

LA PRÁCTICA DE LA CONFESIÓN EN LA ESPAÑA MODERNA A TRAVÉS DE LA ACTIVIDAD DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS*

The practice of confession in Early Modern Spain throughout the activity of religious orders

Francisco Luis RICO CALLADO

Universidad de Extremadura. Grupo de Investigación ARDOPA

Correo-e: franciscorico@unex.es

RESUMEN: El presente trabajo analiza manuales de confesión redactados por miembros de diferentes órdenes religiosas en la España de los siglos XVII-XVIII. Su objetivo es aportar un mejor conocimiento a las prácticas devotas difundidas por los clérigos durante este período, para quienes la confesión se convirtió en un elemento capital del control y formación de las conciencias. En el artículo se analizan algunas de las problemáticas esenciales de la confesión en la época postridentina: la crítica del sistema moral probabilista, la dilatación de la absolución y, de un modo especial, el modelo de conversión construido a través de la confesión. Los resultados de la investigación inciden en dos asuntos: el progresivo abandono del probabilismo en la casuística moral y la incidencia de una religiosidad emotiva.

Palabras clave: confesión, probabilismo, absolución, penitencia, prácticas religiosas, órdenes religiosas, jesuitas, capuchinos, franciscanos, siglo XVII, siglo XVIII.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación: «La construcción del antijesuitismo. Los orígenes españoles (1527-1625)». Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Referencia HAR2011-26002.

ABSTRACT: This work analyzes the manuals of confession written by members of different religious orders in Spain during the xviith and xviiith Centuries. Its purpose is to contribute to the knowledge of the devote practices diffused by the clerics during this period. They thought that confession served to control and educate conscience. The article analyses some of the essential problems of the practice of confession during Postridentine period: the critics of the probabilistic system of moral, the use of the strategy of dilation of the absolution and, specially, the construction of conversion throughout the sacramental practice. The investigation remarks two matters: the progressive abandonment of the probabilistic system and the diffusion of a «sentimental» religiosity.

Key words: confession, Probabilism, absolution, penitence, religious practices, religious orders, Jesuits, Capuchins, Franciscans, xviith Century, xviiith Century.

La práctica de la confesión en el siglo xvii fue profundamente influida por el sistema moral generado por la casuística. Los teólogos morales intentaron a través de ella adaptar la ley a la capacidad del ser humano y las situaciones concretas de su vida, resolviendo y formulando de un modo enciclopédico los casos de conciencia que se podían suscitar. En esto había una cierta comprensión, siendo uno de sus objetivos brindar la posibilidad de acceder a una cierta perfección¹. Una de las tendencias más importantes del casuismo fue el probabilismo, codificado de una manera sistemática por primera vez por el dominico Bartolomé de Medina (1527-1581). Sus defensores afirmaban que podía seguirse la opinión más favorable entre las que fuesen probables, esto es, que hubiesen sido contempladas por los

1. FULÖP-MILLER, R.: *Les jésuites et le secret de leur puissance*. París, 1933, pp. 203 y ss. JONSENE, A. R. y TOULMIN, S.: *The abuse of casuistry. A History of Moral reasoning*. Berkeley, 1988, pp. 101 y ss. En este sentido, se apunta la influencia de las ideas aristotélicas frente a la idea del bien platónica en la casuística medieval (SOMMERVILLE, J. P.: «The “new art of lying”: equivocation, mental reservation and casuistry», en LEITES, E. [ed.]: *Conscience and casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge-París, 1998). Véase sobre estas cuestiones: VÁZQUEZ JANEIRO, I.: «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del s. xviii», en GARCÍA-VILLOSLADA, R.: *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos xvii al xviii*, tomo IV. Madrid, 1979. Sobre la importancia de la confesión en la época postridentina: PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín, 1996. No hay que pasar por alto, aunque esta cuestión esté a la espera de estudios más profundos que, en el período que tratamos, el casuismo afectó también a otras disciplinas del saber como el Derecho (LLAMOSAS, E. F.: «Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo: la Teología moral en la enseñanza universitaria. La praxis judicial de la Córdoba tardocolonial», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 14/2, 2011, pp. 281-294).

tratadistas, la práctica de la Iglesia, etc. A raíz de ello, se desarrolló el laxismo, que promulgaba unos principios de actuación que reducían la incidencia del pecado, facilitando el acceso a la salvación.

En la segunda mitad del siglo XVII el probabilismo fue sometido a duras críticas, sufriendo no sólo los ataques de los jansenistas sino también de diferentes órdenes religiosas o, incluso, de sectores de aquellas en las que se impuso anteriormente². La campaña contra este sistema arreció en el Setecientos e implicó un cambio importante en la orientación y los contenidos de la tratadística de la confesión, de modo que entre finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII se revisaron en sentido rigorista las obras de autores anteriores. Esto ocurrió, por ejemplo, en el caso del libro del dominico Francisco Lárraga, que fue reeditado en numerosas ocasiones, circunstancia que se puede extender también a agustinos o franciscanos.

En este trabajo vamos a tratar algunos de los aspectos fundamentales de la concepción de la confesión en la España de la Edad Moderna a través de las propuestas de tratadistas de diferentes órdenes religiosas. Partimos de la base de que este sacramento estaba en íntima relación con los ministerios a los que se dedicaban estas últimas y, por tanto, sus mensajes al respecto se dirigían a un público amplio. La casuística brindó la posibilidad de atender a las necesidades y posibilidades de los diferentes grupos de personas, de modo que se adoptaron ciertas facilidades en la práctica sacramental que, como veremos, despertaron una polémica importante en la época³.

La pastoral postridentina, que incidió especialmente en la difusión de una práctica ajustada de la confesión, debe ser entendida en un sentido lato, puesto que tanto las imágenes devotas como las hagiografías, la literatura devota, etc., servían para «adoctrinar» y predicar. Por otro lado, todas estas expresiones tuvieron un

2. Émile Appolis habla de una insurrección sin precedentes de una parte de la Orden frente a este empeño (APPOLIS, É.: *Les jansénistes espagnols*. Burdeos, 1968, p. 39). Esto es especialmente cierto en el caso de los franciscanos y los jesuitas: VÁZQUEZ JANEIRO, I.: «Tirso González (SI) y Francisco Díaz de San Buenaventura (OFM), frente al jansenismo belga a finales del s. XVII», *Agustiniana*, 13, 1963, pp. 307-341.

3. La casuística subrayaba la necesidad de orientar a los individuos sobre cómo debían de actuar (LEITES, E.: «Casuistry and character», en LEITES, E. [ed.]: *Conscience... , op. cit.*). Resultan de obligada referencia sobre esta cuestión: MORGADO GARCÍA, A.: «Los Manuales de confesores en la España del siglo XVIII», *Cuadernos Dieciochescos*, 5, 2004, pp. 123-145. Del mismo autor: «Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores», *Trocadero*, 8-9, 1996-1997, pp. 119-148. Especialmente: GONZÁLEZ POLVILLO, A.: *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*. Sevilla, 2010. O'BANNION, P. J.: «A Priest Who Appears Good: Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain», en JANSE, W. y PITKIN, B.: *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*. Leiden, 2006. Algunas de las ideas de Pedro de Calatayud han sido analizadas por BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: «Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús», *Investigaciones Históricas*, 19, 1999, pp. 53-79.

sentido marcadamente dramático, ya que su objetivo era provocar un choque emocional profundo. Con ellas se pretendía avivar la «mala conciencia», esto es, una inexistente noción del pecado. Esto se constata tanto en los sermonarios misionales como en los manuales de confesión.

En este sentido, se difundieron prácticas devotas de carácter conventual. Más concretamente, los religiosos debían hacer, en el marco de los ejercicios que se realizaban regularmente, una confesión, bien con un carácter general, bien particular. Se les proponían temas de reflexión similares a los que encontramos en los sermonarios u obras dirigidas a los laicos. Así, por ejemplo, la meditación en torno a la «buena vida» fue relacionada con el cumplimiento de la vocación en el caso de los religiosos y, en el caso de los seglares, con el de los deberes que correspondían a su «estado» o grupo social. Por otro lado, el juicio «particular» era un tema recurrente en ambos casos y revela hasta qué punto no se intentaba hacer caer al sujeto en la desesperación ante la muerte, sino que se le proponía una pedagogía de carácter positivo, ofreciéndole una «tabla de salvación» en la práctica regular de las devociones y de los sacramentos.

