





# CLERO CATÓLICO, ABUSO DE PODER Y ABUSOS SEXUALES

ESTUDIOS DE CASOS E INSTRUMENTOS  
DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA  
(SIGLOS XVI A PRINCIPIOS DEL XX)

**Clero católico: abuso de poder y abusos sexuales**

Estudios de casos e instrumentos de investigación histórica  
(siglos XVI a principios del XX)

© Silvia Mostaccio, editora.

© Traducción del inglés de Ana Stevenson.

Este libro contó con el apoyo de: Provincia chilena de la Compañía de Jesús,  
Provincia Mercedaria de Chile, Arzobispado de Santiago, Instituto secular Pa-  
dres de Schoenstatt y Congregación de los Hermanos Maristas.

Ediciones Universidad Alberto Hurtado  
Alameda 1869 · Santiago de Chile  
mgarciam@uahurtado.cl · 56-228897726  
www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile  
Primera edición junio 2024

ISBN libro impreso: 978-956-357-476-0  
ISBN libro digital: 978-956-357-477-7

**Los libros de Ediciones UAH poseen tres instancias de evaluación: comité científico de la colección, comité editorial multidisciplinario y sistema de referato ciego. Este libro fue sometido a las tres instancias de evaluación.**

Dirección editorial  
Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva  
Beatriz García-Huidobro

Diseño interior  
Alejandra Norambuena

Diseño de portada  
Francisca Toral



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

# CLERO CATÓLICO, ABUSO DE PODER Y ABUSOS SEXUALES

ESTUDIOS DE CASOS E INSTRUMENTOS  
DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA  
(SIGLOS XVI A PRINCIPIOS DEL XX)

**SILVIA MOSTACCIO**  
(EDITORA)

**uah**/Ediciones  
Universidad Alberto Hurtado



## CONTENIDO

### PRÓLOGO

“Encender una chispa de esperanza en el pasado”

*Carlos Álvarez SJ*..... 9

### INTRODUCCIÓN

Potestad sacramental y poder eclesiástico

*Silvia Mostaccio*..... 15

### REGLAS DE USO E IMPUNIDAD ANTE EL ABUSO

Matrimonio, celibato sacerdotal e ilícitos sexuales  
entre los siglos XVI y XVII

*Fernanda Alfieri*..... 39

### SILENCIO, COMPLICIDAD Y RESPONSABILIDAD

La violencia sexual del clero católico  
en los principios de la Francia moderna

*Mita Choudhury*..... 67

### GRAMÁTICAS DEL SILENCIO

Confesión de la víctima y denuncia del abusador.  
Sobre un caso de solicitud de 1751  
en las Consultas de Teólogos de la Sorbona

*Jean-Pascal Gay*..... 91

### VERDAD Y POLÉMICA EN LA NOVELA

Sobre la literatura y la historia del abuso clerical de menores

*Vincenzo Lavenia*..... 121

<p> <b>ATRAPADO EN UN FUEGO CRUZADO</b>            La Sociedad Salesiana ante el escándalo de Varazze (1907).            Entre campañas acusatorias y peligros internos  <i>Alessandro Serra</i>.....         </p>	151
<p> <b>EL PROCESO DE REVISIÓN EN 1943</b>  <b>DE LA <i>INSTRUCTIO “DE MODO PROCEDENDI</i></b>  <b><i>IN CAUSIS SOLLICITATIONIS”</i> DE 1922</b>            Un análisis  <i>Tommaso Dell’Era</i>.....         </p>	189
<p> <b>ABUSO SEXUAL DE MENORES</b>  <b>EN LA IGLESIA CATÓLICA</b>            La evolución en los discursos sobre el pecado y el perdón en            documentos e intervenciones oficiales de la jerarquía (1922-2022)  <i>Karlijn Demasure</i>.....         </p>	211

## PRÓLOGO

### “ENCENDER UNA CHISPA DE ESPERANZA EN EL PASADO”

CARLOS ÁLVAREZ SJ

“Por supuesto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto al del refinado paseante por los jardines del conocimiento”<sup>1</sup>. Esta frase de Nietzsche nos parece extremadamente pertinente como pórtico de entrada a un libro que trata sobre la historia del abuso sexual y de poder en la Iglesia católica. Al centro de estos relatos históricos están las víctimas. Las del presente, las del pasado y las del futuro. Las del pasado llegan a nosotros —en su gran mayoría— como voces censuradas que emergen en medio de archivos que reflejan las mismas políticas de silencio de la institución eclesial. Necesitamos hacer esta historia de un modo respetuoso con el dolor indescriptible padecido por las víctimas de la violencia. Esto implica un cierto pudor hermenéutico. Necesitamos “hacer la historia” para dar vida a aquellas personas que nunca tuvieron la posibilidad de contar su vivencia, ni tampoco el espacio seguro para la liberación de la palabra. Muchas de estas víctimas y sobrevivientes fueron y seguirán siendo anónimas. Nunca sabremos de ellas. Están perdidas en el océano del pasado. Sin embargo, justamente para honrar sus vidas, necesitamos escribir esta historia, porque “solo la historiografía tiene el don de encender una chispa de esperanza en el pasado”<sup>2</sup>. Esperanza que se

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, “De l'utilité et des inconvénients de l'Histoire pour la vie”, traduit par Pierre Rusch, in *Considérations inactuelles I et II Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1990, p. 93.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, VI.

enciende cuando superamos el viento negacionista que nos impulsa a no querer ni despertar a los muertos ni a buscar dubitativamente reparar —de alguna manera— algo aquello que está quebrado.

El papa Francisco señala que “si en el pasado la omisión pudo transformarse en una forma de respuesta, hoy queremos que la conversión, la transparencia, la sinceridad y solidaridad con las víctimas se convierta en nuestro modo de hacer la historia y nos ayude a estar más atentos ante todo sufrimiento humano”<sup>3</sup>. Si en el pasado la omisión, comprendida como abstención de una acción necesaria por descuido o falta profunda de empatía con el sufrimiento de las víctimas, fue una constante, es fundamental profundizar en la comprensión de las razones históricas de dicha omisión. Y salir de esta dinámica negacionista implica que la historia —como disciplina— cumpla su función social y política, ayudándonos a salir de la ignorancia y el negacionismo.

¿Por qué preocuparnos por una historia del abuso de poder y del abuso sexual en el clero católico? ¿Qué tienen que ver estos sucesos con nosotros? Sin duda que hacerlo tiene que ver con nuestras preguntas actuales. Michel de Certeau define la historia como “un psicoanálisis del presente”. Esta sugerente definición nos obliga a asomarnos a la necesidad de trabajar las preguntas que surgen del presente, a partir de nuestras propias zonas de sombra, resistencia e inquietud personal e institucional. La crisis del abuso en la Iglesia necesita ser analizada y comprendida en profundidad, desde una perspectiva interdisciplinar, ya que tal vez estamos delante de la crisis más relevante de dicha institución después de la reforma protestante<sup>4</sup>.

Los años 2017 y 2018 marcaron un nuevo jalón en la historia moderna de la crisis del abuso en la Iglesia católica, gracias a los múltiples informes y comisiones de investigación sobre el abuso de menores en contextos eclesiales en Australia, Estados Unidos

---

<sup>3</sup> Papa Francisco, *Carta a los sacerdotes*, 4 de agosto de 2019.

<sup>4</sup> Massimo Faggioli, *The Catholic Church biggest crisis since the reformation*, 2018, <https://johnmenadue.com/massimo-faggioli-the-catholic-churchs-biggest-crisis-since-the-reformation/>.

y posteriormente en Francia y a las revelaciones de casos emblemáticos en Chile, Estados Unidos, Francia, Alemania, entre otros países. Este nuevo momento implica, por un lado, la toma de conciencia del carácter global de dicha crisis y, por otro lado, una mayor lucidez en relación a su dimensión sistémica. La constatación del carácter sistémico del abuso en la Iglesia, puesta en evidencia —entre otros informes— por la CIASE (Francia, 2019), muestra que el abuso no consiste en un fenómeno particular ni reducido, sino más bien en el síntoma de un disfuncionamiento sistémico. Esto implicaría una convergencia de factores complejos e imbricados que necesitan ser analizados en los respectivos contextos específicos (culturales, geográficos, eclesiales, políticos, económicos) donde los abusos ocurrieron. En un sistema intervienen personas, estructuras institucionales, procesos y contenidos. La interacción de dichos elementos configura actitudes y también regímenes de normatividad que permiten ver o negar, denunciar o callar, acoger o silenciar, mitigar o dar su justo lugar a la palabra de la víctima.

