir, y a testar» (García Hernán, 1996: 226, 241) fue proporcionalmente considerable y mejor distribuido entre los diferentes contingentes nacionales: así, por ejemplo, amén de un considerable número de religiosos voluntarios en la campaña, en las galeras del Papa asistieron capuchinos; en las de Venecia, Saboya, Génova y Florencia, franciscanos y hospitalarios; y en las de España, mayormente jesuitas (cf. Civale, 2009: 73).

Ahora bien, es fácil imaginar que no todos los necesitados darían siempre con un confesor de su idioma, como ocurrió, por ejemplo, al acabar la célebre batalla: el 10 de octubre, cuando aún no había llegado la noticia de la victoria, un jesuita advertía a Roma que los hospitales estaban llenos de enfermos y que los padres de la Compañía se habían visto obligados a acoger a soldados alemanes heridos y moribundos, por lo que pedía que les enviaran «dos hermanos que supiesen la lengua [alemana] de forma que pudiesen socorrerlos, confesarlos y reconciliarlos antes de la muerte», pues se afirmaba con sorpresa que eran católicos y lo demostraban (ibídem: 102). Es de suponer que, entretanto llegaban los refuerzos lingüísticos, cuando menos las confesiones urgentes se hiciesen mediante intérpretes. No debieron de ser pocas, pues, como añadía el jesuita, muchos de aquellos infelices acabaron muriendo. ¿No sería igualmente probable que la situación se diese también con soldados de otras lenguas? Así cabe colegirlo si se piensa en el caos al final de la batalla, cuando fue perentorio confesar a los aproximadamente diez mil combatientes que resultaron heridos, pues primaba la salvación de las almas sobre la de los cuerpos, a lo que se unían, sin duda, los 15.000 cristianos cautivos -de diversas lenguas- liberados tras la victoria y que también querían confesar (cf. García Hernán, 1996: 252).

Ciertamente era posible que muchos moribundos optasen *in extremis* por confesar con la persona que tuviesen a su lado -como había hecho Ignacio de Loyola- que, por no haber capellán disponible, confesó con un compañero soldado en los momentos previos a la batalla librada en 1521 contra los franceses en Pamplona (Loyola, 1963: 89). La costumbre venía recomendada por Santo Tomás y estuvo muy extendida hasta el siglo XVI.

Igualmente cabía la posibilidad de recibir una absolución, incluso colectiva⁶, a la desesperada (cf. Lea, 1896: I, 358); pero no menos cierto era también, como recordaba el capellán español Benito Remigio Noydens en 1665 en sus *Decisiones prácticas y morales para curas, confesores y capellanes de los ejércitos y armadas*, que esta no eximía de repetir la confesión individual para los supervivientes una vez pasada la emergencia. Más allá de estas circunstancias, también cabe pensar que muchos de los capellanes muriesen en el combate dejando su redil sin confesor. Aunque sea de otro contexto, sabemos, por ejemplo, que, de los 32 jesuitas reunidos en Lisboa para participar en la Gran Armada contra Inglaterra en 1588, solo dos regresaron milagrosamente a Flandes; los otros murieron en el hospital antes de partir o durante la contienda (Lavenia, 2014b: 99, 57). ¿Acaso había tiempo y serenidad para distribuir a los heridos por nacionalidades tras la batalla?

Las situaciones de confesión por intérprete debieron de ser, pues, innumerables. En las propias galeras, donde los capellanes, «celosos de curar las almas aún antes que sus cuerpos», ayudaban con las curas a los barberos; luego, en el hospital improvisado en Corfú, donde se atendió a los heridos más graves; posteriormente, cuando la flota hubo regresado a Messina y se organizó la red sanitaria, en el Hospital de Santa María de la Piedad, donde se recibió a la mayoría de los heridos; igualmente, en el monasterio de Santa Ana, que había sido abandonada por las monjas y se transformó en el Hospital de la corte real; en el Priorato de los caballeros gerosolimitanos, en el Colegio de la Compañía de Jesús, en otros monasterios de la ciudad y en el hospital español de Génova, adonde fueron trasladados muchos de los más graves (Civale, 2009: 89-91).

Las confesiones en la guerra de Flandes

Más marcada fue, sin duda, la mezcla lingüística en el ejército que bajo el mando español luchó ochenta años en Flandes (1566-1648), integrado por tropas españolas, flamencas, italianas, alemanas, borgoñonas, británicas, etc. Según Parker (1986: 245), durante un motín en la localidad flamenca de Zichem (1594-1595), en el campamento se hablaban trece idiomas. Obviamente, la operación conjunta de las tropas en batallas y asedios requería reuniones de estado mayor y otras formas de contacto, en las que la lengua mayormente empleada era la española: por la preponderancia de los militares españoles, y porque muchos flamencos la conocían «por los frecuentes contactos con el gobernador general y su corte española en Bruselas» (Verdonk, 2000: 194); o la aprendían en el ejército, como Francisco van den Vossche, uno de los flamencos procesados por la Inquisición en Canarias a finales del siglo XVI, que declaró haberla aprendido bajo las órdenes de Alejandro Farnesio (AHN, Inquisición, leg. 1829, nº 1, fols. 69v-70r). Además, fueron numerosos los matrimonios entre soldados españoles y mujeres flamencas. Por otro lado, no pocos jefes españoles se esforzaban por aprender francés o refrescar el aprendido en la escuela (Parker, 1986: 219). Ahora bien, aun consideradas to-

das estas circunstancias, nos inclinamos a pensar que los intérpretes desempeñaron un importante papel en las relaciones multilaterales.

Es sabido que, dado el carácter multilingüe del territorio que conformó el imperio de Carlos V y de su sucesor Felipe II -pese al uso del latín como lengua franca-, en el ámbito de la alta política se requirieron de forma permanente traductores e intérpretes oficiales, que mediaran en las relaciones interestatales y tradujeran la correspondencia generada. La Corte y las numerosas embajadas contaron con excelentes mediadores lingüísticos, y en España se creó, por ejemplo, la Secretaría de Interpretación de Lenguas, cuyo origen se remonta a 1527 (Cáceres Würsig, 2004: 610). Sin embargo, en el día a día del ejército no creemos que la situación fuera similar. Concretamente en el terreno religioso, como señala Lavenia (2014b: 72), no era tarea fácil encontrar sacerdotes para cada grupo lingüístico alistado en los tercios; paradójicamente, faltaban sobre todo flamencos. Si, además, tenemos en cuenta que los soldados vivían en permanente peligro de muerte y los hospitales de campaña solían llenarse de heridos y moribundos -a modo de ejemplo, «la reconquista de Brabante y Flandes en 1580 provocó una pérdida media de 55 españoles cada semana» (Parker, 2000: 277)-, y que, como señala García Hernán (2006: II, 732, 737), los capellanes tenían la obligación de acudir a los hospitales, visitar a los enfermos y a los heridos, aunque no fueran de su tercio, las confesiones sacramentales por intérprete debieron de ser sumamente frecuentes. Recordemos que la confesión, amén de necesaria, era obligatoria, pues el de Flandes era el ejército católico por antonomasia.