La comprensión de esta situación requiere de una referencia a los temas y motivos empleados en una pastoral que podemos calificar, siguiendo a Jean Delumeau, como «del miedo», donde los motivos terribles eran esenciales. Estos incidían en la necesidad de convertirse a través de la confesión. En las misiones, por ejemplo, se afirmaba que el número de los pecados que Dios permitía a cada uno estaba limitado, así como que la permanencia en este estado conllevaba una reducción de la «esperanza» de vida o podía provocar una muerte imprevista, más dramática si cabe por la falta de una preparación adecuada. En consecuencia, el *topos* o tema de la muerte se alimentaba no sólo de una manera positiva, a través del ejemplo de los modelos religiosos o devotos, sino también negativamente, siguiendo una perspectiva fatalista.

El padre Pedro Calatayud (1689-1773) insistía en ello, aseverando que, una vez alcanzado el número de pecados permitidos a cada uno, se producía un menoscabo de la vida. Esta era concebida de dos modos: espiritual y físicamente. Evidentemente, el más terrible de los daños era el que se producía en el primer caso:

cuando se añade el último pecado, que junto con ellos llena el número y medida, desde entonces por este pecado con que se llena, ora haya Dios perdonado los antecedentes en cuanto a la culpa y pena eterna, ora no los haya perdonado por no haberlos detestado el pecador, determina Dios desamparar al pecador para toda la eternidad⁴.

4. CALATAYUD, P. de: *Misiones y sermones del Padre Pedro de Calatayud*, tomo III. Madrid, 1796, pp. 58-59.

Una vez llegado al límite, el individuo estaba perdido irremediablemente: «están ya desamparados de Dios para la eternidad», cosa que no quería decir que se produjese necesariamente la muerte, puesto que ese último pecado admitido al que aludíamos podía ser, si cabe, agravado con una reincidencia. Cuando ocurría esto la acción de la «... justicia que Dios... es más visible y como ejecución de la justicia que hizo o empezó a hacer, desamparándole por haber llenado la primera». En tales ocasiones los castigos eran terribles y el espanto que provocaba su narración era empleado para adoctrinar, como veremos a continuación. En todo caso, había otro efecto físico añadido a lo anterior y era que la falta provocaba un menoscabo en los años de vida, es decir, con ella se contraía una «enfermedad de muerte», un *peccatum ad mortem*⁵.

Los franciscanos abundaron también en tales ideas. Se pueden ilustrar con las colecciones de ejemplos, *exempla* o narraciones edificantes destinados a la predicación, sistematizados, por ejemplo, en las obras donde se recogió la actividad de los llamados seminarios de *Propaganda de Fide*, donde residían y se formaban religiosos especializados en las misiones. Muchos de los casos reseñados eran fruto de la experiencia de estos y, evidentemente, revelaban los temas y recursos más importantes de su apostolado.

Nos hallamos aquí, en definitiva, ante uno de los ejes fundamentales de la pastoral de la época. La muerte era un momento inevitable por el que todos los hombres y mujeres debían pasar a través del «juicio individual», si bien no se debe olvidar que las dolencias y la fragilidad física constituían su preámbulo. Esto se plasmaba en unas prácticas devotas nutridas por las hagiografías y la dirección espiritual. En efecto, la enfermedad jugó un papel fundamental en las conversiones de los religiosos por lo que, nuevamente, nos encontramos ante una vulgarización de recursos propios de contextos conventuales⁶.

Si los padecimientos físicos eran una ocasión propicia para la conversión, también se relacionaban con el castigo divino. En efecto, la mala *conciencia* provocada por el pecado tenía unos efectos visibles, causando una convalecencia, como la que se verificaba en quienes habían callado pecados mortales. En algunos casos, la desesperación llevaba, incluso, al intento de suicidio⁷. El agravamiento de un mal físico

5. *Ibidem*, p. 61. La cita anterior en *ibidem*, p. 70.

6. Sobre los Colegios de Propaganda de Fide franciscanos véase: VÁZQUEZ JANEIRO, I.: «Origen y significado de los colegios de las misiones franciscanas», *Archivo Ibero-Americano*, 50, 1990, pp. 752-772. Hemos estudiado anteriormente la función jugada por la enfermedad en los escritos en los que los jesuitas reflexionaban sobre su conversión: RICO CALLADO, F. L.: «Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden Jesuita», en CASADO ARBONIÉS, M.; RODRÍGUEZ DÍEZ, A.; NUMHAUSER, P. y SOLA, E.: *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales*. Alcalá de Henares, 2010.

7. PAPIÓ, J.: *El Colegio Seminario del Arcángel San Miguel de Escornalbou*. Barcelona, 1765, pp. 297 y ss.

era, por tanto, una advertencia divina. La permanencia en el pecado provocaba, incluso, un impedimento físico para confesarse, como ocurrió en el caso de un anciano a quien un misionero no pudo salvar. En todo caso, la comisión de una falta podía conllevar una muerte inesperada, como aconteció a un clérigo que requirió por última vez a su amante. Se aportaban también pruebas de que la intención de convertirse no impedía un final fatal, de modo que un «deshonesto» no pudo librarse de la «... ira de Dios que a los deshonestos amenaza»⁸. Cabe decir, por tanto, que muchos de los *exempla* empleados en los sermones y los manuales de confesión de la época se relacionaban con el mal uso de este sacramento y, fundamentalmente, con la ocultación de los pecados mortales, circunstancia que era, incluso, más grave que su comisión, puesto que con ello se consideraba que se cometía un sacrilegio.

Hemos de tener presentes los efectos psicológicos de esta pastoral «de choque» que llegaba a provocar el pánico en los auditorios de las misiones. En todo caso, resulta particularmente interesante el análisis de las consecuencias de esta pedagogía a nivel individual. Los *exempla* reflejan las visiones de demonios o de condenados provocadas en los individuos, experiencias cuyas descripciones coinciden con las que aparecen en los sermonarios o en la imaginería de la época. Tal es el caso de imágenes como la «condenada» u otros ejemplos de la fealdad no sólo espiritual sino física del pecado⁹.

Por tanto, hubo una coincidencia entre los motivos empleados en la pastoral «personalizada» y la de carácter colectivo. La diferencia entre ambas se cifraba en el medio a través del que se transmitían: predicación o actos colectivos en el segundo caso, confesión o diálogo personal en el primero. Eran comunes en ambos casos los recursos basados en la teatralidad y en los sentidos, animados siempre por espectáculos visuales. Estos podían repercutir mejor, opinaban los religiosos, en la sensibilidad de un público compuesto por individuos que vivían presos de sus apetitos. En el caso de los novicios de las órdenes se constata una situación semejante. El franciscano descalzo fray Gaspar de San José, quien ejerció como maestro de novicios en la Provincia de San José, presentaba a estos como nuevos «soldados» a quienes debía proponerse como motivo fundamental de oración:

[...] la imagen de la humanidad de Cristo, de su vida y Pasión, porque el alma flaca y débil que no conoció sino cuerpos y cosas corporales, tenga pues a quien aficionarse y según el modo de su discurso halle donde se asiente el pie y se afirme.

8. *Ibidem*, pp. 306-308. Una descripción del ambiente creado por una misión en: TÉLLEZ, J.: «Misión de Vélez desde el dos de agosto de 1689 al treinta de abril de 1690», en Academia de Historia, Jesuitas, 9-7240, f. 11r.

9. Véase sobre estas cuestiones y motivos: RICO CALLADO, F. L.: *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia, 2006. Sobre los fenómenos de pánico, véase del mismo autor: «Espectáculo y Religión en la España del Barroco: las misiones interiores», *Crónica Nova*, 29, 2002, pp. 315-339.