El objetivo de una historia del abuso de poder y sexual en la Iglesia Católica no es juzgar, sino más bien tratar de reconstruir la complejidad de los contextos en que se produjeron estos actos abusivos. No corresponde a las y los historiadores hacer el juicio. Su función disciplinar consiste más bien en proponer una explicación histórica que permita asomarnos a estos disfuncionamientos institucionales, a los imaginarios y a los discursos que en cada época permitieron, callaron o incluso favorecieron dinámicas abusivas al interior de los espacios eclesiales. Necesitamos comprender esos contextos, es decir, los imaginarios compartidos por los clérigos y laica/os en cada época: ¿Qué discursos e imaginarios sobre la infancia, los jóvenes, los novicios, la sexualidad, la masculinidad, la mujer, el sacerdocio, la vida religiosa y el rol de la Iglesia en la sociedad de su tiempo, configuran lo “posible” o lo “visible” en cada momento histórico? ¿Cuáles son los factores culturales, teológicos, eclesiológicos, espirituales, legales e institucionales que hicieron que los ambientes donde se formaba a nuestros niños y jóvenes dejaran de ser ambientes sanos y seguros? ¿Cómo comprender esos fenómenos en el marco más amplio de violencias cometidas por

las respectivas instituciones estatales y familiares, en los respectivos contextos donde se encarnó la Iglesia católica? ¿Cómo se gestionaba —en cada época y provincia— el silencio institucional, las maneras de vivir culturalmente la vergüenza y el honor? ¿Qué lugar tenía la perspectiva de la víctima en el derecho civil y penal de cada época, y en el derecho canónico? ¿Cómo han incidido las sacralizaciones del sacerdocio y de la vida religiosa en las escalas de poder al interior de la Iglesia?

Este cúmulo de preguntas implica un abordaje también sistémico. Dicho de otro modo, si el abuso es sistémico la reparación debe también serla. Por ello nos parece que diferentes disciplinas deben ponerse al servicio de la comprensión del fenómeno. Entre estas, la historia juega un rol fundamental. Nos parece que este libro tiene un lugar importante en dicha tarea. Tal vez por primera vez estamos delante de un estudio de casos que abarcan el fenómeno desde el Concilio de Trento hasta los albores del Concilio Vaticano II, permitiéndonos profundizar en las dimensiones metodológicas y epistemológicas que un estudio histórico de esta envergadura amerita.

Tal vez más que ningún otro fenómeno contemporáneo, el estallido de los casos de abuso en ciertos países refleja el último eslabón en algunas sociedades de la salida de los últimos vestigios de un régimen de cristiandad. Yves Congar define la cristiandad como “una Iglesia reconocida por los poderes públicos, que ejerce su autoridad y su acción sobre el conjunto de la población, segura de sí misma, consciente de ser la única arca de salvación en el diluvio universal”<sup>5</sup>. Esa insistente pretensión de hegemonía del cuerpo eclesial, en el contexto de una sociedad plural y cada día más secularizada, remite a la Iglesia a un trabajo de duelo no asumido que hay que elaborar. La historia, como disciplina, puede ayudar a atravesar las regiones de oscuridad, de excreción, de fracaso y de muerte, que implica la crisis de la Iglesia en Chile<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Y. Congar, “La mission dans la théologie de l’Église”, en Id., *À mes frères* (Foi Vivante 71; Les Éditions du Cerf, Paris 1968) 11-12.

<sup>6</sup> Véase “Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile”, Pontificia Universidad Católica de Chile, en línea: <https://www.uc.cl/site/assets/files/11465/documento-de->

En su capítulo “La institución de la podredumbre: Luder”, de su libro *Historia y psicoanálisis*, Michel de Certeau propone trabajar en torno a la relación del sujeto con la descomposición del cuerpo simbólico. En otras palabras, lo que se traduce en una manera específica de entender la podredumbre de toda institución identificadora y de concebir las consecuencias en su modo de transmisión. Hoy la voz de las víctimas de abusos sexuales y de poder (ayer transformada en podredumbre objetual por los victimarios y por el silencio culpable de la institución que debía proteger a los más pequeños) nos remece. La palabra liberada de las víctimas de hoy y de ayer, “inscribe en la nada al testigo de la gloria”<sup>7</sup>. Así, la institución del sacerdocio, de la vida religiosa y del conjunto del cuerpo eclesial se abre a la conciencia de su propia podredumbre y, por consiguiente, tal vez a la posibilidad de un nuevo comienzo.

En Chile, y también en el espacio latinoamericano, necesitamos comprender históricamente este fenómeno. Desde un plano teológico-histórico es lícito preguntarnos: ¿Cómo es posible que en una Iglesia latinoamericana que ha puesto el acento en las víctimas, en una Iglesia chilena —Samaritana— que fue la gran defensora de los derechos humanos durante la dictadura de Pinochet, haya tenido tanta dificultad para darle credibilidad y reconocimiento a las víctimas del abuso sexual y de poder? Es indudable que una parte no menor de la Iglesia chilena se presentó como profética ante las fuerzas de la muerte que golpeaban a la sociedad chilena. Lo enigmático de dicho caso, es que el espíritu profético por definición, a partir de un acontecimiento concreto, es capaz de reconocer la podredumbre y los puntos ciegos de un sistema y de una institución. Una pregunta que habría que formular entonces es: ¿Cómo la Iglesia católica llegó a traicionar este espíritu profético que la caracterizó durante los años de dictadura? ¿Cuáles

---

análisis-comprendiendo-la-crisis-de-la-iglesia-en-chile.pdf?it=site/assets/files/11465/documento-de-análisis-comprendiendo-la-crisis-de-la-iglesia-en-chile.pdf (consulta: 30/05/2022).

<sup>7</sup> Michel de Certeau, “La institución de la podredumbre: Luder”, 128.

son las dinámicas institucionales que la llevaron a una ceguera y omisión tales ante el abuso sexual?

Claramente en Chile, las características particulares de una cierta cultura del abuso de poder son un denominador común entre la tortura y el abuso sexual. Aunque cuando hablamos del cuerpo del abusado hablamos de algo diferente al cuerpo del torturado, ambas experiencias se sitúan en el horizonte de la extrañeza del otro que entra sin permiso, alterando traumáticamente los límites de la propia identidad. Ambas experiencias atraviesan épocas distintas y tiene raíces muy profundas que habría que examinar sin desligarlas de las lógicas coloniales y patriarcales, enquistadas en prácticas políticas, sociales y pastorales pasadas y presentes.

Por ello, consideramos que las respuestas a las preguntas recién mencionadas no pueden sino formularse a partir de una perspectiva de *“longue durée”*, que permita mirar arqueológicamente el objeto de estudio. Situar culturalmente su propia especificidad, poniendo en relación la violencia experimentada en espacios eclesiales con otros espacios sociales en cada uno de los casos y épocas analizadas. Si algo ha puesto de manifiesto la crisis de los abusos sexuales y de poder en la Iglesia católica es que los países donde han estallado con fuerza dichos casos atraviesan itinerarios de secularización que permiten a las víctimas y a la opinión pública denunciar y cuestionar los núcleos “podridos” de la institución eclesiástica. Sabemos bien que estos itinerarios de secularización tienen sus propias trayectorias específicas en cada Iglesia particular, por lo que el análisis de estos casos debe observarse teniendo en cuenta las especificidades históricas (trayectorias de evangelización pastoral), teológico-políticas (relación Iglesia-Estado) y económicas (lugar social de la comunidad eclesial).

Dicho estudio sería un aporte para comprender la amplitud del abuso en la Iglesia, teniendo en cuenta de manera comparativa la gestión de estas problemáticas en las familias y en los Estados, que frente a casos similares generaron sistemas similares de autodefensa y silencio en las distintas épocas indagadas. Esperamos que esta publicación suscite el impulso de una historia del abuso sexual y de poder en las Iglesias chilena y latinoamericana.

# INTRODUCCIÓN

## POTESTAD SACRAMENTAL Y PODER ECLESIAÍSTICO

### CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS ABUSOS SEXUALES Y DE PODER EN LA IGLESIA CATÓLICA

SILVIA MOSTACCIO

En las páginas que siguen<sup>1</sup> compartiremos los resultados de un trabajo colectivo sobre los abusos sexuales cometidos por miembros del clero católico, llevado a cabo por un grupo de historiadores que han cuestionado la noción de abuso, el deber de denunciar, las diversas formas de silencio, las reacciones de las autoridades eclesiasísticas a nivel romano y de órdenes religiosas masculinas, así como la narración literaria de los abusos cometidos por sacerdotes. Hemos querido presentar estudios de casos, pero también proponer diferentes métodos de trabajo, con múltiples referencias epistemológicas, para contribuir a una reflexión colectiva sobre estos objetos de investigación. Los estudios de caso seleccionados —casos de pedofilia, pero también de abusos a mujeres y hombres— abarcan un amplio periodo, desde el siglo XVI al siglo XIX, incluyendo una contribución que analiza la posición de la Santa Sede en los años cuarenta del siglo XX.