¿Pero quiénes pudieron ser los mediadores lingüísticos cuando penitente y confesor no hablaban la misma lengua, y dónde tenían lugar las confesiones? Independientemente de que en situaciones de emergencia pudiera ser cualquier soldado devoto que supiese las dos lenguas en cuestión, las fuentes consultadas arrojan algo de luz al respecto. Parker (1986: 325) expone que entre los oficiales de las compañías alemanas había un capellán y un intérprete. En los tercios españoles, el tambor mayor, oficial encargado de transmitir las órdenes del maestre de campo (que ejercía el mando de varios tercios) a través de cajas y pífanos, «convenía que supiera reconocer y tocar los sonos usados por los franceses, alemanes, suizos, valones, escoceses, ingleses, turcos y moriscos y «ha de hablar todas esas lenguas si es posible». También tenía funciones de espionaje, pues, como los antiguos heraldos, se comunicaba con el enemigo (Albi de la Cuesta, 1999: 55-56). Obviamente, lo de «hablar todas esas lenguas» resulta poco creíble, pero algo de verdad debía de haber en ello, al menos ocasionalmente, si se tiene en cuenta que, cuando el tercio llegaba a su punto de destino, y una vez formado en escuadrón, el tambor mayor leía los bandos dictados por el maestre de campo (ibidem: 124). Por otro lado, del encargado de las compras para los hospitales se nos dice que convenía que fuese «confidente, diligente, que sepa lenguas comunes [...]» (García Hernán, 2006: II, 777). No es descabellado, pues, suponer que estos media-

dores pudieran haber interpretado también en muchas de las confesiones sacramentales.

En cuanto al lugar de las confesiones, teniendo en cuenta la obligación de confesar antes de entrar en batalla, hemos de suponer que inicialmente se celebrasen en los campamentos y otros asentamientos de las tropas o en el propio campo de batalla. A los heridos y moribundos, en la medida de lo posible, se los trataría de confesar en el propio campo durante la lucha. Luego, finalizada la batalla, en los campamentos, en lugares de acogida y en los hospitales. En los Países Bajos, donde los hospitales civiles solían estar saturados con sus propios enfermos y heridos, las tropas bajo mando español dispusieron de dos tipos: los de campo, vinculados a una determinada campaña, y los sedentarios, situados en lugar fijo. Ya en 1557 se creó el Hospital de los españoles en la ciudad de Valenciennes (entonces perteneciente al Ducado de Borgoña), pero solo subsistió el tiempo de la campaña militar. Diez años más tarde, Margarita de Parma mandó construir otro en Malinas, que también duró poco. En aquella misma ciudad fundó en 1585 su hijo Alejandro Farnesio el Hospital Real, que subsistió hasta principios del siglo XVIII. Progresivamente se añadieron otros en el Flandes francés y en Renania. Los capellanes formaban parte del personal de los hospitales, y hasta 1597, la administración general del servicio sanitario estuvo ligada al vicario general del ejército (Roldán Guerrero, 1952: 13-15).

Moriscos, vascoparlantes y europeos en territorio español (siglos XVI-XVII)

Aparte del sinfín de peregrinos y cruzados que llegaban a la Península Ibérica, o de los soldados que luchaban allí o partían de sus puertos, en España encontramos grupos de población entre los que no fue inusual la confesión por intérprete. En primer lugar, los moriscos (moros bautizados), que tardaron en aprender el español después de finalizada la Reconquista en 1492, incluso aunque Carlos I les prohibió hablar árabe en 1526 y Felipe II en 1567. En el ámbito de la corona de Castilla (en Aragón lograron una concordia de 40 años para instruirse en la fe católica), las imposiciones provocaron rebeliones, particularmente en 1568 en las Alpujarras de Granada, tras lo cual se produjo una dispersión morisca por territorios castellanos (Rodríguez-Martín y Chacón, 1980: 276). Pese a todo, todavía en 1583, en las Constituciones sinodales de Gaspar de Quiroga, Obispo de Toledo e Inquisidor General, se ordenaba a los párrocos que no les permitiesen hablar su lengua:

Porque de hablar la lengua Araviga, se les conserva la memoria de donde descenden, encargamos y mandamos a los dichos curas, que tengan mucho cuydado, de que sus parrochianos no la hablen, y de dar noticia de las personas que la hablaren, para que, siendo avisados y no enmendados, sean castigados (Moreno Díaz, 2004: 87).

Como era de esperar, el desconocimiento de la lengua afectó también a la obligada confesión sacramental. A

modo de ejemplo, destacamos algunas de las instrucciones promulgadas al respecto para los párrocos de los lugares con moriscos granadinos -en este caso-, Arganda del Rey (hoy, municipio de la Comunidad de Madrid):

Como la confesión por intérprete no es de precepto y tantos no se expresan en castellano, espérese a la llegada de confesores expertos de Granada; más si alguno o algunos se acercan a confesión con intérprete, óigasele de manera que sea salvo el sigilo sacramental. Y así, tómense de la mano sacerdote y penitente; cubran bien ambas manos juntas, de modo que el intérprete no las pueda ver. El confesor interrogué hábilmente al morisco que apretará o no, la mano, según sea sí o no la respuesta a lo que el intérprete le transmitió. Por fin, una penitencia en común evitará calcular gravedades a los intérpretes a los que el minucioso legislador quiere «discretos» (citado por Rodríguez-Martín y Chacón, 1980: 281-282).⁷

Esta manera de confesar correspondería a la que el dominico navarro Francisco Larraga (1671-1724) denomina *rigurosa*, cuando el penitente no puede hablar, pero da señales de dolor, como «apretar la mano, bajar la cabeza, ú otra señal». Otra forma, aparte de la *común*, sería la *interpretativa*, cuando el penitente no puede hablar, ni dar señales de dolor, pero por otras apreciadas en él se deduce que confesaría si pudiera y que siente dolor de sus pecados (Larraga, 1827: 109). A este respecto, y en referencia directa a la absolución *in articulo mortis*, en las Constituciones Sinodales del Obispo Bartolomé García Ximénez, promulgadas en 1675 en el Obispado de Canarias, leemos: «Si el penitente no está privado de las señales externas, se recomienda preceder todas las diligencias que se deben practicar para la confesión interpretativa, que puede ser de mucho provecho».

Salvo excepciones, la mayoría de los intérpretes eran moriscos que habían aprendido español, pero no estaban plenamente integrados en la cultura cristiana, problema al que apuntaba el jesuita Ignacio de las Casas en un Memorial dirigido al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla, en 1607⁸:

¿Cómo a de saber dezir el intérprete que sólo sabe esta lengua conforme a la secta de Mahoma y no es docto en nuestras letras antes es necesario para entenderlo él otro intérprete que se lo declare quando a de dezir Trinidad, personas divinas, divina esencia, unión hipostática Dios y hombre, sacramentos, missa, comulgar y confesar, absolver y otros términos sin número que para los moros en su secta son tan inauditos como entre nosotros los de su Alcorán y ceremonias? (El Alaoui, 2011: 22).

En las provincias vascas y en Navarra, especialmente en zonas aisladas, muchos hablaban solo euskera (cf. Sarmiento Pérez, 2016a: 53), por lo que ocasionalmente debieron realizarse confesiones con intérprete. Jimeno Jurio (1992: 88), refiriéndose al siglo XVII, y a la villa de Aoiz, en el valle navarro de Lónguida -habitado por euskaldunes-, expone que, si bien las clases distinguidas e influyentes hablaban castellano (empleado, con el latín, en la

documentación oficial escrita), el euskera «era la lengua materna de la mayoría del pueblo llano». Aunque se procuraba, no siempre se lograba que los vicarios destinados a aquellos lugares la hablasen. Así salió a relucir en el contexto de un proceso iniciado en 1696 en los tribunales diocesanos para dilucidar cuál de cuatro aspirantes a la vicaría de Aoiz resultaba elegido (tres de allí y el cuarto de la localidad navarra de Cáseda, cuyo conocimiento del euskera se cuestionaba, pero que, tras pasar un examen, obtuvo la vicaría). Muchos vecinos declararon que siempre se confesaban en euskera, porque no sabían otra lengua o porque se sentían más cómodos en la materna. A veces lamentaban la falta de confesores vascoparlantes: una vecina declaró que una vez había querido confesar con un vicario llamado don Francisco de Aiucar, «que estaba oiendo de penitencia, pero no pudo hacerlo porque el sacerdote no entendía la lengua vascongada» (ibídem: 93). Es de suponer, pues, que al menos *in articulo mortis* se confesase por medio de intérprete, como ilustra el ejemplo de la localidad de Altube (Álava) que mencionamos más adelante.