Y suele ser esta manera de consideración en los novicios que aún son niños en las cosas del espíritu, tanto más dulce cuanto está más cerca de su propia flaqueza¹⁰.

Este testimonio se puede comparar con las reflexiones de los tratadistas de la época sobre la «psicología» del público laico, donde se hacía un especial hincapié en el uso de la imaginación para generar un determinado estado de conciencia¹¹.

La confesión fue mostrada como la otra cara de la moneda de la pedagogía del miedo que hemos descrito puesto que debía servir de consuelo frente a la predicación. Evidentemente, la negación del acceso al confesionario no podía mantenerse mucho tiempo si se quería lograr un efecto positivo, puesto que los fieles podían caer en la desesperación. De esto derivaban dos cuestiones claves para los misioneros: disponer de la posibilidad de dar la absolución en los pecados «especiales», reservados a los obispos y, en segundo lugar, adecuar los requisitos de la práctica confesional a los condicionantes y posibilidades de cada grupo social. Por esta razón, miembros de diferentes órdenes propusieron el uso del probabilismo, puesto que permitía disponer del fallo «más favorable» para los penitentes, generando así un interesante debate con quienes defendían una visión más rigurosa del casuismo moral¹².

1. LA CONFESIÓN DE TODA UNA VIDA

Los religiosos intentaron imponer la práctica regular de la confesión a través de sus actividades tanto apostólicas como educativas¹³. En este sentido, el probabilismo

10. SANTA MARÍA, Juan: *Crónica de la Provincia de San José de los Descalzos de la Orden de los Menores de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, tomo I. Madrid, 1615, p. 442. En el mismo sentido se expresaban los misioneros o los predicadores de la época: «... la predicación como de palabras consta y entra por los oídos, se olvida con facilidad. Pero la pintura, cuyas especies entran por los ojos, es durable y permanente y así expresó el misterio con pintura, para que pasando por la vista las especies introdujesen en el entendimiento este Misterio soberano y del entendimiento pasase a la voluntad» (DE BURGOS, Vicente: *Funeral oratoria que en las célebres honras que consagró la religiosísima Comunidad de Reverendísimos Padres Trinitarios Calzados de la Ciudad de Granada el día 25 de septiembre de 1722 a la loable memoria del Venerable Padre Fray Feliciano de Sevilla, insigne misionario apostólico en ambas Andalucías e hijo de la Santa Provincia de Padres Capuchinos del Seráfico Padre San Francisco*. Granada, sin fecha, sin paginar).

11. RICO CALLADO, F. L.: *Misiones populares...*, *op. cit.*, pp. 52 y ss. Asimismo, se empleaban múltiples recursos como, por ejemplo, la música y el canto: RICO CALLADO, F. L.: «Music of the missions», en MILLS, K. y LEVY, E. (eds.): *Lexikon of the Hispanic Baroque: Technologies of a Transatlantic Culture*. Toronto-Austin, University of Texas, en prensa.

12. Véase sobre estas cuestiones: DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón*. Madrid, 1992, p. 30. La predicación, tal y como se entendía en la época, estaba dirigida a animar el deseo de confesarse. Véase sobre esto último: BERNOS, M.: «Confession et conversion», en *La conversion au XVIIIe Siècle*. París, 1983.

13. DE VICENTE, Alfonso: «Música, propaganda y reforma religiosa en los siglos XVI y XVII: cánticos para la “gente del vulgo” (1520-1620)», *Studia Aurea*, 1, 2007. Véase también: PALOMO DEL BARRIO, F.: «La doctrine mise en scène: catéchèse et missions intérieures dans la Péninsule Ibérique à l'Époque Moderne», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 71, 2005, pp. 23-55.

aseguraba un perdón fácil, consolando frente a la virulencia de otros mensajes difundidos por ellos y redundando en la consolidación de la conversión de los penitentes. Esta doctrina fue aplicada tanto por los franciscanos como por los capuchinos o los jesuitas¹⁴.

A este respecto, debemos considerar que la confesión general fue un aspecto capital de las prácticas religiosas de la época. Esto se evidencia en el caso de las misiones, donde constituía el preámbulo para involucrar al penitente en una práctica sacramental regular, aunque este objetivo se encuentra también en otros ámbitos de la acción de la Iglesia de la época, como se puede constatar en la normativa diocesana¹⁵. Para el capuchino Félix Alamín servía para saldar las desviaciones de los fieles causadas por el silencio de los individuos respecto a sus pecados, fenómeno debido a la vergüenza o a la malicia. Esto era habitual en el caso de los rústicos, quienes o bien no se referían a las confesiones pasadas o bien las veían sin el menor escrúpulo. Frente a tales situaciones se promovió el uso de la confesión general con el objetivo de sensibilizar a estos sectores sobre su estado. Esta podía realizarse, en todo caso, de un modo más o menos riguroso. Félix Alamín criticaba al franciscano José Gávarri no exigiese a los rústicos que repitiesen las confesiones sacrílegas que, como hemos dicho, eran aquellas en las que se había callado alguna falta, puesto que en sus misiones el franciscano los encontraba bien dispuestos y se sinceraban fácilmente si el religioso les preguntaba. Consideraba que esta buena voluntad era suficiente para saldar las confesiones incorrectas¹⁶. En cambio, jesuitas como el padre Pedro Calatayud, siguiendo en este sentido al padre Tirso González de Santalla (1624-1705), subrayaban entre los objetivos de su apostolado que todos realizasen una confesión general rigurosa:

Responde el padre Gávarri que no es necesario repetirlas porque dize lo enseña así Castilento. Pero el padre Tirso... examina los autores que refiere Castilento y halla que no llevan tal sentencia. Y así la contradize con estas gravísimas palabras: esta opinión es de todo punto improbable y de ninguna suerte segura en la práctica, porque como no es entera la confesión, es inválida y todos los autores afirman que siendo inválida la confesión se debe repetir. Que sea inválida es cierto porque falta integridad... y allí no puede llevar buena fe, porque cada uno está obligado a saber lo que de su parte debe hazer para recibir válidamente el sacramento de la

14. Sobre el caso de los capuchinos véase: DOMPNIER, B.: «Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L'exemple des Capucins de France (XVII^e-XVIII^e siècles)», *Dimensioni e problemi della Ricerca Storica*, 2, 1994, pp. 21-59.

15. RICO CALLADO, F. L.: «El problema de la absolución en la España de los siglos XVII-XVIII. El caso de los jesuitas», en MARTÍNEZ MILLÁN, J.; PIZARRO LLORENTE, H. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, 2012.

16. ALAMÍN, Félix: *Espejo de verdadera y falsa confesión*. Madrid, 1695, pp. 228-229.

penitencia y si lo ignora es ignorancia demasiada, crasa y supina y que esto no se compecede, llegando allí maliciosamente¹⁷.

Esta afirmación era consecuencia de la aplicación de un método alejado del probabilismo, donde se postulaba el uso de las opiniones más seguras, actitud que se relacionaba, a su vez, con un mayor «rigorismo» en la práctica sacramental.

La confesión general era provechosa por distintas razones. En primer lugar, de acuerdo con lo expuesto por el mismo Alamín, porque traía consigo una edificación del sujeto puesto que brindaba «conocimiento... y confusión por la vida pasada», permitiendo admirar la misericordia y paciencia de Dios frente a los pecados cometidos. En segundo lugar, era obligatoria si se tomaba nuevo estado o bien si se había recaído tras haberla realizado anteriormente. Era muy útil a los más «perfectos», siempre y cuando no se hiciese por algún escrúpulo, sino para agradar a Dios y satisfacer las culpas cometidas.