---

<sup>1</sup> Quisiera dar las gracias a la UCLouvain y, en particular, al RSCS (Institut de Recherche Religions Spiritualités Cultures Sociétés), así como al IACCCHOS (Institut d'Analyse du Changement dans l'Histoire et les Sociétés Contemporaines) y a LaRHIS (Laboratoire de Recherches Historiques), por su apoyo financiero y logístico a esta iniciativa tanto en ocasión del seminario internacional de marzo de 2022 como para esta publicación.

Esta cronología nace de la convicción de que, en lo que respecta a la Iglesia católica, existe un planteamiento coherente con la Modernidad y con cuestiones contemporáneas desde el Concilio de Trento (1545-1563) hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965)<sup>2</sup>. Esta introducción consta de dos partes. Antes de presentar las distintas contribuciones, me ha parecido importante destacar un elemento fundamental, que con demasiada frecuencia se pasa por alto como si fuera evidente. Se trata de la figura del sacerdote, tal como fue delineada en los decretos del Concilio de Trento y tal como fue presentada a los fieles.

En su intensa y todavía relevante *Apologie pour l'histoire* (1949), Marc Bloch dedicó el primer capítulo a las constantes relaciones entre pasado y presente, centrales para la tarea del historiador. Este, sostenía Bloch, debe habitar su presente para poder formular preguntas pertinentes al pasado, apropiándose así de las “relaciones de inteligibilidad” fundamentales que se dan entre estas dos dimensiones temporales<sup>3</sup>. Está claro que no es casualidad que la cuestión del abuso de poder y de los abusos sexuales cometidos por sacerdotes en la Iglesia católica esté hoy siendo estudiada en profundidad. Céline Béraud, socióloga involucrada en la “sociología del escándalo” en la Iglesia católica contemporánea, fue quien clausuró el seminario de investigación en el que se preparó esta edición monográfica<sup>4</sup>. Aprovechó la ocasión para destacar las ventajas de adoptar una perspectiva a largo plazo en el estudio de abusos sexuales cometidos por miembros del clero. Entre otras cosas, al hacerlo se complejiza el tema porque cuestiona ciertas explicaciones que presentan a los abusos como la consecuencia de una pérdida moderna de claros puntos de referencia moral. Esa pérdida sería el resultado de la actual secularización y relativismo moral y ético que habría acabado afectando también a los miembros del

---

<sup>2</sup> Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*. Morcelliana, Brescia 2010, p. 15.

<sup>3</sup> Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2ª edición, Librairie Armand Colin, París 1952, i, vi-vii. RSCr 19(2/2022) 243-258.

<sup>4</sup> Céline Béraud, *Le Catholicisme français à l'épreuve des scandales sexuels*, Seuil, París 2021.

clero. Esta es la tesis formulada, por ejemplo, por el papa emérito Benedicto XVI en 2019<sup>5</sup>.

Para un historiador es evidente que los sacerdotes, como cualquier otro ser humano, son producto de su tiempo. Pero la explicación dada queda atrapada en la contemporaneidad y refuerza el círculo mágico que un sector de la Iglesia ha trazado entre ella y la modernidad, definida como fuente de todo desorden, sin preguntarse qué elementos de su propio funcionamiento y autonarrativa han dejado espacio para disfunciones y abusos de poder, y casos de abuso espiritual y/o sexual en la actualidad, pero también en épocas pasadas. Basta leer las memorias de infancia del periodista Fintan O'Toole, un irlandés brillante nacido en Dublín en 1958, para apreciar la persistencia de una relación muy específica entre el clero ordenado y los laicos, especialmente los más vulnerables, como las mujeres y los niños. Frente a sus ojos de niño, su párroco era “un hombre que, para mí, encarnaba a Dios en la tierra”<sup>6</sup>. Esta observación, formulada con una sencillez encantadora, recuerda el poder simbólico e inmanente a la vez del sacerdote en la economía eclesiológica católica, redefinida y reafirmada en el Concilio de Trento.

También nos ayuda a entender la *raison d'être* (razón de ser) de algunas de las recomendaciones formuladas en Francia en otoño de 2021 por la CIASE —Comisión independiente sobre los abusos sexuales en la Iglesia— al término de su trabajo interdisciplinario, basado específicamente en escuchar a las víctimas. De hecho, la Comisión comenzó explicando el vínculo entre el celibato de los sacerdotes y las poderosas consecuencias en forma de su heroización en las representaciones — asumidas tanto por fieles como por sacerdotes, añadiría yo—, señalando la “posición de dominación”

---

<sup>5</sup> Papa Benedicto XVI, *La Iglesia y la crisis de los abusos sexuales*. Traducido al inglés el 10 de abril de 2019. <https://www.catholicnewsagency.com/news/41013/full-text-of-benedict-xvi-essay-the-church-and-the-scandal-of-sexual-abuse>, consultado el 15 de diciembre de 2022.

<sup>6</sup> Fintan O'Toole, *We Don't Know Ourselves. A Personal History of Ireland, Head of Zeus*, Londres 2021, p. 164.

que resulta de ello<sup>7</sup>. Más adelante, en relación con la jerarquía de la Iglesia y el ejercicio del poder espiritual y de gobernanza por parte del clero, la Comisión invita a cuestionar las consecuencias de confundir la potencia de los sacramentos con el poder del sacerdote<sup>8</sup>. Si añadimos a estas observaciones la petición de reconocer los “fallos institucionales” que están en el origen de la “responsabilidad sistémica de la Iglesia” frente a los abusos sexuales<sup>9</sup>, vemos los estrechos vínculos que existen entre el sacerdocio católico, la primacía de los sacramentos como momentos privilegiados de encuentro entre Dios y los fieles, y los juegos de poder que se engendran en esta relación. Por ello, hemos decidido analizar estos fenómenos desde una perspectiva de largo plazo.

### **En la encrucijada entre el sacerdocio, los sacramentos y el deber de obediencia de los fieles en la modernidad temprana. El Concilio de Trento, sus decretos, sus catecismos**

Entre la primavera y el otoño de 1614, la Inquisición de Siena se interesó por el caso del padre guardián del convento de San Francisco, el maestro Francesco Penna de Avezzano, acusado de sodomía por varios novicios, apoyados por frailes de experiencia, entre ellos el Maestro de novicios<sup>10</sup>. En junio, este había sido alertado

---

<sup>7</sup> Recomendación 4, p. 53, en *Informe de la Comisión independiente sobre los abusos sexuales en la Iglesia, octubre de 2021. La violencia sexual en la Iglesia católica. Francia, 1950-2020*, disponible en <https://www.ciase.fr/rapport-final/>, consultado el 2 de enero de 2023.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Recomendación nº 34, p. 62.

<sup>9</sup> *Ibid.*, Recomendación nº 24, p. 60.

<sup>10</sup> Roma, Archivio del Dicastero per la Congregazione della Dottrina della Fede (ADCDF), St. St., Processi Processi, vol. 25, 37, Contro il P. Francesco Penna d'Avezzano guardiano del convento di S. Francesco di Siena, 1614, cc. 495-529 [en adelante: *Processo*]. Véase al menos Vincenzo Lagioia, “Qualifier et poursuivre la pédocriminalité des clercs dans l'Italie des xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles”, en *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 2(2020) (52, Abuser/Forcer/Violent), pp. 69-92; Michele Mancino - Giovanni Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Bari-Roma 2013; Marina Baldassari, *Bande Giovanili e “vizio nefando”. Violenza e sessualità nella Roma barocca*, Viella, Roma 2005.

por uno de los novicios sobre el padre guardián e Ippolito, quien ayudaba en la misa matutina, que “hacían porquerías” —“*hanno fatto le porcharie*”— en la sacristía. El “*fratino*” de 12 años Ippolito Brizi era uno de los novicios más jóvenes, pero demostró una determinación impresionante. Convocado, repitió su testimonio ante el Maestro de novicios y luego ante los inquisidores locales, firmando sus declaraciones con su propia mano. Le advirtieron que lo azotarían si mentía, pero él, aunque estaba “aterrorizado” —“*aterrito*”—, se mantuvo en su versión: “No quería hacer esas cosas con el guardián [...] intentó sodomizarme y como no me quedé quieto... mientras intentaba metérmela, se consumió por fuera”<sup>11</sup>. Durante la fase local del proceso, que precedió al envío del caso al Santo Oficio de Roma, el maestro Francesco Penna de Avezzano fue detenido y, “en la cámara de tortura”, se le leyeron los cargos que se le imputaban. Además de sodomía, el contexto sacramental de los abusos era el verdadero problema:

[...] que besó a fray Ippolito en la sacristía en sus vestiduras sacerdotales antes de celebrar misa y, además, se sacó el miembro mientras tocaba a dicho fray Ippolito y se ensució visiblemente. A continuación, sin lavarse las manos y sin confesarse, se dirigió incontinentemente a celebrar el sacrificio de la misa, en la que fray Ippolito sirvió. Y después de haber celebrado la misma y regresado a la sacristía, y habiéndose despojado de sus vestiduras sacerdotales, incontinente e inmediatamente condujo a fray Ippolito a la habitación [...], intentando sodomizarlo, cuando no pudo realizar el acto dentro del jarrón de fray Ippolito porque este no le había ayudado [...]. Y, lo que es más, hay pruebas de que otra mañana, en las mismas vestiduras sacerdotales, también besó a fray Curtio en la sacristía<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> “*Non volevo fare queste cose col Guardiano [...] cercò di sodomizzarmi e perché non stavo fermo nel cercar di mettermelo dentro, si corruppe di fuore*”, *Processo*, El testimonio de Ippolito en la inquisición local, cc. 499r-500v; here c. 500r.

<sup>12</sup> “*Che ha baciato frate Ippolito in sacrestia vestito di pparamenti sacerdotali per andar a dir messa, e di più ha cavato il suo membro toccando detto frate Ippolito et s'è corrotto*

Testimonio tras testimonio, las preguntas de los inquisidores buscan determinar las acciones del acusado mientras usaba sus vestiduras litúrgicas. Incluso ocupar o no agua para lavarse las manos se toma muy en serio a la hora de determinar la gravedad de los abusos frente al sacramento de la Eucaristía, que se dice celebró sin lavarse las manos, después de haber eyaculado. Quienes estén familiarizados con la lógica y la casuística canónicas encontrarán esto bastante normal —y volveremos a ello en varias de las contribuciones que siguen—: ni Ippolito ni los otros novicios abusados son la cuestión principal del procedimiento. Solo distanciándose de la lógica inquisitorial puede el historiador cuestionar la doble acción en juego en el espacio de la sacristía que determina la superposición de varias formas de opresión: del adulto sobre el niño, del superior sobre su súbdito, del sacerdote y la institución que representa sobre el laico. Ippolito se defiende y escapa en parte a la violencia física, pero la violencia simbólica permanece intacta: en lo inmediato, no veía otra posibilidad que seguir sirviendo a su superior, incluso en los momentos después del intento de penetración. Solo cuando un novicio mayor, que había sufrido la violencia del guardián, al verlo salir con Ippolito de la pequeña habitación adyacente a la sacristía, interroga a Ippolito, este rompe su silencio: “Me llevó hasta allí y me besó; me arrancó el cordón de los pantalones y me hizo cosas sucias”<sup>13</sup>.

En los últimos años, algunos trabajos han contextualizado los abusos sexuales cometidos por sacerdotes, y su inclusión en la evolución normativa del catolicismo a partir de la Contrarreforma, considerando cuando se impuso un sistema eclesial y teológico en

---

*visibilmente. Etiam poi, senza lavarsi le mani et senza confessarsi si è ito incontimente a celebrare il sacrificio della messa, la quale li serviva detto frate Ippolito. Et dopo che hebbe detto la stessa e tornato in sacrestia, et spogliatosi i paramenti sacerdotali, incontimente et di subito condusse detto frate Ippolito nella stanza [...] tentò di sodomizzarlo at non poté consumare l'atto dentro al vaso // del fratino perchè egli se n'aiutava [...]. Et di più consta che altra mattina, parato de' medesimi abiti sacerdotali, in sacrestia parimente habbia baciato fra Curtio”, ibid., c. 505r).*

<sup>13</sup> “M’ha menato là et m’ha baciato ; m’ha strappato la stringa de’ calzoni per forza e m’ha fatto le porcarie”, ibid., Testimonio del hermano Ippolito, c. 501.

torno a la centralidad del sacerdote ordenado como figura mediadora indispensable entre Dios y los fieles. En particular, para preservar la dignidad del sacramento del orden, a partir de mediados del siglo XVI en España, y posteriormente en todo el catolicismo, los papas se pronunciaron contra los diversos casos de perversión del sacramento —especialmente la confesión— para beneficio personal. En este contexto se creó el delito espiritual de *sollicitatio ad turpia*, mientras las esferas normativas iban progresivamente vinculando una solicitud genérica a la sodomía, considerada particularmente grave cuando implicaba a hombres ordenados<sup>14</sup>. Además, hasta finales del siglo XVIII, a la sociedad civil y a la Iglesia les era indiferente la edad de la persona solicitada, aunque veremos en artículos aquí reunidos que algunos moralistas eran muy conscientes del problema y que la opción de no escribir sobre él a menudo era por evitar el escándalo<sup>15</sup>.

Entre los elementos que merecen ser explorados en profundidad para entender los viejos asuntos institucionales y doctrinales que rodean la inseparable cuestión del abuso de poder y el abuso sexual en la Iglesia, está la imagen del sacerdote ordenado. Por ello, antes de presentar las contribuciones a este libro, conviene recordar brevemente algunos elementos del discurso Tridentino sobre el sacerdocio, basado en los decretos Conciliares, así como en otros textos que “tradujeron” dichos decretos para un público más amplio, moldeando conocidas representaciones del sacerdote y el alcance de su autoridad hacia otros bautizados. Estos discursos

<sup>14</sup> La síntesis de Marie-Jo Thiel es particularmente completa y bien documentada, *L'Église catholique face aux abus sexuels sur mineurs*, Bayard, París 2019. *Des éléments d'histoire*, pp. 25-84; véase también Thomas P. Doyle - A.W. Richard Sipe - Patrick J. Wall, *Sex, Priest and Secret Codes: The Catholic Church's Two Thousand Year Paper Trail of Sexual Abuse*, Bonus Books, Los Angeles 2006; Claude Langlois, *On savait mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Seuil, París 2020; Francesco Benigno - Vincenzo Lavenia, *Peccato o crimine. La Chiesa di fronte alla pedofilia*, Laterza, Roma-Bari 2021; en part. *Sessualità, clero e minori: una storia*, pp. 95-231; Lucetta Scaraffia, *A confronto con il male. Per una storia degli abusi nella Chiesa*, en Lucetta Scaraffia - Anna Foa - Franca Giansoldati (eds.), *Agnus Dei. Gli abusi sessuali del clero in Italia*, Solferino, Milano 2022, en part. pp. 9-87.

<sup>15</sup> Véanse, en particular, las contribuciones de Fernanda Alfieri y Jean-Pascal Gay.

también definieron prácticas relacionales en el contexto de la vida parroquial o en otros espacios de interacción —pensemos en las escuelas—, sin olvidar los relacionamientos directamente ligados durante la administración de los sacramentos —especialmente la confesión— o la dirección espiritual.

## En la encrucijada entre el sacerdocio, los sacramentos y el deber de obediencia de los fieles en la Modernidad temprana.

### El Concilio de Trento, sus decretos y catecismos

Quienes han estudiado los catecismos de la Edad Moderna conocen bien los argumentos en torno al cuarto mandamiento: “Honra a tu padre y a tu madre”. En esos textos, el vínculo biológico no es más que el primer peldaño de una jerarquía que integra la esfera espiritual con la autoridad de los sacerdotes ordenados, que ejercen una forma de paternidad espiritual. Este mandato de “honrar” debe manifestarse sobre todo en la reverencia y la obediencia. Con respecto al cuarto mandamiento, el Catecismo post-Tridentino, publicado por primera vez en 1566 bajo el pontificado de Pío V y destinado a ser la base de la educación católica al menos hasta el Concilio Vaticano II, insistía sobre todo en que la referencia al padre y a la madre debía entenderse *latissime*, es decir, en el sentido más amplio, que incluía a aquellos *qui patres appellantur*, es decir, en primer lugar a las autoridades espirituales de obispos y sacerdotes, seguidos de las autoridades civiles<sup>16</sup>.