Cabe añadir que también confesaban en euskera los peregrinos en Santiago de Compostela, donde solía ser problemático conseguir confesores. Todavía a mediados del siglo XVIII, el cabildo catedralicio mandó traer «frailes que entendiesen y hablasen dicho idioma, para confesar los peregrinos de aquel pueblo» (González Pérez, 1978: 362-363). Es lógico pensar que muchos lo hicieran con intérprete.

Otro grupo poblacional que ocasionalmente necesitó confesar con intérprete fue el de los europeos (mercaderes, factores, agentes comerciales, etc.) que desde el siglo XV vivieron en territorio español. Según Splendiani *et al.* (1997: I, 152), hacia 1650 residían en localidades portuarias de 12.000 a 15.000, pero también abundaban en el interior, y no menos significativo era el número de los que a diario llegaban a los puertos en navíos mercantes. Aunque muchos ya sabían español o lo aprendían pronto, no debieron de ser pocos los que necesitaron mediador lingüístico para el obligado precepto de la penitencia. Aquí citamos algunos ejemplos extraídos de la documentación inquisitorial del tribunal de Canarias (casos similares debieron darse en todo el territorio del Imperio, pues, además de los de la Península y Sicilia, también hubo tribunales en México, Lima y Cartagena de Indias); no obstante, pese a no disponer de evidencias por ahora, intuimos que las confesiones con intérprete debieron de ser también usuales fuera del ámbito inquisitorial.

Integrantes todos ellos de un bloque de procesos inquisitoriales mayormente contra flamencos llevados a cabo a finales del siglo XVI, tenemos cuatro procesados que, próximos a la muerte, confesaron mediante intérprete: Giles Guillermo, 1593; Conrado Jacob y Clemente Andrés (sueco), 1494, y Esteban Levinos, 1595. Con los tres primeros interpretó Lorenzo Guesquier y con el cuarto Daniel Vandama, ambos comerciantes flamencos asentados en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, sede del tribunal (para los detalles, *cf.* Sarmiento Pérez, 2016b: 19).

Al objeto de ilustrar el protocolo inquisitorial en tales situaciones, nos detendremos en el caso del maestre de navío Esteban Levinos, no sin antes recordar que la Inquisición establecía que cuando el reo o el testigo al que se fuere a examinar [o en este caso, a confesar] no supiese español, se le pusiese intérprete (BL, Ms, Egerton 458, fol. 134r).⁹ Levinos estaba siendo procesado por herejía y confesó sacramentalmente el 29 de mayo de 1595 en el hospital de San Martín, adonde había sido llevado días antes desde las cárceles secretas por encontrarse gravemente enfermo. En la audiencia de la tarde del día anterior mandó llamar al inquisidor a fray Pedro Basilio de Peñalosa, a la sazón calificador del tribunal, «y a Daniel Vandama, lengua flamenca». Después de haberles explicado cómo habían de proceder en la confesión, y ambos haber jurado guardar el secreto conforme a la correspondiente *Instrucción*, «fueron como se les ordenó al hospital de San Martín» (AMC, Inquisición, leg. XXX-2, fol. 315r).

En efecto, la Inquisición disponía que, si un reo gravemente enfermo pedía confesar, se le diese «persona calificada, y de confiança»; y cuando no lo pidiese, pero «el médico estuviese sospechoso de su salud», se lo tratase de persuadir de que confesara (Argüello, 1630: *Instrucción* 71). Una vez realizada la confesión, tanto confesor como intérprete debían comparecer para referir cómo había transcurrido. Y así ocurrió al día siguiente, 30 de mayo: en la audiencia de la mañana, por separado, dieron sus respectivos informes («declaración del confesor» y «declaración del intérprete»), que, como cabía esperar, fueron coincidentes, con solo ligerísimas diferencias. En ambos salió a relucir lo que también disponía la mencionada *Instrucción*: que, al estar el penitente preso por herejía, no podría ser absuelto de este delito hasta haberlo manifestado judicialmente y quedar reconciliado al gremio de la Iglesia; por ello, la confesión no tendría total efecto «salvo si estuviere en el último artículo de la muerte, o fuese muger preñada, y estuviese cercana al parto» (ídem).

Levinos estaba gravemente enfermo, pero, al parecer, no en el último artículo de la muerte, pues el confesor, «en un preámbulo a la confesión» le explicó que, si en su confesión judicial no había dicho al Santo Oficio todo o toda la verdad, especialmente en lo tocante a la fe, lo dijese ahora, pues, de lo contrario, no lo podría absolver sacramentalmente (AMC, Inquisición, leg. XXX-2, fol. 315v). Curiosamente, este aspecto quedó mejor explicado en la declaración del intérprete, que lo expresó así: «[...] porque si no lo hiziera, no lo podría absolver, y aunque lo hiziera, no quedaba absuelto, porque en los casos de herejía estaba cometido por Su Santidad el absolverlo los Señores Inquisidores» (ibídem, fol. 316r). En suma: la absolución sacramental no tendría efecto hasta que el reo hubiese abjurado de su herejía y, seguidamente, quedase reconciliado. Y así sucedió, pues Levinos admitió que en la confesión judicial había negado haber estado, como estuvo, dos veces en predicaciones de herejes en Flandes. Añadió que se arrepentía de haberlo callado, y autorizó al confesor y al intérprete para que lo transmitiesen al Inquisidor; si no, él lo haría en cuanto se recuperase. Esto últi-

mo habría resultado imposible, pues falleció a la mañana siguiente. Por lo demás, ambos declarantes incidieron en que Levinos había dicho las oraciones, unas en flamenco y otras en latín. Lógicamente, sobre el contenido de lo confesado sacramentalmente tanto el confesor como el intérprete guardaron el obligado secreto.

Todavía en 1811, el comerciante irlandés afincado en la isla de Tenerife, Patricio Forstall, tras haber interpretado en la reducción de los norteamericanos Antonio Wallenton y Augusto Miers Savage, los asistió también cuando, a punto de ser ajusticiados por asesinar a un religioso, confesaron sacramentalmente (ibídem, leg. LXXXVIII-24 s/f).

Confesar y testar en un mismo acto

Nos resta referirnos, finalmente, a una cuestión mencionada en páginas anteriores (entre cruzados, peregrinos y soldados): la concurrencia de la confesión sacramental y el testamento. En la antigua Roma, testar era un acto de derecho privado que regulaba la transmisión de bienes. En desuso desde la caída del Imperio, reapareció en el siglo XII imbuido ahora de un propósito religioso por el inextricable vínculo de lo sagrado con lo profano. Al menos en teoría, la Iglesia Católica Romana exigía de sus miembros un testamento. Por ejemplo, en el Sínodo de Zaragoza de 1357 se prohibió enterrar en lugar sagrado a quienes muriesen sin testar -recordemos que se enterraba a los difuntos en iglesias o monasterios- hasta que en el último cuarto del siglo XIX se empezó a hacerlo en cementerios. En otras palabras, sin testamento y, por tanto, sin adecuada sepultura, no habría salvación. No obstante, el problema podía resolverse dando los herederos del fallecido parte de la herencia a la Iglesia en su nombre (Eire, 1995: 20-21).