El padre Tirso González estableció que la confesión general debía exigirse a quien no se había confesado con verdadero dolor y propósito. Esto incluía a quienes habían permanecido en malas costumbres o a los que estaban obligados a restituir los bienes que habían adquirido inmoralmente teniendo con qué hacerlo. También implicaba este capítulo a los amancebados que reiteraban sus pecados o quienes caían en poluciones voluntarias, así como a quienes alimentaban enemistades o rencores. Otro tanto ocurría con quienes juzgaban erróneamente haber cometido un pecado mortal y que, tras confesarse, no se habían enmendado, circunstancia que evidenciaba la ausencia de un «... firme propósito». Finalmente, también alcanzaba esto a los que ignoraban la doctrina cristiana¹⁸. En contra de esto último, sin embargo, se expresaban otros jesuitas, estableciendo como probables opiniones contrarias: «Basta que sepa esto o aquello que no es contra la Fe y que es lo que manda Dios o la Iglesia. Y aunque no sepa esto, instrúyale en lo principal y apriétele a que lo aprenda de propósito»¹⁹.

17. *Ibidem*, p. 229.

18. *Ibidem*, pp. 227-228.

19. DE ESCOBAR, Antonio: *Examen y práctica de confesores y penitentes*. París, 1665, p. 9. En cuanto a los pecadores públicos recomendaba: «Procure reducirle a contrición sin echarle de sí». Los que tenían «... costumbre de jurar con mentira o poluciones voluntarias», la respuesta dependía del caso: «Unos dicen que se les difiera la absolución, otros que no, si lo lleva mal. Si la costumbre es muy envejecida y remiso el propósito difiérasele, convenciéndole de su poca disposición» (*ibidem*, p. 10). Con los amancebados que mantenían a su amante en casa, frente a la opinión de Navarro, quien afirmaba que había que expulsarla inmediatamente y la de Manuel Rodríguez, quien aseveraba que podía ser absuelto el penitente una o dos veces si tenía propósito de enmienda, afirmaba: «... digo que si está en casa sólo a título de manceba y luego, o muy en breve, la puede echar no sea absuelto antes de echarla, porque en tal caso es ocasión próxima voluntaria. Pero si la tiene como criada con salario, y sirve en ministerios de casa, absuévale la primera vez con propósito de buscar otra y echarla en pudiendo» (*ibidem*, p. 14). Véase sobre esta cuestión: RICO CALLADO, F. L.: «El problema de la absolución...».

En todo caso, hubo autores, como el dominico Tomás Navarro (1710-1783), que condenaron los excesos cometidos en la vulgarización de la confesión general y señalaban que uno de los síntomas de que no se había hecho correctamente era la ausencia de un examen de conciencia diligente, circunstancia que se debía a que el individuo había sido obligado a realizarla²⁰.

2. LOS REQUISITOS DE LA CONFESIÓN: UN MARGEN PARA CALMAR EL RIGOR

Independientemente del tipo de confesión, bien fuese general, bien particular, había sobre el papel unos requisitos exigentes para obtener la absolución. Estos eran, en palabras de fray José Gávarri, del padre Pedro de Calatayud y otros los siguientes:

se requieren cinco condiciones que son: la primera, el examen de la conciencia. La segunda, el dolor de sus pecados. La tercera, el propósito de enmienda. La cuarta, el confesarlos todos, sin callar ninguno. Y la quinta, la satisfacción de la fama o hacienda. Cualquiera, pues, que se confiese con estas cinco condiciones se confesará bien y será perdonado de todos sus pecados, aunque haya cometido más de mil millones dellos. Pero en faltando una no será buena su confesión²¹.

Nos interesa, particularmente, atender a la importancia dada a la contrición en la práctica sacramental. Se vinculaba a la sinceridad del penitente, puesto que en ella se cifraba la voluntad de cambio, principio que, a su vez, se relacionaba con la tercera condición enunciada por fray José Gávarri.

La contrición era de dos tipos, perfecta o imperfecta. Los tratadistas establecieron que se diferenciaban en lo que respecta a su motivo o «especie» en la jerga de la época: en el caso de la atrición eran las penas del Infierno o la fealdad del pecado frente a la contrición, centrada en la bondad de Dios y el daño que se le causaba con aquél. Esta última era, por otro lado, un acto que emanaba de «virtudes» como la bondad o la caridad. En cambio, la atrición derivaba de la penitencia. Distinguíanse también por sus efectos, puesto que la contrición

... causa la Gracia *ex opere operantis*, hecho que se debe a que la contrición es disposición próxima para la Gracia y la atrición es disposición remota y la disposición remota no está conexas con la forma pero sí lo está la disposición próxima²².

20. NAVARRO, Tomás: *Consulta Espiritual en la que un pecador verdaderamente arrepentido propone, con deseo de acertar el infeliz estado de su alma para una buena confesión general*. Gerona, 1771, pp. 33-34.

21. GÁVARRI, José: *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben saber los padres predicadores y confesores principiantes y, en especial, los misioneros apostólicos*. Zaragoza, 1676, p. 20.

22. LÁRRAGA, Francisco: *Prontuario de Teología Moral*. Madrid, 1727, p. 27.

En este último caso, el individuo necesitaba obligatoriamente del sacramento para «perfeccionarse»²³.

De cualquier modo, en ambos casos, el dolor debía ser sobrenatural. Esta circunstancia, evidente en el caso de la contrición, no lo era tanto en la atrición. Basándose en lo establecido por Inocencio XI y en el Concilio Tridentino se afirmó que:

el dolor es detestación del pecado cometido y, como el pecado nos aparta de Dios, no sólo como autor de la naturaleza, sino como autor de la Gracia se infiere que el dolor ha de ser sobrenatural. También este dolor ha de ser sobrenatural como disposición, lo uno por las razones dichas y lo otro porque es disposición para la Gracia. Y la disposición y la forma han de estar en un mismo orden²⁴.

Había, por tanto, dos tipos de atrición, una tenía un carácter sobrenatural y la otra, en cambio, procedía de la razón natural. La primera era necesaria para cumplimentar la confesión puesto que, según el mismo Francisco Lárraga:

si el motivo es sobrenatural el acto será sobrenatural. Será el motivo natural cuando *lumine naturali potest cognosci* y será sobrenatural cuando *sola fide potest cognosci*, por ejemplo: Dios según que me puede quitar la vida natural, la honra y la hazienda... es motivo de atrición natural. Dios que puede privar de Gracia y echar al Infierno es motivo de atrición sobrenatural²⁵.

La conciencia del pecado era un motivo de dolor sobrenatural cuando el penitente percibía que había ofendido a Dios o bien si era consciente de que su falta era sancionada con un castigo del alma.

En todo caso, la importancia de la contrición no subyace únicamente en el hecho de que fuese una condición para realizar una buena confesión, sino que se debe también a que constituyó un elemento clave tanto de la pastoral empleada por las órdenes religiosas como de los tratados de oración de la época. Evidentemente, los castigos infernales siguieron siendo un asunto recurrente, pero gozaron de una especial relevancia los motivos contricionistas ligados a una devoción que podemos calificar como cristocéntrica. Su fundamento se encuentra ligado, como hemos dicho, a la caridad, esto es, al dolor por el daño causado a Cristo por el pecado:

23. CORELLA, Jaime de: *Suma de la Teología Moral*. Barcelona, 1702, p. 286.

24. LÁRRAGA, Francisco: *Prontuario...*, *op. cit.*, p. 26.

25. «Que sea necesaria para el fruto del Sacramento la atrición sobrenatural, y no basta la natural, es constante porque lo contrario está condenado en la proposición 57 de Inocencio XI [...] Y se prueba porque entre la disposición y la forma ha de haber proporción, como la ay entre el fuego y el calor y sequedad, que son sus disposiciones y entre la frialdad y humedad [...] que la gracia es forma sobrenatural, luego el dolor que ha de ser disposición para esta gracia, ha de tener con ella proporción» (CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 287).

«... la contrición perfecta debe proceder del motivo de la caridad...»²⁶. Por esta razón, una parte de las imágenes o representaciones empleadas en los diferentes «discursos» de su pastoral por los religiosos incidían en este tipo de temas.