Además, es interesante notar que mientras para los padres hay un párrafo que especifica los casos en los que no se está obligado a obedecerles —*Parentibus quando non obediendum*—, no hay

---

<sup>16</sup> *Pars tertia, caput primum, de Dei praeceptis in Decalogo contentis*, p. 435 ss; *Caput quintum, De quarto praecepto*, pp. 500-514, en *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii v Pont. Max. Primum, nunc sanctissimi Domini nostri Clementis xiii jussu editus. Luxemburgi, Typis heredum Andreae Chevalier, 1763*; en parte. *Quaestio vii. Quo pacto parentes officio, praesertim Episcopi & Sacerdotes sunt honorandi?*, pp. 508-509.

un párrafo equivalente para otras autoridades ni para los sacerdotes. El Catecismo de Pío V fue solo el primero de un verdadero género literario, creado en respuesta a los catecismos protestantes y destinado a llegar a los diversos grupos de fieles<sup>17</sup>. Solo mencionaré aquí el catecismo por imágenes, perfeccionado por el jesuita Pedro Canisio y destinado a los analfabetos. Este texto respondía a una necesidad real y, por ello, alcanzaría un gran éxito. En la edición de Amberes de 1589, la imagen seleccionada para ilustrar el cuarto mandamiento era la de Noé durmiéndose borracho y desnudo tras celebrar el final del diluvio y las diferentes actitudes de sus hijos: mientras Cam se apresura a revelar la vergüenza de su padre, los otros dos hermanos cubren su desnudez con el manto de Noé, entrando de espaldas en la carpa de su padre para salvaguardar su honor<sup>18</sup>.

Un honor que hay que proteger a toda costa, aunque ello les impida observar y comprender lo que ocurre. De hecho, este énfasis en el honor del *pater familias* —y de todos aquellos que desempeñan un papel similar— no es sorprendente en la sociedad europea del Antiguo Régimen, con su visión exclusivista de la familia, y con la hegemonía del honor filtrándose desde la jerarquía de los valores aristocráticos a toda la sociedad. Junto con los catecismos,

<sup>17</sup> Marco Cavarzere, “Aux origines des catéchismes catholiques de l’époque moderne. Le catéchisme du concile de Trente et l’Italie au xvie siècle”, en Mariella Colin (ed.), *Les catéchismes et les littératures chrétiennes pour l’enfance en Europe*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos 2014, pp. 55-69; Peter van Dael, “Two Illustrated Catechisms from Antwerp by Petrus Canisius”, en Koen Goudriaan - Jaap van Moolenbroek - Ad Tervoort, *Education and Learning in the Netherlands, 1400-1600. Essays in Honour of Hilde de Ridder-Symoens*, Brill, Leiden 2004, pp. 277-296; Simon Ditchfield, “Decentering the Catholic Reformation: papacy and peoples in the early modern world”, en *Archiv für Reformationsgeschichte-Archive for reformation history* 101(2010), pp. 186-208, en parte p. 205; Denis R. Janz, “Catechisms”, en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols., Oxford-New York, 1996, vol. I, pp. 275-280; Marc Venard - Bernard Vogler, “Les formes collectives de la vie religieuse”, en Jean-Marie Mayeur & otros (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 8, Marc Venard (ed.) *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Desclée, Paris 1992, pp. 923-990 (véase especialmente *L’encadrement des fidèles*, pp. 957-963).

<sup>18</sup> Cf. Génesis, ix, 21-27; Petrus Canisius, *Institutiones Christianae, seu Parvus Catechismus catholicorum*. Antuerpiae, excudebat Christophorus Plantinus, 1589, s.p.

en los mismos años florecieron muchos libros devocionales que hacían de la obediencia y la sumisión la piedra angular de un camino seguro hacia la perfección espiritual. Mencionaré aquí solo la *Prattica Spirituale* para religiosas y laicos escrita probablemente por otro jesuita, Antonio Possevino, que fue publicada en varias ediciones en italiano y francés. Si Dios es el primero de los superiores, “los segundos superiores son todos aquellos que me gobiernan en este mundo por voluntad y ordenación del Señor, como son los Padres y Madres, tanto espirituales como carnales”. Se les debe asegurar respeto y obediencia como “vicarios de Cristo en la tierra”, obedeciendo “sencillamente, sin respuesta ni disculpa, ciegame”<sup>19</sup>.

A principios de la Edad Moderna, la profunda alteridad del sacerdote ordenado, que hace de él —al menos en la Vulgata popular— no solo el que actúa como vicario de Cristo, sino que acaba siendo percibido como la encarnación de Dios en la tierra, será transmitida por toda una literatura militante que combina textos escritos e imágenes para narrar el martirio de los católicos por los protestantes en el contexto de las guerras de religión. Es el caso de la obra del refugiado católico inglés Richard Verstegan, agente de Felipe II vinculado a la red antiprotestante de los jesuitas en el norte de Europa, autor del célebre *Théâtre des Cruautés des Hérétiques de nostre temps*, publicado en Amberes en latín y pronto traducido al francés (1587-1588)<sup>20</sup>. En ese panfleto, que alterna textos e imágenes y denuncia las persecuciones de los católicos en Inglaterra, Escocia, los Países Bajos y Francia, la referencia al sacrificio de la cruz, con sus consecuencias para la salvación de la humanidad, se

---

<sup>19</sup> “El segundo superior son todos los que me gobiernan en este mundo por voluntad y mandato del Señor, como son Padres y Madres, tanto espirituales como carnales [...] [...obedecer] simplemente, sin réplica ni disculpa, ciegame”. *Prattica spirituale di una serva di Dio, al cui esempio puo' qualsivoglia monaca o persona spirituale essercitarsi*, Macerata 1576.

<sup>20</sup> Richard Verstegan, *Théâtre des Cruautés des hérétiques de notre temps*, de Frank Lestringant, Editions Chandeigne, Paris 1995; Paul Arblaster, *Antwerp & the World: Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation*, Leuven University Press, Lovaina 2004; Frank Lestringant, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Ré-formes*, Honoré Champion, Paris 2004.

utiliza para recordar el vínculo entre Cristo y los sacerdotes. En efecto, los grabados de Verstegan muestran una furia iconoclasta que ni siquiera se detiene ante las representaciones del Cristo crucificado y que, en algunos casos, hace del sacerdote, con sus vestiduras litúrgicas, una especie de *alter Christus*.

Es lo que se dice del pueblo de Houdan, en la diócesis de Chartres, donde un sacerdote fue obligado a celebrar misa mientras sus verdugos lo golpeaban. Ensangrentado y desfigurado, le ataron al crucifijo central de la iglesia y le dispararon con un arcabuz: su superposición a la imagen de Cristo crucificado se realizaba así física y simbólicamente<sup>21</sup>. La eficacia de las representaciones interiorizadas para crear referencias compartidas por las comunidades humanas es un elemento que la historia cultural nos ha enseñado a no subestimar. En el caso que nos ocupa, esas representaciones mediante textos e imágenes construyeron y difundieron una jerarquía precisa entre los sacerdotes ordenados y el resto de los católicos, y esa jerarquía se tradujo en un marco relacional necesariamente desequilibrado, en torno al deber de obedecer y salvaguardar el honor tanto del sacerdote como de la Iglesia.

Si con este tipo de observación en mente nos fijamos en los decretos del Concilio de Trento relativos al clero ordenado, veremos que se dedica mucho espacio a las formas concretas en las que se manifiesta lo que podría definirse como su diferencia ontológica con respecto a todos los demás bautizados. Esa alteridad está vinculada a la doctrina conciliar de la Revelación, que se distancia de las “novedades” protestantes, al reafirmar el indispensable papel mediador de los sacerdotes entre los fieles y Dios, especialmente en la administración de los sacramentos. Al respecto, en la 21ª sesión, dedicada a la doctrina eucarística y a la comunión bajo las dos especies, el decreto insiste en el hecho de que esta debe reservarse a sacerdotes ordenados, bajo pena de excomunión: “Los laicos y clérigos que no celebran no están obligados por derecho divino a la

---

<sup>21</sup> R. Verstegan, *Théâtre des Cruautés*, pp. 79 y 101; David El Kenz, “La victime catholique aux temps des guerres de religion. La sacralisation du prêtre”, en Benoît Garnot, *Les victimes, des oubliés de l'histoire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2000, pp. 191-199.

comunión bajo las dos especies”. La razón de ser de esta diferencia se hace mucho más evidente en la 23ª sesión dedicada al sacramento del orden: la cuestión abordada es la de la *potestas spiritualis* del ordenado, que se traduce en su poder de consagrar el pan y el vino, pero también en su poder de “cancelar” o “mantener” los pecados. Todo esto, precisa el decreto conciliar, es consecuencia del “carácter”, de la marca impresa en la carne y en el espíritu del ordenado por el Espíritu Santo: ya no es la misma persona. Este cambio definitivo de ser/naturaleza —en cuerpo y en espíritu—, establece una jerarquía precisa entre los bautizados y constituye una de las creencias con consecuencias más pesadas sobre las relaciones entre sacerdotes ordenados y fieles en la Iglesia católica.