Al ser el testamento impuesto por la Iglesia, el redactor y conservador eran tanto el cura como el notario (escribano), aunque ya en el siglo XVI prevaleció este último. Considerado también una expresión de fe, en la que, al final de su vida, el pecador reconocía sus pecados y los redimía mediante un acto público, la Iglesia controlaba la reconciliación del difunto, tomaba un diezmo de la herencia y aumentaba su riqueza material. De ahí que, hasta mediados del siglo XVIII, el testamento comprendiera las cláusulas piadosas y las propias de repartición de la herencia (Ariès, 1983: 161, 167). En las Constituciones Sinodales del Obispo Cristóbal de la Cámara y Murga promulgadas en Canarias en 1629 -al igual que en las de otros obispados-, aún se exponía que «los testamentos es una cosa importantísima, [...] para hazer bien a su alma, con Missas, legados, obras pías, capellanías, [...]. Mandamos que los herederos del difunto tengan obligación de entregar un tanto auténtico del testamento al colector de Missas y obras pías (Cámara y Murga, 1633: fols. 181r-181v).

Es comprensible, pues, que confesar y testar se realizaran conjuntamente, como nos recuerda Don Quijote en su postrer momento: «Yo, señores, siento que me voy muriendo a toda prisa: déjense burlas aparte, y tráiganme

un confesor que me confiese y un escribano que haga mi testamento» (Cervantes Saavedra, 2015: 1008). Era lo habitual que en el otorgamiento estuviesen presentes tres testigos (en Roma, antes de entrar en batalla, los soldados nombraban heredero ante tres o cuatro testigos, Wartel, 1863: 88-89), uno de los cuales solía ser el confesor cuando se hacía en combinación con la confesión. También era lógico, por tanto, que, en caso de necesidad, el intérprete mediase en ambos actos. Veamos algunos ejemplos de ámbitos diversos.

Si bien en las ciudades, el testamento se otorgaba ante notario (escribano), en lugares apartados solían asumir esta labor los sacerdotes. En la isla de Tenerife, todavía 24 años después de su incorporación a la Corona de Castilla, en aldeas remotas quedaban indígenas (guanches) que no hablaban castellano. Así, en 1520, Diego de Tegueste testó en presencia de fray Juan de Villarrasa y fray Alonso de San Miguel, y, por no saber castellano, con la ayuda de Francisco López. Este -ya con nombre y apellidos españoles, pero que también era guanche- medió igualmente en la confesión de Diego, que lo nombró albacea: «Para satisfacer qualquier cosa que me sea en cargo por quanto fue mi trujimán en el acto de la confesión» (AHPST, Protocolo 386, Alonso Gutiérrez, fol. 630r-v).

Algunos años más tarde, en 1554, otorgó testamento en el Hospital Real de Santiago de Compostela el alemán Juan de Coberlanza. Por no haber en aquel momento escribano que supiese su lengua, lo hizo, en presencia del capellán mayor del hospital, por medio de los lenguajeros Francisco Macho y Lucas Flamenco, quienes, tras prestar el debido juramento, prometieron decir «todo lo que el dicho Juan de Coberlança dixese e declarase en el dicho su testamento». Si bien no se explicita que Coberlanza confesase por medio de intérprete, una de sus mandas pías permite colegir que así fue: «Item dixerón los dichos lenguajeros que el dicho Juan de Coberlança dezía que diesen *al clérigo que lo tuviese por la mano dos reales*» (AHUSFHRRCC, Testamentos, leg. 165, lib. 3, fols. 249r-250r). Sin duda vemos aquí la forma de confesar recomendada para los moriscos, a la que nos referimos más arriba («... tómense de la mano sacerdote y penitente...»), y es imaginable que el intérprete en la confesión de Coberlanza fuese uno de los lenguajeros que intermedió en su testamento.

De 1836, pero sin duda extrapolable al periodo de nuestro estudio, tenemos la confesión del moribundo vasco, José Joaquín de Gavillon, de 66 años, que confesó en euskera mediante el intérprete Juan José de Lezameta, vecino de Astobiza, provincia de Guipúzcoa, «por ignorar la lengua castellana y porque urgía la necesidad». El confesor, don Santiago de Yzaga, nacido en Vitoria, solo hablaba castellano. Seguidamente, manifestó su última voluntad, también en presencia del intérprete y, además, de la testigo Miguela de Lorza, también bilingüe, y dueña del caserío de Oñate. Ambos actos quedaron recogidos en la partida de defunción (Ibiate Lozares, 2002: 184, 190-192).

Ante lo expuesto cabe preguntarse por qué no testaron los moribundos que confesaron en el Tribunal inquisitorial de Canarias. La respuesta es sencilla: la Inquisición

les había embargado sus pertenencias («secuestro de bienes»), destinándolas a sufragar los gastos originados por el reo en el Tribunal.

CONSIDERACIONES FINALES

De forma general, el intérprete actúa entre dos (o más) partes que persiguen alcanzar un acuerdo, efectuar una negociación, transmitir-recibir un mensaje ... La historia brinda infinitos ejemplos de contactos en los confines de dos mundos, de dos territorios, de dos culturas limítrofes o distantes. Así, junto a la intermediación lingüística en situaciones de conquistas, de conflictos bélicos, de relaciones diplomáticas, están las del día a día: en hospitales, tribunales de justicia, administraciones públicas, empresas, entre particulares, etc. Elementos comunes en cualquiera de los supuestos son: la concurrencia de hablantes de dos lenguas incapaces de entenderse entre sí y un intermediario con competencias lingüística y cultural, que facilitará la comprensión y, por tanto, que el propósito perseguido culmine con mayor o menor éxito.

¿Ocurre lo mismo en la confesión sacramental? La respuesta es afirmativa en cuanto que el intérprete media entre hablantes de dos lenguas. Sin embargo, el escenario de la mediación presenta rasgos propios. Primero, se trata de un acto de reconciliación del hombre con Dios en un espacio fronterizo entre el pecado y la remisión, no pocas veces, entre la vida y la muerte. Segundo, la interlocución es marcadamente asimétrica: de una parte, el confesor, representante del Todopoderoso, en cuyo nombre otorga el perdón, actúa como médico que cura las heridas causadas por el pecado en el alma, como juez que juzga la ofensa e impone una pena, y, en el más deseable de los casos, como consejero que asesora y consuela al pecador, mitigando o agravando su pesar según el rigor con que opere. En definitiva, maneja la llave de la puerta que conduce a la salvación del alma o que la aboca a su condenación. En el otro lado, el penitente implora humildemente el perdón, descubriendo su rincón más íntimo al confesor como única vía para salvar su alma y desvelando acciones humillantes y vergonzosas, cuya revelación afecta a la estimación de su propia dignidad. Acude, pues, a la confesión con el ánimo turbado por la conciencia de las faltas cometidas: dolor, arrepentimiento y vergüenza son consustanciales al acto de la confesión (cf. Delumeau, 1992: 22, 26, 28, 43, 49). En este contexto, el intérprete contribuye a aumentar la turbación del penitente, y tampoco se sentirá cómodo realizando su tarea.

Aun cuando carecemos de testimonios emitidos por los intérpretes, hemos de suponer que, desde esta perspectiva, diversas circunstancias -más allá de los niveles de empatía y competencia cultural- debieron de condicionar la mediación lingüística, complicándola o facilitándola. En el plano personal, ¿no debía de resultar más distendida cuando intérprete y penitente no se conocían, o cuando ambos sabían que no volverían a verse después de la confesión? Estas situaciones podían darse, por ejemplo, con peregrinos, que confesaban lejos de su entorno habitual, o con penitentes moribundos, a quienes, cons-

cientes de su inminente tránsito a la otra vida, poco había de importarles que el intérprete supiese de sus intimidades. Asimismo, el rubor compartido por el intérprete y el penitente quedaría mitigado en la confesión interpretativa, en la que, como hemos visto, el primero únicamente trasladaba al segundo las preguntas y comentarios del confesor, que recibía directamente de aquel las delicadas respuestas.