La *imitatio Christi* fue, a este respecto, un elemento capital de la formación de estos. Algunas de las prácticas que tenían lugar en los ámbitos conventuales como los *vía crucis* de los franciscanos o capuchinos, o bien la de «decir las culpas» en la comunidad, adoptada también por los jesuitas, eran momentos en que se realizaban penitencias colectivas o individuales alimentadas mediante plegarias donde la Pasión de Cristo era un motivo central. Tales mortificaciones constituían «espectáculos» edificantes, usados posteriormente en el apostolado. Mediante ellas se intentaba promover en los jóvenes religiosos un sentimiento caritativo que se nutría de la contrición. Si Cristo era una figura demasiado lejana para quienes habían renunciado a su fe o que aún vivían en el paganismo o la herejía, era el propio religioso quien, «encarnando» a Cristo, debía conseguir su conversión. Esto era reforzado por el hecho de que las ocasiones brindadas en el ejercicio de tales labores podían constituir otras tantas expresiones del martirio, inquietud muy presente en las reflexiones de los jóvenes clérigos sobre su propia conversión²⁷.

Tanto en el caso de los «bravos», es decir, de los reos que no querían oír el mensaje de los religiosos como en el de los esclavos atendidos por el jesuita Pedro Claver (1580-1624) encontramos elementos parecidos. Estos constituyen un trasunto de la pastoral empleada por los misioneros jesuitas italianos, quienes realizaban una penitencia pública ante sus auditorios, de uso muy restringido en

26. *Ibidem*, p. 286. Es más: «El que se duele del mal del amigo lo haze por el motivo del amor que le profesa, *atqui*, la contrición se duele del pecado, que considera como mal e injuria de Dios amigo. Luego *eo ipso*, que se duele y deteste este mal o injuria ha de ser por motivo del amor, que como amigo le tiene. Luego la contrición ha de proceder y procede del motivo de la caridad o amor de Dios» (*ibidem*, p. 286). En el mismo sentido se expresaba el dominico Vicente Ferrer, quien afirmaba que no podía haber contrición sin caridad: «porque su perfección consiste en que la caridad la impere, forme y perficione [...] Y así no será última disposición para la Gracia si no interviene acto de caridad...», a la manera de aquellos casos en que se requiere un acto de Fe (FERRER, Vicente: *Suma moral para examen de curas y confesores*. Valencia, 1764, pp. 101-102). Véase sobre el cambio de orientación producido en los manuales de confesión de la primera mitad del siglo XVI: MACAGNAN LOPES, B.: «A confissão e os pecados capitais no Portugal do fim do Século xv ao início do XVI», *Revista Historiador Especial*, III-1, 2010, pp. 121-134. Una visión sobre la situación de los manuales de confesión en el Reino de Portugal en la Edad Moderna: CORREIA FERNANDES, M. L.: «Do manual de confesores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento», *Via Spiritus*, 2, 1995, pp. 47-65.

27. RICO CALLADO, F. L.: «Conversión y construcción...», *op. cit.* Asimismo, del mismo autor: «La *imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna», *Hispania Sacra*, en prensa.

el caso de la Península Ibérica. En todos estos casos, el religioso que sufría por los pecados ajenos debía conmover a quienes los habían cometido²⁸.

3. LA EXIGENCIA DEL CUMPLIMIENTO SACRAMENTAL: ENTRE LA FACILIDAD Y EL RIGOR

Uno de los objetivos de la pastoral desarrollada por los religiosos fue ganar el mayor número de adeptos a través de la difusión de sus mensajes. Con este fin ensayaron diferentes acciones. Una de las más destacadas fue la misión popular, vertiente pastoral que, como hemos dicho, fue complementada con otras actividades importantes. Estas, aunque menos estudiadas, tuvieron una repercusión notable en la sociedad de la época y en la propia actividad de los religiosos, puesto que a diferencia de la predicación, que era monopolizada por «especialistas», podían ser desempeñadas por todos ellos.

Tales canales de enseñanza tenían como objetivo vertebrar las prácticas religiosas individuales y abundaban en idénticos mensajes. En este sentido, se propuso la confesión como mecanismo tanto de renovación como de control de la fe. A ella dedicaron, como hemos dicho, una atención especial los miembros de las órdenes religiosas de la Edad Moderna, especialistas no sólo de la casuística sino también de la praxis sacramental puesto que no hemos de olvidar que, más allá de las fuentes empleadas en este trabajo, fundamentalmente dirigidas a los laicos, hubo otros públicos privilegiados de su acción, como las religiosas de los conventos.

La confesión fue la pieza central de un adoctrinamiento dirigido a convertir, hecho que concuerda con los mensajes difundidos para movilizar a los fieles:

... se advierte que no se hará la misión para que se confiesen, que esto ya lo hacen por lo menos el Jueves Santo, sino para que se confiesen muy bien y como si se hubiesen de morir luego al punto. Ni para que ganen los jubileos que ya los tienen por la bula y en otras ocasiones del año, sino para que muden todos de vida, que es cosa maravillosa con el anhelo y cuidado que toman la misión para conseguir las dos cosas²⁹.

No sólo los jesuitas sino también los franciscanos o los capuchinos presentaban sus misiones como la última ocasión de que disponían los pecadores para salvarse puesto que, como vimos anteriormente, el número de los pecados era limitado. A ello añadían la relativa facilidad con la que el penitente se podía reconciliar, insistiendo en el vínculo secreto que se establecía con el confesor y el consuelo

28. Sobre la figura del padre Pedro Claver: VARGAS ARANA, P.: «Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVIII», *Fronteras de la Historia*, 11, 2006, pp. 293-328.

29. ESTREMER, Francisco: *Memorial* (13 de agosto de 1681), en Archivo Histórico Nacional, Jesuitas, Legajo 262-2, documento 786.

que podía extraerse del diálogo con él, puesto que los pecados más extraordinarios podían ser perdonados, restañando las dificultades puestas por otros confesores. Se incluían referencias explícitas a todo esto en los sermones y las doctrinas de las misiones, afirmándose que si algún sacerdote «imprudente o ignorante» les había echado de mala manera del confesonario había otros menos duros, como ellos mismos, que podían perdonar los pecados más graves.

La virtualidad del probabilismo en el marco de esta enseñanza fue enorme puesto que, adaptando las reglas morales a la situación en que se encontraban los penitentes, se podía conseguir que estos volviesen a la buena senda, evitando su condenación eterna:

[...] los misioneros, que su principal instituto es buscar las almas perdidas y desesperadas. Y si para estas no se vale y las socorre con las opiniones más anchas, siendo probables, se perderán y así por esto saco a la luz este librito como ya dije arriba.

Según fray José Gávarri, debía adoptarse una postura probabilista, de modo que el sacerdote

no sólo puede lícitamente conformarse con la opinión probable del penitente, en cualquiera materia que sea aunque juzgue la suya por más probable... sino que debe hazerlo so pena de incurrir en pecado³⁰.

Esto se justificaba por el hecho de que eran muchos quienes se condenaban por haberles negado la absolución, particularmente en el caso de los pecados de bestialismo, sodomía o similares

... que llevaban sin estar en ocasión próxima, mas antes estar ya muy olvidados de ellos y por otra parte no negarla ni aun reñirles de muchas blasfemias y centenares de juramentos con mentira y de venganza³¹.

La denegación de la absolución era uno de los grandes males que podían acaecer al individuo. Los jesuitas resolvieron que esta amenaza y, paralelamente, la dilatación del perdón eran herramientas útiles, siempre y cuando tuviesen una resolución feliz, es decir, reintegrasen al individuo en el seno de la Iglesia. Tal y como estableció el Concilio de Trento esto servía para ponerlo a prueba³². El

30. GÁVARRI, J.: *Instrucciones predicables...*, *op. cit.*, p. 126. La cita anterior en *idem*.

31. *Ibidem*, 126v.