Antes y después de Trento, el derecho canónico usó la noción de *potestas spiritualis* al definir las características y los ámbitos de práctica de esta “jurisdicción espiritual”, también llamada “jurisdicción eclesiástica”. Puede ser ejercida por quienes han recibido el sacramento del orden en la ordenación sacerdotal, y actúa tanto en el fuero externo como el interno, por vía sacramental o extrasacramental. Es el “pleno poder público de gobernar a los fieles con vistas a la vida eterna”<sup>22</sup>. Evidentemente, en virtud de esta perspectiva metafísica —la salvación y la vida eterna—, este poder y quienes tienen derecho a ejercerlo crean una jerarquía profundamente arraigada en el catolicismo romano. El Catecismo de Pío V lo explica muy claramente: todos los demás sacramentos dependen del sacramento del orden, que asegura la salvación, y por esta razón el sacerdote se define como *interpret et mediator Dei* —intérprete y mediador de Dios<sup>23</sup>—. En virtud de la ordenación, afirma el

---

<sup>22</sup> Pier Giorgio Marcuzzi, *Potestà di giurisdizione*, en *Potestà*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione* vii (1983), coll. 143-189, en parte. 150-167. Cita, p. 147. Esta potestas es muy diferente de la “potestas dominativa”, mucho más limitada, que todo superior (hombre o mujer) ejerce sobre los miembros de su comunidad, como consecuencia de los votos de obediencia emitidos.

<sup>23</sup> “Caput septimum, De ordinis sacramento, Quaestio xxi, Quae est dignitas & amplitudo sacerdotii?”, pp. 402-403, en *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii v Pont. Max. Primum, nunc sanctissimi Domini nostri Clementis xiii jussu editus*, Typis heredum Andreae Chevalier, Luxemburgi 1763.

Catecismo, todo sacerdote ejercerá la doble *potestas ecclesiastica*, que se expresa en el poder de consagrar la Eucaristía haciendo presente a Cristo. Además, “*ad eam [potestatem] enim spectat Christianum populum gubernare & moderari & ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere*”<sup>24</sup>. Este poder se ejerce para la salvación de las almas y, siglo tras siglo, se extenderá a menudo a los representantes de las órdenes religiosas masculinas, pero siempre en virtud de la participación en el sacramento del orden.

Se han podido estudiar las consecuencias del ejercicio de la *potestas spiritualis* del sacerdote en relación con otras categorías de fieles en tiempos de crisis y de cambio, en particular en el siglo XIX, cuando un gran número de nuevas congregaciones religiosas femeninas solicitaron la aprobación de Roma para sus institutos, lo que les habría permitido una vida de apostolado activo, bajo la coordinación de un superior general vitalicio que habría actuado según el modelo de algunas congregaciones masculinas, incluida la Compañía de Jesús. Las dificultades encontradas por aquellas mujeres para tratar con las autoridades romanas a fin de lograr su proyecto de vida estaban esencialmente relacionadas con una discusión implícita sobre la *potestas spiritualis*, que solo podía ser ejercida por clérigos ordenados<sup>25</sup>.

En este marco canónico y pastoral, volvemos de nuevo a la relación fundamental de la dirección espiritual y de la paternidad espiritual, ya sea en el contexto de la confesión u otras formas. La justificación de este énfasis en la paternidad espiritual en el contexto de la temprana ha sido estudiada de manera bastante convincente.

<sup>24</sup> “Pues a este [poder] corresponde gobernar y controlar al pueblo cristiano y dirigirlo a la felicidad eterna y celestial”; “Duplex potestas ecclesiastica, Ordinis et jurisdictionis”, en *De ordinationis sacramento, en Catechismus concilii Tridentini Pii v Pont. Max. Iussu promulgatus*. Editio novissima, apud Balth. Ad Egmond, Coloniae 1689, párrafo x, p. 220.

<sup>25</sup> Silvia Mostaccio, “Mujeres, clero y modelo ignaciano. Riletture di genere delle pratiche di governo gesuite tra Rivoluzione e Restaurazioni”, en Pierre Antoine Fabre - Patrick Goujon - Martín Morales (eds.), *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au Monde Contemporain (xviiiè-xxè siècles)*, Institutum Historicum Societatis Iesu- École française de Rome, Roma 2020, pp. 215-232.

Entre otras cosas, fue la respuesta católica al énfasis en el modelo padre/pastor de las iglesias protestantes, que se convirtió en un modelo reconocido de autoridad, así como de fecundidad tanto física como espiritual. Frente a esa imagen de éxito, el sacerdote católico —y sobre todo el misionero—, tenía que demostrar también su fecundidad, y ello a través de su capacidad de generar nuevos cristianos —en las misiones— o de generar católicos en el cielo perfeccionados por una vida de devoción mediante el ejercicio de su “paternidad espiritual” en la dirección espiritual<sup>26</sup>.

Si, por tanto, reunimos los diversos elementos que acabamos de mencionar, resulta evidente que a lo largo de toda la Edad Moderna y al menos hasta el Concilio Vaticano II, la figura del sacerdote católico ha estado al centro de un doble movimiento que se apoya tanto en su profunda alteridad —que le permite ejercer sobre los fieles las *potestas* jurisdiccional y espirituales antes mencionadas— como en la obediencia que le es debida en nombre de su alteridad. Más allá de las sutilezas teológicas, la catequesis se caracterizaba por la popularización de estas creencias, con ecos en los catecismos y manuales de devoción. Es bastante lógico que estas versiones simplificadas tuvieran una gran influencia en la configuración de la identidad del sacerdote, así como en la actitud de los católicos hacia él. El comentario anterior de Fintan O’Toole —“un hombre que, para mí, encarnaba a Dios en la tierra”— es un buen ejemplo y solo uno entre muchos.

El último elemento que quisiera recordar antes de pasar a la presentación de las contribuciones está ligado a la centralidad de los cuerpos y su performatividad en los diferentes espacios de interacción entre sacerdotes y fieles. Recientemente, en su *Prière de ne pas abuser*, Patrick Goujon hacía una importante observación: “Hemos olvidado demasiado que la religión es una cuestión

---

<sup>26</sup> Ulrike Strasser, “The First Form of Grace. Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity”, en S.H. Hendrix - S. C. Karant-Nunn (eds.), *Masculinity in the Reformation Era*, Truman State University Press, Kirksville, Mo. 2008, pp. 54-70; “La paternité spirituelle”. *Entretien avec Patrick C. Goujon et Jean-Pierre Winter*, en *Études*, octubre 2022.

de alma y cuerpo<sup>27</sup>. Este recordatorio de la centralidad del cuerpo en el ámbito religioso, y en particular en los casos de abusos, es mucho menos banal de lo que cabría imaginar y no se reduce únicamente al cuerpo de la víctima, cuya integridad física no ha sido respetada. En los últimos años, los estudios de género han mostrado claramente el papel fundamental que desempeña la performatividad en la creación de la identidad de los individuos, pero también en la creación de una identidad colectiva a través de relacionamientos, representados mediante palabras y gestos en lo no verbal. Esto también es cierto en el ámbito religioso, que se concreta en gestos, actitudes y discursos que tienen sentido para todos los actores implicados. Así, creo que para comprender los abusos sexuales cometidos por miembros del clero, es indispensable cuestionar la masculinidad del sacerdote con los mandatos espirituales, emocionales y físicos que la han configurado en diferentes momentos y que han tenido consecuencias en las formas de relacionarse con los fieles<sup>28</sup>.

### Las contribuciones en este libro

Gran concedora de las tempranas producciones católicas modernas en teología moral, cuyos logros siguieron vigentes al menos hasta la segunda mitad del siglo XX, Fernanda Alfieri abre esta colección explicando el marco teórico del discurso y los silencios sobre la sexualidad como práctica legítima o fuente de pecado —*Reglas de uso e impunidad del abuso: matrimonio, celibato sacerdotal e ilícitos actos sexuales entre los siglos XVI y XVII*—. Lo hace en diálogo con producciones historiográficas más recientes sobre el

---

<sup>27</sup> Patrick Goujon, *Abuso en la Iglesia. Palabras de un testigo*, Ediciones Alberto Hurtado, 2022, p. 68.