Más complejo se nos antoja el caso de la confesión anual, con el propio confesor en la propia parroquia, por tanto, con un mayor conocimiento recíproco. Aun así, nos inclinamos a pensar que, amén de aliviado por quedar perdonado, aunque fuese «abriéndose» también a un intérprete, el penitente percibiría el trance igualmente mitigado por la tranquilidad de disponer de su *cédula de confesión*, con la que eludía males mayores. Cuestión distinta sería que confiase o no plenamente en el sigilo que también obligaba al intérprete, en teoría inviolable, pero que este caso sería el de alguien que, a diferencia del confesor, era a menudo un simple ciudadano (comerciante, artesano o de cualquier otra profesión). Muy poco sabremos de estas cuestiones, precisamente porque confesor e intérprete estaban obligados a silenciar lo oído en la confesión, pero también porque el penitente se guardaría de desvelarlo en otros ámbitos.

Aspectos susceptibles de variación según los casos eran la forma de la confesión y el perfil del intérprete. Recordemos que la confesión debía hacerse de todos los pecados, pero, ¿podía lograrse siempre una confesión completa? Aun cuando nos falte información, sí podemos suponer que la mayoría de las confesiones con intérprete no eran las del precepto anual en condiciones de normalidad; e incluso en estos casos hemos de tener en cuenta que la confesión requería el doble de tiempo que la realizada sin mediación lingüística. Fuera como fuese, la confesión previa a un combate, o la de un moribundo en una galera, en el campo de batalla, en el hospital, en la cárcel o en su lecho de muerte, había de resultar menos exhaustiva que la realizada en condiciones habituales, a petición del penitente y sin premura. En efecto, si bien, como exponía Possevino, los penitentes quedarían obligados a confesar posteriormente todos los pecados si había tiempo, en el momento de entrar en combate o ante un inminente naufragio estaba permitido acortar las confesiones (Lavenia, 2014b: 58). Por otro lado, la interpretación bilateral habitual, en la que el intérprete traducía las palabras del penitente y las del confesor, difería de la «parcial», en la que solo traducía las del confesor, pues el penitente se expresaba mediante apretón de manos. Y, de igual modo, un confesor laxista conduciría la confesión de manera distinta a uno rigorista.

Respecto del perfil del intérprete, la condición de primera «prospección» del presente trabajo no nos permite extraer conclusiones definitivas, pero sí una común a varios de los ámbitos referidos: con moriscos, vascos, extranjeros e indígenas (en Canarias) el intérprete era mayoritariamente de la lengua materna del penitente, es decir: un morisco, un vascoparlante, un europeo o un indígena que había aprendido español. Esto nos lleva, de nuevo, a

una situación de asimetría, pues el elemento lingüístico-cultural dominante en la interlocución era el del penitente, con sus ventajas e inconvenientes: el intérprete podría entenderse mejor con el penitente, pero tendría un menor dominio de los conceptos manejados en la confesión, que, a su vez, resultarían más fácilmente comprensibles a un intérprete europeo que a uno morisco o indígena, aún en fase de aculturación y oprimidos por la cultura dominante. Menos claro ha quedado, sin embargo, el perfil del mediador entre los peregrinos, cruzados y soldados. De forma general, aunque tampoco lo podamos afirmar con rotundidad, sí parece que se prefirió a hombres antes que a mujeres como intérpretes. Aquí influyó, sin duda, la consideración de la mujer en la Iglesia Católica. Ya San Pablo decía que «deben guardar silencio en el culto de la Iglesia, porque no les está permitido hablar» (1 *Corintios* 14: 34). A mediados del siglo XVII, el franciscano Juan Ginto (1653: 218) recomendaba que quienes asistiesen en la confesión fueran hombres, porque a las mujeres «fácilmente mueve la curiosidad del saber, y son quien menos saben guardar secreto».

No obstante, esta cuestión pudiera haber quedado supeitada a la elección del intérprete: al ser voluntaria esta confesión, el penitente podía venir acompañado de uno de su elección, como se desprende de la información sobre los moriscos («... más si alguno o algunos se acercan a confesión con intérprete ...»). Por lo que conocemos del proceder de la Inquisición, era el inquisidor quien lo designaba, y en los casos que conocemos, siempre fue un hombre. De los cruzados y peregrinos cabe pensar que ocasionalmente acudiesen al confesor acompañados de uno elegido por ellos. Obviamente, esta opción quedaba descartada entre moribundos en hospitales, hospicios, cárceles, campos de batalla, etc. Sea como fuese, un aspecto controvertido fue el de si el intérprete era instrumento del penitente, del confesor o de ambos, como ponen de manifiesto las diversas visiones: frente a Soto, para quien solo suplía al penitente, y Concina, para quien participaba en el sacramento, aunque no asistiese de parte del confesor, Villalobos lo consideraba instrumento tanto del penitente, para hablar, como del sacerdote, para oír. Sea como fuere, de lo que no cabe duda es de que el intérprete en la confesión sacramental fue siempre un mal menor: como tal lo vieron, en general, la Iglesia y, sin duda, también los penitentes que lo necesitaron (aunque, naturalmente, se podían dar excepciones, como la que ilustra la nota 7). ¿Pero, acaso no ocurre lo mismo en la mayoría de las situaciones en las que el mediador es necesario fuera del ámbito eclesiástico?

A la vista de lo expuesto hasta ahora debemos preguntarnos si los resultados de la investigación son los esperados. Positivos son en cuanto que hemos clarificado que la Iglesia Católica normalizó la confesión por intérprete y que aportamos evidencias de que se practicó en el periodo objeto de estudio. Respecto de la primera cuestión hemos de indicar, no obstante, que, exceptuadas algunas matizaciones y pese a los interminables debates y reflexiones de innumerables autores posteriores, recogidos en un sinfín de obras, apenas se modificaron los planteamientos de

Santo Tomás de Aquino: la confesión con intérprete sólo fue obligatoria cuando el penitente estaba a punto de morir y sin otra posibilidad de confesar. Esto quedó especialmente de relieve tras el Concilio tridentino, por la necesidad y la obligación de confesar auricularmente todos los pecados mortales al confesor. En los restantes supuestos primaba la voluntariedad del penitente, pues ni siquiera se llegó a considerar obligatoria la confesión por intérprete en el caso del precepto anual lateranense. Cuestión distinta era que el propio penitente, aun sin estar en situación de peligro inminente de muerte, se sintiese obligado a confesar, y decidiese hacerlo con intérprete, por ejemplo, porque quisiese obtener la *cédula de confesión* y cumplir con el precepto de la eucaristía. No debemos olvidar el control ejercido por la Inquisición sobre todos los ciudadanos, especialmente sobre los moriscos y extranjeros procedentes de países luteranos, que debían comportarse como cristianos devotos si querían escapar a las denuncias ante el Tribunal. Otros penitentes que solían confesar voluntariamente con intérprete eran los cruzados y peregrinos, pues necesitaban disponer de la certificación escrita de haber confesado y comulgado en el destino de la peregrinación para acreditarlo al final del viaje y obtener la indulgencia prevista. En cualquier caso, el intérprete siempre estuvo obligado a guardar el secreto inviolable de lo hablado en la confesión.