32. DELUMEAU, J.: *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, 1973, p. 129. Sobre su repercusión en la tratadística véase: DELUMEAU, J.: *La confesión...*, *op. cit.*, p. 72. Es interesante comprobar cómo el agustino José Faustino Cliquet se convirtió en adalid de las ideas del obispo de Milán Carlos Borromeo, postulando un mayor rigor en la confesión y un progresivo abandono de los excesos del casuismo. Sobre el papel jugado por Borromeo en el retorno a la «antigua disciplina» véase: DELUMEAU, J.: *El Catolicismo...*, *op. cit.*, p. 129; asimismo, QUANTIN, J.-L.: *Le rigorisme chrétien*. París, 2001.

problema esencial que se planteó fue, evidentemente, cómo aplicar tal principio. El padre Pedro de Calatayud, no sólo un importante misionero, sino también un destacado tratadista de la problemática de la conversión, empleaba a menudo este sistema con el fin de animar a la práctica frecuente de la confesión³³. Esto estaba indicado en el caso de los amancebados con quienes, sugería anteriormente Martín de Azpilcueta (1493-1586), había de emplearse una cierta dureza, especialmente con los que estuviesen en riesgo de volver a pecar, aunque tal falta no fuese pública y, por tanto, no se hubiese causado escándalo en la comunidad³⁴.

El ambiente de las misiones cambió en el siglo XVIII. Frente a las facilidades ofrecidas por un José Gávarri unas décadas antes, los capuchinos se negaban a absolver a quien tuviese una ocasión «próxima», si bien empleaban una táctica más sutil que la propuesta por Pedro de Calatayud. Este último fue denunciado por la irregularidad cometida al denegar la absolución a quien no había sido amonestado debidamente con anterioridad, problemática que trataremos con detalle a continuación³⁵.

Algunos de los comentarios sobre la dilatación de la absolución se centraron en la interpretación de la proposición número sesenta de las condenadas por Inocencio XI (1676-1689). Siguiendo las disposiciones papales, que pretendían acrecentar el rigor de la administración del sacramento, debía negarse el perdón a un penitente que careciese de un propósito firme de no volver a pecar. A través de la confesión general el sacerdote podía hacerse una buena idea de su situación y de cuáles eran sus móviles.

Los casuistas elaboraron conclusiones que implicaron un relajamiento de tales directrices³⁶. Podemos distinguir dos posturas, la de quienes afirmaban que debía concederse la absolución con cierta facilidad y la de los que pretendían, por el contrario, un mayor rigor. Entre los tratadistas capuchinos se extendió la opinión de que quien hubiese sido amonestado podía ser absuelto hasta una tercera o

33. CALATAYUD, Pedro de: *Doctrinas prácticas*. Valladolid, 1753, vol. I, p. 406.

34. AZPILCUETA, Martín de: *Compendio y sumario de confesores y penitentes sacado de toda la sustancia del Manual de Navarro*. Alcalá de Henares, 1580, p. 76r.

35. En efecto, hubo quien le denunció por negar «... públicamente admitir al sacramento de la penitencia al que juzgaba Vuestra Reverencia público y escandaloso pecador. No se lee que hasta estar amonestado el concubinario se le niegue la Sagrada Comunión. Sólo a los excomulgados no tolerados y a los públicos percursores (*sic*) de clérigos...» (citado por GÓMEZ RODELES, C.: *Vida del célebre misionero padre Pedro Calatayud*. Madrid, 1882, p. 144). En cuanto los capuchinos, Feliciano de Sevilla cuenta que en sus misiones se hacía un interrogatorio para conocer las ocasiones «próximas de pecar» y dilatar la absolución (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altísimo y divinísimo ejercicio de la Santa Misión*. Granada, 1714, p. 71).

36. Tal y como se criticaba desde los sectores rigoristas, entre cuyos representantes figuraba el agustino Vicente Elordui: «... tantas distinciones, cavilaciones, excepciones y eflujos que todos aquellos principios y doctrinas se desvanecen en la práctica y se reducen a palabras» (ELORDUI, Vicente: *El espíritu de la Iglesia en la administración del sacramento de la penitencia*. Madrid, 1794, p. 226).

cuarta vez³⁷. Había algunas razones de peso para hacerlo, como ocurría en caso de que el sujeto no hubiese sido adecuadamente desengañado o no se le hubiesen indicado los medios que podía emplear para vencer el pecado. Dominicos como Francisco Lárraga eran, sin embargo, más restrictivos. Reconocían que una segunda absolución era posible porque, tanto física como espiritualmente, el sacramento no remediaba el mal de un modo inmediato y, por tanto, si se veía que había una mejora, era posible concederla. Sin embargo, si la tercera vez no se certificaba la enmienda, se debía denegar, a no ser que se tuviese un dolor profundo y sincero o bien una razón de peso. Por otro lado, según este dominico:

si el penitente cumple bien las penitencias, y procura ocuparse en ejercicios espirituales para vencer la ocasión, se le puede absolver más veces y que prosiga con las penitencias, porque se haze juicio que tiene dolor y aunque hasta ahora no se haya enmendado³⁸.

Un problema importante era, pues, el del número de ocasiones en que se podía «levantar la mano». En la tercera confesión, el capuchino fray Jaime de Corella (1657-1699) consideraba que si el sujeto había puesto medios para enmendarse y lo había logrado al menos en cierta medida, cometiendo así menos pecados, debía ser absuelto. Y esto debía hacerse, incluso, si había pospuesto el cumplimiento de las prescripciones del confesor. En cambio, debía de hacerse lo contrario en el caso de quienes estaban en una costumbre «envejecida» u «ocasión próxima involuntaria» puesto que, a causa de la reincidencia, no eran merecedores de la absolución. Efectivamente, la reiteración de la falta indicaba que no se llegaba con el dolor necesario al sacramento. Por los efectos se infería qué era lo que había en el corazón y, en caso de no concordar sus palabras y obras, debía dilatarse el perdón, empleándose para hacerlo un tono constructivo:

[...] este amenazar al penitente [...] no ha de ser con esquivéz, desabrimiento ni aspereza, sino con amor, haciendo capaz al penitente de la causa, porque se muestra difícil el absolverle que es por la poca satisfacción que tiene de sus propósitos³⁹.

Esto era lo indicado en el caso de quienes se emborrachaban frecuentemente o solían emplear juramentos y blasfemias o bien mentir; otro tanto ocurría si no se restituía la honra o la fama o no se pagaban las deudas, pudiendo devolverse lo que se había adquirido injustamente. Otro tanto valía con quien no cumplía una promesa hecha a Dios o a un santo.

37. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 293. En el mismo sentido: TORRECILLA, Martín de: *Consultas morales y exposición de las proposiciones condenadas por nuestros muy Santos Padres Inocencio XI y Alejandro VII. Juan García Infanzón*. Madrid, 1693, p. 84.

38. LÁRRAGA, Francisco: *Prontuario...*, *op. cit.*, p. 56.

39. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 226.

A este respecto, podemos decir que la problemática respecto a la absolución se centraba en dos situaciones. Por un lado, los casos en que había una ocasión «próxima», hecho que afectaba especialmente a los lujuriosos o a quienes tenían malas compañías⁴⁰. Por otro lado, tenemos a los reincidentes, en cuyo caso había que considerar las situaciones que hemos referido más arriba cuando referíamos la exposición hecha por el capuchino Corella, esto es, aquellas que contribuían a que la falta se convirtiese en una costumbre, inclinando el ánimo a «... continuar las reincidencias»⁴¹. Estos penitentes se distinguían porque si en el caso de los primeros la causa del pecado provenía *ab extrínseco*, en ellos, en cambio, tenía un motivo intrínseco, esto es, constituía un hábito de la voluntad.

En relación con lo anterior, se consideraba contumaz a quien, tras haber confesado, recaía en un pecado de la misma «especie». Las faltas incluían, además de las citadas anteriormente, las poluciones o los tocamientos. Para averiguarlas, el sacerdote debía hacer preguntas concretas, dirigidas a esclarecer si se había confesado lo mismo con anterioridad, si se habían dado penitencias, llamadas «medicinales», y si se había hecho lo posible por alcanzar la absolución. Si se incumplía alguno de estos requisitos debía dilatarse esta última. En todo caso, la «costumbre» era un problema de difícil solución y planteaba, sin duda, exigencias importantes.