<sup>28</sup> Jean-Pascal Gay - Silvia Mostaccio - Josselin Tricou (eds.), *Masculinités Sacerdotales. Approches historiques (Xème-XXIème siècles)*, Brepols, Turnhout 2022, en parte. S. Mostaccio, *Pour une vision relationnelle et performative des masculinités sacerdotales*. Prólogo, pp. 11-20. Véase también Josselin Tricou, *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*, PUF, París 2021.

tema, dando especial atención a las palabras y su contextualización. Esa atención permite que exista un borrar doble: de la dimensión relacional de toda relación sexual y de las víctimas de los abusos. La primera observación es de la ausencia de normas eclesíásticas sobre la sexualidad del clero, algo bien distinto de la literatura secular sobre la corporeidad del sacerdote, que debe conservarse casto para ser ofrecido en sacrificio. En su reflexión moral, el otro —y en particular la mujer— se percibe como un peligro del que hay que protegerse, mientras que una vida sexual activa permanece en el ámbito de lo impensable. De hecho, el único contexto en el que encontramos referencia al término abuso —*abusus*—, en relación con la actividad sexual, es el del matrimonio. Al respecto, Alfieri nota que el *usus matrimonii* es sobre el intercambio del derecho de uso del cuerpo del cónyuge —deuda conyugal—, con la doble finalidad de representar simbólicamente la unión entre Cristo y la Iglesia y de permitir la procreación. Solo en este marco contractual puede haber *abusus*. Además, al mismo tiempo que los moralistas se esfuerzan por definir el marco doctrinal entre *usus* y *abusus* en el sacramento del matrimonio, definen el marco de la *sollicitatio ad turpia*, es decir, el delito contra la fe, cometido por un confesor que desvía el sacramento de la confesión, empujando al penitente —único caso mencionado en los tratados— a actos moralmente desordenados y, por tanto, vergonzosos —*turpia*—. En ambos casos, los sacramentos están al centro de la reflexión y, de hecho, el abuso es sobre todo un abuso del sacramento y no de otro ser humano. En esta lógica, los individuos desaparecen en favor de una “cadena de prioridades sovra individuales” y si se abusa de un cuerpo, es sobre todo la Iglesia, con sus jerarquías, a la que hay que proteger de la deshonra y el escándalo que se derivan.

En su *Silencio, complicidad y responsabilidad: cómo entender la violencia sexual clerical en la Francia moderna temprana*, Mita Choudury propone una reflexión metodológica sobre los silencios y sobre lo escrito de la historia de la violencia sexual por sacerdotes católicos del Antiguo Régimen a partir del caso de Suzanne Abrie, víctima del cura Antoine de Donadieu, en un pueblo de Languedoc (suroeste de Francia) a finales del siglo XVII. El contexto es el

de una sociabilidad masculina provinciana de la que forman parte los sacerdotes, quienes a la vez afirmaban pertenecer a un segundo orden y, por tanto, su alteridad. No existe ningún vínculo espiritual o pastoral entre Suzanne y Antoine. Como miembro de la familia ampliada, con la autoridad y la impunidad de un sacerdote, Donadieu, de 26 años, había sido invitado por el padre de Suzanne al domicilio familiar en varias ocasiones. Durante estas visitas, él viola a Suzanne desde los catorce años hasta que ella queda embarazada. En esa ocasión la secuestra, con la complicidad de otros miembros de la familia, y la esconde en su pueblo natal, antes de devolvérsela a su padre. Este presenta una denuncia ante el tribunal eclesiástico de Vabre y, descontento con la actitud cómplice de los clérigos, acude al Parlamento de Toulouse, que reconoce el crimen de Donadieu. Choudury ha comparado la documentación del tribunal eclesiástico de Vabre con la del tribunal laico y a, lo largo de su artículo, presenta puntos de reflexión en relación con los actores implicados y sus actitudes, al tiempo que examina las dinámicas de silencios y complicidades —individuales, familiares e institucionales— que surgieron en torno al caso de Suzanne. Los primeros silencios se refieren a Suzanne, que no gritó cuando Donadieu la violó en su lecho de niña, y a quien se le dice repetidamente que no tiene derecho a acusar a un sacerdote: inexorablemente, “una red de silencio de género” se teje en torno a la joven, atrapada entre el sentido del honor familiar y la vergüenza de la violación. El historiador, advierte Choudury, debe ser consciente de los contextos en los que se establecieron esos silencios, así como de los silencios impuestos por los archivos. En este sentido, debe aprender sobre el cambio epistemológico de la historia de subalternos en un contexto colonial a los tiempos modernos, en que los historiadores cuestionan los archivos (coloniales o eclesiásticos) para contar historias distintas de las que pretendían las instituciones que los crearon.

Con su *Gramática del silencio. Confesión de la víctima y denuncia del abusador. A propósito de un caso de solicitud de 1751 en las consultas de los teólogos de la Sorbona*, Jean-Pascal Gay vuelve sobre la cuestión fundamental del silencio, pero a partir de su opuesto, es decir, el deber de denunciar y, en particular, de denunciar

a un sacerdote que abusa del marco sacramental al ser culpable de *sollicitatio ad turpia*. Desde un punto de vista heurístico, en un esfuerzo por ampliar más allá de las fuentes judiciales, Gay muestra la pertinencia del discurso teológico y, específicamente, de la teología moral y de la casuística. Examina las consultas recibidas por los teólogos de la Sorbona a lo largo del siglo XVII sobre casos de *sollicitatio*, y propone un recorrido que comienza en las consultas impresas y sigue con los dictámenes presentes en los manuscritos. Finalmente, en la última parte de su contribución, esboza un resumen comparativo de *sollicitatio* en los manuales franceses, italianos y españoles sobre los casos de conciencia. En cuanto a las consultas publicadas, no aparecen muchos casos de *sollicitatio*. Se presta especial atención a los casos en que el juego de seducción y abuso entre un confesor y su penitente se domina parcialmente, sugiriendo la conocida práctica de la toma de distancia: ambos “deben cesar todo contacto debido a la inminente posibilidad de pecado para el confesor”. Tal como está formulada, esta afirmación muestra la prioridad atribuida al confesor sobre su víctima, así como el objetivo fundamental de no volver odiosos los sacramentos para los fieles. La centralidad del sacramento como espacio de abuso, en que el acto sacramental es “abusado” por el sacerdote al ejercer repetidamente su poder sobre la víctima durante la confesión, cambiando así radicalmente su significación, está al centro de un caso inédito de abuso de un joven por su confesor. En este caso, el confesor aplaza el momento de la absolución para mantener control sobre su víctima, imponiéndole interacciones siempre sesgadas por la realidad sacramental (confesión y misa). Gay nos ayuda a examinar el estupor de la víctima y la reacción del nuevo confesor del joven, resuelto a interrogar a los teólogos de la Sorbona sobre el deber de denuncia de la víctima. La respuesta, con sus muchas limitantes al deber teórico de denuncia, permite medir la distancia que la separa del recurso imperativo a las autoridades civiles teorizado por Tomás de Aquino en su *Secunda Secundae*. Ese desfase corresponde al progresivo afianzamiento de una cultura del silencio muy duradera, que acabará disipando los pronunciamientos pontificios de la época moderna contra la *sollicitatio*.

En los últimos años, Vincenzo Lavenia ha desarrollado un gran interés por los casos de pedofilia en la Iglesia, sobre todo en su libro mencionado anteriormente. En su *Verdad y polémica en la novela: sobre la literatura y la historia de los abusos clericales de menores* propone un ensayo sobre la sociología histórica de lo literario, compartiendo reflexiones sobre la cronología del discurso literario revelado durante coyunturas sociopolíticas muy concretas. A través de una comparación de los casos francés e italiano, y de una evocación del contexto español, demuestra cómo el relato de abusos a menores por parte de miembros del clero católico a menudo tomó forma durante un cuestionamiento más general del papel de la Iglesia en la sociedad. Este fue especialmente el caso entre los años 1880 y 1910: un momento muy concreto, caracterizado por violentos conflictos entre partidos laicos anticlericales y católicos conservadores, apoyados por Roma. Fue la misma época, además, en la que se tomó conciencia sobre la vulnerabilidad de los niños, se teorizó sobre el delito de pedofilia y se redactaron las primeras leyes de protección de la niñez, despertando así la conciencia social sobre estas cuestiones. Es bien sabido que uno de los ámbitos de lucha entre el laicismo y el catolicismo fue el de la educación. En este contexto, recuerda Lavenia, eran bastante frecuentes las acusaciones de que miembros de congregaciones religiosas de enseñanza corrompían a la juventud, sobre todo por abusos sexuales, apoyadas por la participación de la prensa y la actividad literaria. En Francia, novelas como *Sébastien Roch* (1890), de Octave Mirbeau, y *Vérité* (1903), de Emile Zola, denunciaron la cultura del secreto de la Iglesia, su deseo de evitar a toda costa el escándalo, frente a las desviaciones sexuales y criminales apoyadas por el sentimiento de impunidad de un grupo hegemónico, obligado al celibato. Además, los silencios que reaparecieron rápidamente atestiguan la fragilidad de un cambio de perspectiva que no llegó a convertirse en sistémico: la revuelta más o menos eficaz de algunos no se tornó en una revolución de la mayoría. Y esto en un momento en que se formaban nuevas alianzas políticas entre católicos y liberales, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, que mostraban la necesidad de una Iglesia al lado de los combatientes en la locura de las trincheras de guerra.