Ahora bien, precisamente del ámbito que más cabría esperar las evidencias -ejércitos y armadas españolas y católicas- no las hemos encontrado de forma explícita, creemos que por varias razones. Como señala Andres (2013: 1), «[a los intérpretes] se los necesita a menudo, pero raras veces se los menciona». En efecto, muchos historiadores, centrados en los acontecimientos «importantes» y forzados por las limitaciones del tamaño de sus libros, casi siempre los ignoran (Roland, 1982: vi, citado en Andres, 2013: 1). Hemos de reconocer que en este ámbito solo consultamos fuentes secundarias, y, aunque no hayamos logrado averiguarlo, muy probablemente existen archivos que custodien testamentos de soldados que combatieron en Lepanto o en Flandes, que, a su vez, aludan a las confesiones realizadas con intérprete. Por nuestra parte, estamos convencidos de que las hubo, no solo por el comentario del teatino Francisco de Cespedes, sino por el contexto y las situaciones que hemos reunido sobre las tropas. En igual sentido cabe pensar que también en el ámbito civil, los archivos diocesanos y parroquiales pueden aportar informaciones al respecto en los libros de defunciones, en las matrículas de confesiones, etc., pero también los archivos privados, en los que pudieran encontrarse, por ejemplo, cédulas de confesión o certificaciones de peregrinos.

La confesión sacramental por intérprete sigue practicándose, y, dado el papel del sacerdote como médico espiritual que cura las heridas del alma y juez que libra de las condenas del pecado, encajaría en lo que hoy llamamos interpretación social (cf. Baigorri y Alonso, 2007: 13). El ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica la contempla en tres cánones del vigente *Código de Derecho Canónico*, promulgado en 1983:

Canon 990. No se prohíbe a nadie la confesión mediante intérprete, con tal de que se eviten abusos y escándalos, sin perjuicio de lo que prescribe el c. 983 § 2”.

Canon 983 § 2. También están obligados a guardar secreto el intérprete, si lo hay.

Canon 1388 § 2. El intérprete y aquellos otros, de los que se trata en el c. 983 § 2, si violan el secreto, deben ser castigados con una pena justa, sin excluir la excomunión (CDC, 2001: 619, 616, 859).

Pero, obviamente, ya no tiene la dimensión que tuvo en el periodo objeto de estudio. Como en el ascenso, también en el declive hubo diferentes momentos. Las grandes peregrinaciones decayeron a mediados del siglo XVI a raíz de la crítica protestante al culto a los santos, indulgencias y otras manifestaciones públicas de fe (cf. González-Varas, 2002: 505). Luego, la expulsión en 1609-1614 de unos 275.000 moriscos -el número total rondaba los 300.000, según Kamen (1968: 114)- redujo sustancialmente la necesidad de mediación lingüística en la Península Ibérica. A finales del siglo XVII había desaparecido, igualmente, la gran amenaza otomana y las cruzadas perdieron su sentido (cf. Madden, 2005: 198). Tras la paz de Westfalia, en 1648 (que puso fin a la guerra de los treinta años en Alemania y a la de España en los Países Bajos), acabaron las luchas de religión; el soldado cristiano sería sustituido por el soldado ciudadano, cuya instrucción pasó a desarrollarse en los cuarteles, y los libros destinados a las tropas movilizadas con la leva de masas reemplazaron a los catecismos iniciados por Possevino (Lavenia, 2014b: 107-108; 2014a: 352). Finalmente, los aires de libertad que soplaban desde el siglo XVIII provocaron en el siguiente la abolición de la Inquisición española (1834) y, en definitiva, el ocaso de la hegemonía de la Iglesia católica. Entre aquellos cambios desapareció igualmente la vinculación entre la confesión sacramental y el testamento, que volvió a ser un acto de derecho privado. En suma: la relevancia de mediador de la frontera espiritual entre Dios y el hombre menguó drásticamente.

Cabe añadir, finalmente, que el presente trabajo tiene continuación en otro, que verá la luz próximamente, sobre la confesión sacramental de los indios y los esclavos negros en el Nuevo Mundo.

NOTAS

- 1 Para las referencias al Nuevo Testamento hemos utilizado la *Sagrada Biblia* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2016).
- 2 Para información más detallada sobre el laxismo y el rigorismo, véase, por ejemplo, Delumeau, 1992.
- 3 Las citas de Santo Tomás, Vitoria, Cano y Soto las presentamos traducidas de su texto original en latín.
- 4 El propio Ignacio de Loyola confesó en Montserrat, al parecer con el confesor francés de los peregrinos Juan Chanones, cuando viajaba a Jerusalén en 1523 (Loyola, 1963: 97). A este respecto resulta interesante la reflexión de García Hernán (2013: 86-87), que lo considera improbable, pues el fundador de la *Compañía* no hablaba francés. En el proceso de beatificación se dice que confesó en latín, pero tampoco sabía esta lengua. Cree García Hernán más bien que confesara con uno de los dos confesores hablantes de usquera que había en Montserrat. Dada la incertidumbre, no descartamos que el célebre peregrino confesara con Chanones por medio de intérprete.

- 5 Dicho sea de paso, no siempre actuaban honestamente: a veces se negaban a confesar a los moribundos si no les dejaban en herencia su dinero (Parker, 1986: 215-216; García Hernán, 2006: II, 714).
- 6 Cuando en un momento de la séptima cruzada, en 1249, treinta sarracenos entraron en una galera de cristianos, creyendo éstos llegada su hora postrera, se arrodillaron ante un religioso trinitario pidiéndole la absolución. «Como el sacerdote no podía oírlos á todos a un tiempo, se confesaron los unos con los otros» (Michaud, 1832: VIII, 88-89).
- 7 Viene aquí a colación una colonia de inmigrantes alemanes que confesaban mediante intérprete con su párroco de lengua inglesa cerca de la ciudad de Paducah en el Estado norteamericano de Kentucky. Cuando en 1845 los visitó el misionero alemán Carl Böswald para confesarlos, entre otros propósitos, la mayoría prefirió que se les preguntara sobre sus pecados por intérprete y revelarlos al confesor mediante un ligero apretón de manos (Böswald, 1850: 52-53).
- 8 Ignacio de las Casas (1550-1608) era una de las pocas excepciones: había tenido una exquisita formación cristiana, pero era de origen morisco, conocía su realidad y hablaba perfectamente el árabe. Entre otras muchas tareas ejerció de intérprete, traductor y calificador en los tribunales de la Inquisición de Valencia, Granada y Valladolid (cf. Sarmiento Pérez, 2015: 69-79; 2016: 52).
- 9 Para una visión de conjunto sobre la intervención de los intérpretes en la actividad inquisitorial, cf. Sarmiento Pérez (2016a) y García-Morales (2016).