Volviendo a la «ocasión próxima» podemos decir que tampoco entre los franciscanos encontramos una postura única. En el siglo XVIII se produjo un alejamiento de las tendencias más laxas. Los penitentes que estaban sometidos a ella, cuando tenía un carácter voluntario, no podían ser absueltos a pesar de que diesen su palabra. Nuevamente debían considerarse las acciones coherentes con las palabras o los gestos⁴². Las muestras extraordinarias de dolor, aunque justificaban el perdón, debían tener un efecto visible, hecho que se verificaba, por ejemplo, cuando se evitaban las oportunidades que invitaban a recaer en el pecado. Es interesante que tratadistas como Francisco Echarri extendiesen esta misma regla a las ocasiones «involuntarias», donde el confesor también debía tener garantías del dolor del penitente, opinión encontrada con quienes pensaban que:

podrá ser absuelto una y otra vez porque la ocasión en este caso, siendo como se supone involuntaria, no es pecaminosa y, por otra parte, estando el penitente seriamente

40. Obsérvese hasta qué punto era el ofrecimiento de una ocasión próxima al prójimo para que pecase uno de los fenómenos más habituales en las manifestaciones de las contravenciones del sexto mandamiento, como puede comprobarse en: AZPILCUETA, Martín de: *Compendio...*, *op. cit.*, pp. 72 y ss.

41. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 293.

42. ECHARRI, Francisco: *Directorio Moral*. Valencia, 1770, pp. 126-127. En opinión de Martín de Azpilcueta no debían confundirse los efectos con el dolor: «... es arrepentimiento, del cual nasce el dolor... no basta cualquier dolor y batir de pechos, ni cualquier *miserere mei Deus* para el perdón de los pecados mortales, porque es necesario el arrepentimiento» (AZPILCUETA, Martín de: *Compendio...*, *op. cit.*, p. 3).

preparado para precaver el peligro, *occasio alias proxima censeatur remota*. De que infieren que el hijo de familiar que peca con la criada, el párroco *ob auditas mulierum confessiones frequente voluntarie polluitur*, el mercader que vendiendo jura muchas veces en falso, el cirujano que *ex curatione foeminarum desideria impudica experitur* y otros semejantes que se hallan física o moralmente imposibilitados a dejar la ocasión podrán ser absueltos, mientras no pueden separarse sin grave incómodo de vida fama o notabilísima pérdida de hacienda.

Francisco Echarri propuso que, en las materias relacionadas con el sexto mandamiento, debía dilatarse sistemáticamente la absolución, siempre y cuando fuese posible. La razón de ello era que debían ponerse los medios para evitar el peligro, aunque siguiendo un modo de pensar casuista también en este caso había que atender a los condicionantes de cada uno. Si alguien tenía necesidad de comulgar podía ser absuelto «una y otra vez». Ciertas acciones permitían también rebajar el rigor como, por ejemplo, si el codicioso daba limosna⁴³, o bien si el blasfemo besaba el suelo o rezaba un Credo tras cometer una falta. Otro tanto ocurría con quien pecaba con una mujer que estaba en su casa si evitaba estar con ella a solas y usaba un cilicio o disciplina. Evidentemente, se propusieron como remedios el uso de la confesión frecuente o la meditación sobre motivos que, como veremos a continuación, fueron insistentemente propuestos por los tratadistas. Por otro lado, el sacramento debía ser administrado, preferentemente, por el mismo clérigo, cosa que hacía un mejor control de la evolución del sujeto y, cuando esto no fuese posible, este debía advertir de sus antecedentes.

En cambio, en la primera mitad del siglo XVII se puede comprobar que la absolución, según los jesuitas, era necesaria incluso en los casos en que se hubiese perseverado en la falta durante mucho tiempo, puesto que tenía un efecto positivo en los pueblos. Esto no se aplicaba, en todo caso, a los pecadores «públicos», en quienes la moción debía ser extraordinaria «... y aún entonces se les debe dilatar la absolución hasta otro pueblo...», puesto que si se era demasiado blando podía producirse un escándalo. Quizá por esta razón en tales casos las conversiones tenían unos rasgos más extremados. Así, por ejemplo, se documentan en las misiones episodios donde quienes estaban enfrentados, a veces mortalmente, se reconciliaban públicamente⁴⁴.

43. ECHARRI, Francisco: *Directorio...*, *op. cit.*, pp. 128-129.

44. DE CASTRO, Agustín: *Instrucción para los que andan en misiones*, en Real Academia de la Historia, Jesuitas, 9-3716, sin paginar. Así ocurrió con un vecino que se llevó a la mujer de otro «por el mundo». Asimismo, en una iglesia, dos personas enfrentadas: «... arrancaron en medio de la iglesia sobre cuál primero abrazaría al otro. Hicieronlo con muchas lágrimas y trataron tan de veras de ser amigos que no se apartaron en todo el día el uno del otro para dar buen ejemplo por el malo que habían dado y me instaron que lo predicase». En otro pueblo, donde estaban presentes estas mismas personas, ante las afirmaciones del misionero en uno de sus sermones se abrazaron de nuevo delante de todos (ESTREMER, Francisco: *Memorial*).

Asimismo, se permitía absolver un cierto número de veces a quienes pecaban de una manera discontinua, debido a que acudían a un lugar determinado, o a que no podían huir de la ocasión. Otras excepciones a las reglas más rigurosas se referían, de un modo genérico, a los moribundos, con la condición de que prometiesen cumplir, si se recuperaban, el compromiso contraído. Por tanto, estos debían ser absueltos *ad cautelam*⁴⁵.

Había que tener, insistieron los tratadistas, sumo cuidado a la hora de establecer la naturaleza de los síntomas que se manifestaban en los penitentes, con el fin de adoptar una resolución adecuada. Discutiendo sobre la misma proposición condenada por Inocencio XI y otras sucesivas, muchos reflexionaron sobre la sintomatología de quien estaba movido por la contrición. Si esto era así, podía darse la absolución de una manera casi inmediata. Entre tales señales estaban las lágrimas, los suspiros, etc., aunque en el caso de las mujeres debía obrarse con prudencia, puesto que en ellas influían más los «motivos temporales», circunstancia que revelaba, en opinión de los religiosos, su inferioridad respecto al hombre. En todo caso, hay que considerar que tales gestos eran propios de las conversiones de la época⁴⁶. La comprensión de esta cuestión permite dejar a un lado los prejuicios modernos sobre la interiorización de la doctrina de una pastoral calificada como superficial y sin efectos a largo plazo, circunstancia que tiene particular interés respecto a las estrategias pedagógicas empleadas por las órdenes religiosas. Los casuistas afirmaban que el hecho de que se constatasen tales síntomas no significaba que el penitente abandonase definitivamente el pecado o los malos hábitos, si bien la voluntad de cambiar debía ser «premiada». El dolor, cuando era sincero, iba acompañado de «... un firme intento y una voluntad determinada... de nunca más pecar con la ayuda de Dios...»⁴⁷. Los más rigurosos adoptaron, por el contrario, una visión antagónica. Si bien el sentimiento debía ser intenso, como resultado de la pérdida del mayor de los bienes, ya que el pecado era el peor de los males, no tenía por qué ser:

sensible, de modo que prorrumpe en voces, lágrimas y gemidos, como suele acontecer con la pérdida de los bienes caducos. Porque el dolor esencialmente no consiste en esto, sino en la conversión y mudanza de la voluntad y en el arrepentimiento íntimo y verdadero⁴⁸.

45. ECHARRI, Francisco: *Directorio...*, *op. cit.*, p. 127.

46. COHEN, E.: «Fire and tears. The physical manifestations of conversion», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1996, pp. 247-254. Véase también: PROSPERI, A.: «Convertirsi nel Cinquecento», en «Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in Età Moderna», *Ricerche per la Storia religiosa di Roma*, 10, 1998.

47. Según el franciscano: VASCONES, Alonso de: *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*. Pamplona, 1718, p. 33.