Con su *Atrapados en un fuego cruzado. La Sociedad Salesiana frente al Asunto Varazze [1907] entre campañas acusatorias y peligros internos*, Alessandro Serra vuelve sobre uno de los casos mencionados por Lavenia y ofrece una interesantísima visión de las reacciones de la Congregación Salesiana fundada por don Bosco (+ 1888), que en 1907, en la pequeña localidad italiana de Varazze, se enfrentó a graves acusaciones de abusos sexuales de jóvenes en el colegio local. La investigación policial, así como la investigación interna de la Congregación, demostraron la falsedad de las acusaciones, al tiempo que revelaron casos sospechosos de años anteriores. De cualquier modo, las autoridades salesianas se tomaron el asunto muy en serio y don Michele Rua, primer sucesor de don Bosco al frente de la Congregación, reaccionó con un plan de reforma que incluía una inspección general de sus 341 casas —internados y colegios— repartidas por cuarenta países. El análisis cruzado de la correspondencia enviada por la casa madre de Turín y de los informes de los visitantes y de un *Vademécum* elaborado para ayudar a los salesianos en sus relaciones con los jóvenes permitieron a Serra reconstruir las fases y prioridades de esta reacción institucional y mostrar cómo las acusaciones de abusos sexuales desafiaron profundamente a una Congregación que atravesaba la delicadísima fase de institucionalización tras la muerte de su fundador. De hecho, la opción salesiana de hacerse cargo de la educación de los jóvenes de las clases populares se había concretado en la elaboración por parte de don Bosco de un modelo educativo innovador que rechazaba el “sistema represivo” de la época —incluidos los castigos corporales— en favor de un “sistema preventivo”, cuya eficacia se basaba en la habilidad de “ganarse el corazón de los jóvenes”. Si esto es bien conocido, Serra destaca las consecuencias en términos de identidad y de prácticas salesianas. Frente a jóvenes de origen modesto, a menudo viviendo con violencia y nacidos en hogares endurecidos por la pobreza, el modelo familiar de amabilidad —*amorevolezza*— propuesto por don Bosco era a la vez eficaz y peligroso: los salesianos debían ser capaces de estar emocionalmente cerca de los jóvenes, sin sobrepasar nunca los límites a una intrusión abusiva. No era

fácil desempeñar el papel de padre sustituto sin abrazar ni acariciar nunca a un niño para evitar cualquier “tropiezo”. Pero todo salesiano debía ser consciente de los riesgos. La castidad —término que, no por casualidad, remite etimológicamente a su opuesto *in-castus/incestus*— fue presentada como la virtud fundamental del salesiano por don Bosco, con su inteligencia emocional. Estaba convencido de que una sola persona no casta podía causar la ruina de toda la Congregación. Entre el miedo al escándalo, el deseo de proteger a los jóvenes y de consolidar la experiencia salesiana, el artículo nos permite seguir un recorrido que no fue fácil institucional y humanamente.

La contribución de Tommaso Dell’Era —*El proceso de revisión en 1943 de la Instrucción de 1922, De modo procedendi in causis sollicitationis: un análisis*— vuelve a poner el foco en Roma, donde, en un momento dramático de la historia mundial (finales de 1943 y principios de 1944), una comisión especial del Santo Oficio —el tribunal romano encargado de delitos y pecados contra la fe y, por tanto, los sacramentos—, propuso modificaciones al procedimiento para las causas de *sollicitatio ad turpia*, en vigor desde 1922. Así, el Santo Oficio expresaba la voluntad de obligar a proceder “con seriedad” a las curias locales y a los obispos, que eran los responsables de recibir las denuncias de los fieles y de instruir el proceso informativo local antes de enviar el expediente a Roma. Esta seriedad habría permitido al Santo Oficio proceder con mayor eficacia en la gestión de los numerosos casos sobre los que tenía que decidir. El expediente analizado por Dell’Era permite seguir a los distintos actores romanos que se pronunciaron sobre la cuestión entre 1943 y 1944, lo que ofrece una visión bastante reveladora de las cuestiones relacionadas con la *sollicitatio* tal como eran percibidas por las autoridades eclesiásticas. Nada ha cambiado realmente desde las reflexiones canónicas y morales presentadas por Fernanda Alfieri y Jean-Pascal Gay sobre la primera modernidad. A mediados del siglo XX, el delito de *sollicitatio* seguía siendo un delito contra el sacramento de la confesión y no contra una persona. Los últimos párrafos de la Instrucción mencionan otros casos de *crimes de pessimo* —delito más grave—,

cometidos fuera de la confesión, pero en un contexto pastoral. Las prácticas homosexuales, así como los actos perpetrados contra niños preadolescentes de ambos sexos, o con animales (zoofilia), se enumeran conjuntamente. En este respecto, se observa una especie de desconexión progresiva entre la sociedad civil, el derecho penal y las leyes de protección de la infancia, y la reflexión moral y cívica en el seno de la Iglesia. Esta desconexión se hace aún más evidente cuando uno se da cuenta de que las únicas penas previstas para este tipo de casos son las de una suspensión más o menos larga del ejercicio de la función de confesor y/o director espiritual. En ningún caso se prevé la denuncia a las autoridades judiciales laicas: la salvaguardia del “*buon nome del clero*” y de lo sagrado de los sacramentos era la base del secreto absoluto requerido para cualquier caso de *sollicitatio*. Por último, la víctima sigue siendo considerada coautora con el agresor: debe confesarse con otro confesor y está obligada a denunciar al solicitante so pena de excomunión. Esta denuncia no debe estar dirigida a nadie más que al obispo local.

Pareció importante concluir este libro con una perspectiva distinta a la de la disciplina histórica: los cambios de perspectiva a menudo nos permiten plantearnos preguntas diferentes. Además, como se mencionaba al principio de este artículo, en la confluencia del pasado y el presente se pueden entretejer lazos de inteligibilidad. Karlijn Demasure es profesora de la Facultad de Derecho Canónico y directora del Centro para la Protección de Menores y Personas Vulnerables de la Universidad Saint Paul de Ottawa y en su *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica: la evolución en los discursos sobre el pecado y el perdón en los documentos e intervenciones jerárquicas oficiales (1922-2022)*, ofrece un análisis de los discursos dominantes del papado romano, centrándose en el uso y la contextualización de dos conceptos teológicos: el pecado y el perdón. Este *excursus* comienza con la Instrucción *Crimen sollicitationis* de 1922, cuyas propuestas de aplazamiento fueron el sujeto de la contribución de Dell’ Era, y existe hasta los pronunciamientos del papa Francisco en julio de 2022. Varios de los elementos planteados por Demasure hacen eco de contribuciones anteriores sobre el largo período moderno, al centro de esta publicación. En primer

lugar, la cuestión del silencio, que en los escritos papales adopta la forma de un secreto que hay que guardar, incluso dentro de la jerarquía católica. Al respecto, Demasure nota la escasa difusión de importantes textos, como la Instrucción de 1922, que fue la referencia hasta 1962: incluso en la época del Concilio Vaticano II circulaban muy pocos ejemplares y no se publicaba en el *Acta Apostolicae Sedis*, lo que daba un margen de maniobra a los obispos a nivel local. A diferencia del Código de Derecho Canónico de 1917 y 1983 —base de la acción episcopal—, que consideraba el abuso de menores como un pecado contra el sexto mandamiento (no cometerás adulterio), la Instrucción de 1922 presentaba el abuso de menores como un pecado, pero también como un delito. En ambos casos, la superposición de pecado y delito favoreció una forma de negación que era, sobre todo, una negación de la víctima. Incluso cuando, basándose en el *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (2001), Juan Pablo II explícitamente evocó los derechos de las víctimas, el discurso acabó recordándolas junto con los abusadores, hacia quienes se debe ejercer compasión. Esta confusión se encuentra también en el corazón de la noción de perdón, en la que parece producirse una especie de diálogo de sordos entre papas —en particular Juan Pablo II y especialmente Benedicto XVI— que tienen en mente el perdón sacramental de la confesión, y una sociedad laica para la que no puede haber perdón sin reparación. Para concluir, Demasure evoca el largo camino que ha llevado a sumos pontífices a verbalizar una petición de perdón a título personal, como jefes individuales de la Iglesia y en nombre de toda la institución: fue el caso del papa Francisco en abril de 2018 a raíz de los casos de abusos en Chile.