FUENTES

- Archivo Histórico Nacional (AHN) Inquisición, leg. 1829, nº 1.
 Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife (AHPSC) Protocolo notarial 386, Escribano Alonso Gutiérrez (1520, septiembre, 18).
 Archivo Histórico Universitario de Santiago. Fondo Hospital Reyes Católicos (AHUS FHRRCC) Testamentos, leg. 165, lib. 3.
 Archivo Museo Canario (AMC) Inquisición, leg. XXX-2. Inquisición, leg. LXXXVIII-24.
 British Library (BL) Ms, Egerton 458.
 Aquinatis, S. Thomae (1947 [1252]) *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. T. IV. Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis.
 Antonio Hispalense, Nicolás (1783 [1672]) *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MD-CLXXXIV floruerunt notitia*. Vol. 1. Joachin de Ibarra, Madrid.
 Argüello, Gaspar Isidro de (1630) *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición*. Imprenta Real, Madrid.
 Azpilcueta Navarro, Martín de (1575 [1553]) *Enchiridion sive Manuale Confessoriorum et poenitentium*. Apud Guliel. Rouillium sub scuto Veneto, Lugdini.
 Azpilcueta Navarro, Martín de (1586 [1572]) *Compendio del manual de confesores y penitentes*. En casa de Diego Fernandez de Cordoua, Valladolid.
 Cámara y Murga, Cristóbal (1633) *Constituciones sinodales del Obispado de la Gran Canaria y su Santa Iglesia con su primera fundación*. Madrid.
 Cano, Melchor (1580 [1540]) *Relectio de Poenitentiae Sacramento*. Ex Officina Typographica Weissenhorniana, Ingolstadii.
 Cespedes, Francisco de (1643) *Dubia conscientiae militaria à diversa proposita & resoluta, opus confessoribus militum necessarium*. Ex typographia Georgy Rollae, Mediolani.
 Concina, Daniel (1780) *Theologia christiana dogmatico-moral, compendiada en dos tomos*. Traducida al castellano, y añadida en muchas partes de las obras del mismo autor, por el P. Don Joseph Sánchez de la Parra. T. I. En la oficina de la Viuda de Manuel Fernández, Madrid.
 Gaume, Jean-Joseph (1850) *Manual de los confesores, compuesto...*. Imprenta de la Voz de la Religión, México.
 Ginto, Juan (1653) *Divina, y humana milicia, y reglas militares, enseñadas por el dueño y soberano Señor de los exercitos*. Imprenta de Miguel de Luna, Zaragoza.

- Larraga, Francisco (1827 [1706]) *Prontuario de la teología moral*. Miguel y Tomás Gaspar, Barcelona.
- Lombardi, Petri (1841 [ca. 1147-1150]) *Sententiarum Libri Quatuor*. Migne, Parisiis.
- Noydens, Benito Remigio (1665) *Decisiones prácticas y morales para curas, confesores y capellanes de los ejércitos y armadas*. Andrés García de la Iglesia, Madrid.
- Sagrada Biblia* (2016) Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- San José, Antonio de (1805 [1779]) *Compendio moral salmanticense según la mente del angélico doctor*. 2 vols. Compendiado y traducido del latín por el R. P. F. Marcos de Santa Teresa. Imprenta de Josef de Rada, Pamplona.
- San Juan Evangelista, Luis de (1642) *Tratado sobre el quarto del maestro de las sentencias...* Vol. I. Diego Díaz de la Carrera, Madrid.
- San Juan Evangelista, Luis de (1652) *Tratado de la administración de los sacramentos, particularmente a los enfermos, en que se declaran los más particulares, y repentinos casos que suelen suceder. Y lo que deuen hazer los curas para socorrer las almas que están a su cargo, y de la obligación que tienen a residir en sus iglesias*. Pablo de Val, Madrid.
- Soto, Domingo de (1569 [1557]) *Commentariorum Fratris Domini Soto Segoviensis...* Tomus Primus. Apud Ioannem Baptistam à Terranova, Salmanticae.
- Soto, Domingo de (2000 [1551]) *Relecciones y opúsculos. El abuso de los juramentos. La ocultación y la revelación de secretos*. II-1. Edición, introducción y traducción de Antonio Osuna Fernández-Largo. San Esteban, Salamanca.
- Villalobos, Enrique de (1637 [1620]) *Summa de la theologia moral, y canónica*. Primera parte. Sebastián de Cormellas, Barcelona.
- Villalobos, Enrique de (1664 [1625]) *Manual de confesores*. Melchor Sánchez, Madrid.
- Vitoria, Francisco de (1570 [1560]) *Summa Sacramentorum Ecclesiae*. In aedibus Petri de Huete, Valentiae.
- Bossy, John (1988) "Moral arithmetic: Seven sins into Ten Commandments". In *Conscience and casuistry in early modern Europe*, edited by Leites, Edmund. Cambridge University Press, Cambridge and New York: 214-234.
- Böswald, Carl (1850) "Bericht des Missionärs Carl Böswald zu Louisville über die Lage und Beschaffenheit der Diöcese Louisville im Staate Kentucky der nordamerikanischen Union an Se. Fürstlichen Gnaden, den hochwürdigsten Herrn Fürsterzbischof in Wien". *Berichte der Leopoldinenstiftung im Kaiserthume Oesterreich*. XXII. Heft. Consistorial-Kanzlei, Wien: 35-58.
- Briggs, Robin (1989) "The sins of the people. Auricular confession and the imposition of social norms". In *Communities of belief: cultural and social tension in early modern France*, edited by Briggs, Robin. Clarendon Press, Oxford: 276-338.
- Cáceres Würsig, Ingrid (2004) "Breve historia de la secretaría de interpretación de lenguas". *Meta*, 49-3: 609-628.
- Cáceres Würsig, Ingrid (2012) "The jeunes de langues in the eighteenth century: Spain's first diplomatic interpreters on the European model". *Interpreting: International journal of research and practice*, 14 (2): 127-144.
- Cáceres Würsig, Ingrid (2013) «La mediación entre Oriente y Occidente a través de los intérpretes españoles en Constantinopla». En *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación*, editado por Ruiz Rodríguez, José Ignacio y Sosa Mayor, Igor. Universidad de Alcalá, Madrid: 275-290.
- Cáceres Würsig, Ingrid (2014) "Im Niemandsland: Dragomane und jóvenes de lenguas in der spanischen Botschaft von Konstantinopel". *Lebende Sprachen. Zeitschrift für interlinguale und interkulturelle Kommunikation*, 59-2: 343-357.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (2015) *Don Quijote de la Mancha*. Puesto en castellano actual íntegra y fielmente por Andrés Tapiello. Destino, Barcelona.
- Civale, Gianclaudio (2009) *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*. Edizioni Unicopli, Milano.
- Código de Derecho Canónico* (2001) Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta. Sexta edición revisada y actualizada. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Delumeau, Jean (1992) *La confesión y el perdón*. Traducido por Mauro Armiño. Alianza Editorial, Madrid.
- Didache. La Doctrina de los doce Apóstoles*. www.origenescristianos.es. [consultado 06/julio/2015].
- El Alaoui, Youssef (2011) «El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607)». *AREAS. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30: 11-28.
- Eire, Carlos M. N. (1995) *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Flórez, Gonzalo (1993) *Penitencia y unción de enfermos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- García Hernán, Enrique (1996) «La asistencia religiosa en la Armada de Lepanto». *Anthologica annua*, 43: 213-264.
- García Hernán, Enrique (2006) «Capellanes militares y reforma católica». En *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, 2 vols., editado por García Hernán, Enrique y Maffi, Davide. Laberinto/Fundación Mapfre/CSIC, Madrid: II: 709-742.
- García Hernán, Enrique (2013) *Ignacio de Loyola*. Taurus/Fundación Juan March, Madrid.
- García-Morales, Goretta (2016) "Translators and Interpreters during the Spanish Inquisition". *Lebende Sprachen*, 61-2: 353-367.
- González Pérez, Claudio (1978) «El idioma vasco en Compostela». *Fontes Linguae Vasconum*, 10-29: 361-365.
- González Polvillo, Antonio (2009) *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Universidad de Huelva, Huelva.
- González-Varas Ibáñez, Alejandro (2002) «La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: origen y motivos». *Anuario de historia del derecho español*, 72: 503-542.

- Häbler, Konrad (1899) *Das Wallfahrtsbuch des Hermannus Künig von Vach und die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostela*. Heitz & Mündel, Strassburg.
- Herrin, Judith (2009) *Bizancio. El imperio que hizo posible la Europa Moderna*. Debate, Barcelona.
- Honemann, Volker (1988) "Sebastian Ilsung als Spanienreisender und Santiagopilger" (mit Textedition). In *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, herausgegeben von Herbers, Klaus. Gunter Narr Verlag, Tübingen: 61-95.
- Ibisate Lozares, Angel (2002) «El moribundo, el cura, el intérprete y la casera. Un dato para la historia del euskara en Álava en el siglo XIX. Apostillas a un documento». *Sancho el Sabio*, 17: 183-196.
- Jimeno Jurio, José María (1992) «El vascuence en Aoiz (siglo XVII)». *Fontes Linguae Vasconum*, 24-59: 71-96.
- Jones, G. Hartwell (1912) *Celtic Britain and the Pilgrim movement*. Honourable Society of Cymmrodorion, London.
- Kamen, Henry (1968) *The Spanish Inquisition*. Weidenfeld and Nicolson, London.
- Lavenia, Vincenzo (2014a) «El soldado cristiano y su capellán. Disciplina de la guerra y catequesis en la temprana Edad Moderna». En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*. Editado por Undurraga, Verónica y Gaune, Rafael. Uqbar, Santiago de Chile: 328-352.
- Lavenia, Vincenzo (2014b) *Il catechismo dei soldati: guerra e cura d'anime in età moderna*. EDB, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.
- Lea, Henry Charles (1896) *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols. Swan Sonnenschein, London.
- Leiblich, Johann Baptist (1753) *Pilger in Jerusalem. Oder Wahrhaft eigentliche Beschreibung der Reise nacher Jerusalem. Was all da sowohl in Jerusalem, als anderen heil. Oertern, Bethlehem, Nazareth, Galliläa merkwürdiges zu sehen; Wie auch mit göttlicher Gnad die reisende Pilgern erfahren haben*. Carolin bey Catharina Labaunin Wittlib, Prag.
- López Ferreira, Antonio (1898-1909) *Historia de la Santa a.m. Iglesia de Santiago de Compostela*. 11 vols. Imprenta del Seminario conciliar central, Santiago.
- Loyola, Ignacio de (1963) *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Segunda edición, notablemente corregida y aumentada. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Madden, Thomas F. (2005) *Historia de Las Cruzadas. Cristiandad, Islam, peregrinaje, guerra*. Blume, Barcelona.
- Michaud, Joseph François (1830-1832) *Historia de las cruzadas*. Traducido por M. B. García Suelto y F. A. Pendaries. 12 vols. Oficina de D. F. Moreno, Madrid.
- Militzer, Klaus (2005) "Die Rolle der Spitäler bei den Ritterorden". In *Funktions- und Strukturwandel spätmittelalterlicher Hospitäler im europäischen Vergleich*, herausgegeben von Matheus, Michael. Steiner, Stuttgart: 213-22.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco Javier (2004) «Convivencia, control y fe. La práctica sacramental de los moriscos de Alcazar». *Al-Basit. Revista de estudios albacetenses*, 48: 55-92.
- Parker, Geoffrey (1986) *El ejército de Flandes y el camino español, 1567-1659: la logística de la victoria y derrota de España en las guerras de los Países Bajos*. Alianza Editorial, Madrid.
- Parker, Geoffrey (2000) «Soldados del Imperio. El ejército español y los Países Bajos en los inicios de la Edad Moderna». En *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamecos a inicios de la Edad Moderna*, editado por Thomas, Werner y Verdonk, Robert A. Leuven University Press/Fundación Duques de Soria, Louvain: 275-290.
- Payàs, Gertudis y Zavala, José Manuel (editores) (2012) *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Universidad Católica de Temuco, Chile.
- Plötz, Robert (1988) "Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit". En *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, herausgegeben von Herbers, Klaus. Gunter Narr Verlag, Tübingen: 1-27.
- Pym, Anthony (1998) *Method in translation history*. St. Jerome, Manchester.
- Ramos-Regidor, José (1982) *El Sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la Historia y la Pastoral*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Rodríguez-Martín y Chacón, Manuel (1980) *Arganda del Rey. Apuntes para su historia*. Hermandad del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Soledad de Arganda, Madrid.
- Rodríguez Molina, José (2008) «La confesión auricular. Origen y Desarrollo histórico». *Gazeta de Antropología*, 24 (1): 1-19.
- Roland, Ruth A. (1982) *Translating world affairs*. Jefferson, London.
- Roldán Guerrero, Rafael (1952) «Curiosas fuentes de investigación para la historia del Servicio Sanitario español en los siglos XVI y XVII». *Ejército. Revista ilustrada de las armas y servicios*, XIII-153: 13-16.
- Rothman, E. Natalie (2015) "Afterword: Intermediaries, Mediation, and Cross-Confessional Diplomacy in the Early Modern Mediterranean". *Journal of Early Modern History*, 19: 245-259.
- Sandoval, Alonso de (1987) *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza Editorial, Madrid.
- Sarmiento Pérez, Marcos (2015) «Traducir y calificar para la Inquisición». En *Traducir la Historia desde diferentes Prismas*, editado por Marcelo Wirmitzer, Gisela. Servicio de Publicaciones y Difusión Científica de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria: 37-97.
- Sarmiento Pérez, Marcos (2016a) "Interpreting for the Inquisition". In *New Insights in the History of Interpreting*, edited by Takeda, Kayoko and Baigorri-Jalón, Jesús. John Benjamins, Amsterdam / Philadelphia: 47-73.
- Sarmiento Pérez, Marcos (2016b) «Lorenzo Guesquier: un intérprete singular en los procesos inquisitoriales». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 62: 1-26.
- Sarmiento Pérez, Marcos (editor) (2017) *Historia de la traducción y de la interpretación en Canarias*. Editorial Síntesis, Madrid.
- Sayés, José Antonio (2014) *El Sacramento de la penitencia*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Splendiani, Anna M.; Sánchez Bohórquez, José E. y Luque de Salazar, Emma C. (1997) *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. 4 vols. Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá.
- Takeda, Kayoko and Baigorri-Jalón, Jesús (editors) (2016) *New Insights in the History of Interpreting*. John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.
- Thanhäuser, Sabine (2010) "Eine Betrachtung der Motive von Pilgern auf dem Jakobsweg". *Jakobusblättele*, 20: 11-18. <http://www.badische-jakobusgesellschaft.de/downloads/blaettle20.pdf>. [consultado 23/octubre/2016].
- The Interpreters' Newsletter* n. 21, 2016. TEUT Edizioni Università di Trieste, Trieste.
- Thieulin-Pardo, Hélène (editora) (2012) *Confesionario. Compendio del «Libro de las confesiones» de Martín Pérez*. SEMH-Sorbonne-CLEA (EA 4083), Paris. <http://e-spanialivres.revues.org/379>. [consultado 12/enero/2017].
- Torsellini, Orazio (1837) *Die Heilige Loretto-Kapelle oder wahre Geschichte der Übertragung des lauretanischen Hauses von Galiläa nach Italien*. Attenkofer, Landshut.
- Tyerman, Christopher (2010) *Las guerras de Dios: una nueva historia de las Cruzadas*. Crítica, Barcelona.
- Verdonk, Robert A. (2000) «Historia y resultados de la convivencia lingüística entre españoles y flamencos durante los siglos XVI y XVII». En *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamecos a inicios de la Edad Moderna*, editado por Thomas, Werner y Verdonk, Robert A. Leuven University Press/Fundación Duques de Soria, Louvain: 193-210.
- Wartelet, Jorge de (1863) *Diccionario militar*. Imprenta de D. Luis Palacios, Madrid.