48. ELORDUI, Vicente: *El espíritu de la Iglesia...*, *op. cit.*, p. 230.

Los confesores estaban obligados a analizar si los fieles eran sinceros o, por el contrario, intentaban alcanzar un perdón fácil. Cuando se encontraban ante uno de los rasgos descritos, podía haber dudas respecto a si el penitente llegaba contrito como hemos dicho. Es más, ni siquiera este podía estar seguro de que se encontraba en tal estado. Así pues, el efecto causado por «... la enfermedad u otro mal natural, aunque sea dado por Dios, no sirve»⁴⁹.

No en vano, el examen de las confesiones pasadas requería analizar si se había tenido este sentimiento, estableciendo la intención, así como los actos o gestos que acompañaron o motivaron la «inspiración» de Dios que ocasionaba la contrición o la atrición: «Considerere qué ruegos, qué súplicas, qué vigiliás, qué ayunos, qué limosnas»⁵⁰.

Entre las causas del dolor se afirmó que quien venía a confesarse tras haber presenciado o tenido noticia de un acontecimiento infausto, como una muerte repentina o un castigo ejemplar obrado por Dios contra un pecador, era sincero y, por tanto, debía ser absuelto. Esto ocurría frecuentemente en las misiones puesto que:

apenas hay alma que, oídas las amenazas del castigo divino, horrores de la culpa, agonías del trance más peligroso, rigores del estrechísimo y severo tribunal del supremo juez, terrores de una eternidad de aquellas sulfúreas y ardientes penas infernales no se compunja, atierre, conozca su mal estado y trate de mejorarlo, de que como testigo de experiencia pudiera dar repetidos ejemplares.

Este era un síntoma infalible puesto que «el acto de penitencia o dolor es contrario al hábito o costumbre de el vicio, *ergo...*»⁵¹.

Las críticas a tales afirmaciones no se hicieron esperar. Los dominicos eran partidarios de un mayor rigor, aunque partían de la misma base, esto es, de que una compunción «extraordinaria» era una señal de que se podía vencer el pecado. No había que fiarse de quien se apartaba de la falta o de la ocasión que la propiciaba pocos días antes de la confesión, a no ser que mostrase una gran devoción; por tanto, debía hacerse un análisis «ex antecedentibus et consequentibus, quamvis non certo probabiliter tamen»⁵². En definitiva, un sentimiento sin consecuencias no servía de nada y demostraba falta de sinceridad.

El estado de ánimo era, pues, un elemento capital de una buena confesión. Pese a la importancia que dieron tanto los misioneros como los autores de tratados de

49. TORRECILLA, Martín de: *Consultas morales...*, *op. cit.*, pp. 60-61.

50. *Ibidem*, pp. 62-63.

51. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 294. La cita anterior en la misma página.

52. LÁRRAGA, Francisco: *Prontuario...*, *op. cit.*, p. 54. La tratadística distinguió entre las lágrimas procedentes de un movimiento de compasión ante una cosa triste y las «que proceden de buen espíritu» que se relacionaba con el Espíritu Santo (ALAMÍN, Félix: *Espejo...*, *op. cit.*, p. 270).

confesión como el padre Pedro de Calatayud, fray José Gávarri y otros muchos al dolor por los pecados cometidos, pueden rastrearse pruebas que demuestran que los requerimientos fueron reducidos por otros religiosos a partir de opiniones empleadas desde una perspectiva probabilista:

[...] tengo por bien que después de los avisos, que han de ser pocos, fervorosos y claros, se le pregunte si le pesa de corazón de haber ofendido a un Dios tan bueno por una parte y tan justiciero por otro...⁵³.

Si no ocurría esto, la preparación se podía limitar a la repetición de unas jaculatorias: «... será bien decirle: *ahora diciendo conmigo lo que yo dijere y mirad que lo digáis muy de corazón y entonces repetir el acto de contrición palabra por palabra*»⁵⁴. Hay otros muchos testimonios de la época que revelan hasta qué punto se atribuía a un gesto o a la pronunciación de unas palabras un efecto decisivo en la conversión, aunque esto podía acompañarse de argumentos de carácter «emotivo». El hermano Nicolás González, quien continuó el apostolado del padre Pedro Claver entre los infieles imitando sus métodos, al enfrentarse al caso de una persona que se resistía a convertirse, le propuso que dijese ciertas palabras: «Jesús sea conmigo, me alumbré el entendimiento y me ablande el corazón»⁵⁵, adoctrinándole a continuación sobre las penas del Infierno.

Esta actitud suscitó las críticas de quienes consideraban, como Félix Alamín, que «... no se puede dar una cosa sin sus partes esenciales»⁵⁶. Este autor censuraba, en consecuencia, la urgencia de las confesiones y la falta de cumplimiento de tal principio:

No viene el penitente con el debido dolor si le mueve a él con la representación de la gravedad de sus culpas, con esto se podía suplir este descuido. Pero si esto falta dudo que estos hayan hecho verdadero acto de dolor. Lo primero, porque aunque a lo último dicen el acto de contrición, le pronuncian sólo con la boca como le relata un niño... Lo segundo porque apenas han confesado, cuando empezando el acto de contrición, el sacerdote sin exhortación alguna les echa la absolución.

53. DE CASTRO, Agustín: *Instrucción...*, *op. cit.*, sin paginar.

54. *Ibidem*. Para lograr la contrición, lo primero que había que hacer era «... pedirle con humildes oraciones a Dios, porque es don suyo...: Conviérteme Señor y convertirme he, porque después que me convertiste, hize penitencia y después que me descubriste herí mi muslo» (MADRIGAL, Juan Bautista: *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales y lugares notables de la Escritura*. Madrid, 1602, p. 303). Sin dejar a un lado, evidentemente el interés de procurarla con las propias acciones.

55. FERNÁNDEZ, José: *Apostólica y penitente vida del Venerable Pedro Claver de la Compañía de Jesús*. Zaragoza, 1666, p. 325.

56. ALAMÍN, Félix: *Especulo...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

Se puede rastrear otro tanto en autores tan importantes e influyentes como san Juan de Ávila (1499-1569) quien fue partidario del amor de Dios «actual» o «en acto», actitud próxima a santo Tomás de Aquino y enfrentada a lo defendido por Juan Duns Scoto, quien afirmaba que sólo era obligatoria la *actualización* del dolor en la recepción de los sacramentos o en las fiestas de precepto. La disociación producida entre la Teología Dogmática y la Teología Moral pudo favorecer la aplicación de este principio en el caso de la confesión.

Alamín se preguntaba cómo se podía tener tal estado de ánimo sin haber «considerado» un motivo concreto que incitase a ello. Por tanto, era necesaria una preparación concienzuda para tener una voluntad ajustada a la práctica sacramental⁵⁷. Por el contrario, en el caso de la atrición que, como dijimos, entrañaba unos beneficios menores que la contrición, bastaba que tal sentimiento se produjese de una manera instantánea, no siendo necesaria, por tanto, una disposición previa:

Tampoco es necesario que la atrición tenga en el sacramento alguna duración para que sea válido y fructuoso... La razón es porque en un instante sólo que esté la atrición en el corazón se verifica que el penitente está atrito. Luego, etc. Lo otro porque en un instante que esté el pecado mortal en la voluntad es bastante para destruir toda la gracia, luego en un instante que en el penitente esté la atrición con el sacramento será suficiente para destruir el pecado⁵⁸.

El dolor del penitente debía extenderse a todos los pecados cometidos, aunque era posible que fuese más intenso en algunos concretos. Por este motivo, era importante analizarlos con cuidado, cosa que se aplicaba tanto a la atrición como a la contrición⁵⁹. Uno de los requisitos básicos de esta última era que abarcase todas las faltas⁶⁰.

Los requerimientos variaban en función de los sujetos y, en este sentido, se incidió en una cierta teatralidad, cuyo objetivo era edificar a otros penitentes. Eran importantes, pues, los gestos públicos en el caso de los llamados «públicos pecadores» a quienes se requería una «extraordinaria moción para admitirlos». De este modo, cabe decir que estos arrepentimientos ejemplares eran buscados por los predicadores que, evidentemente, preparaban sus auditorios para ello. Este es un fenómeno que, como hemos dicho, se constataba en las misiones.

57. «Que cuanto más el hombre considera los daños y gravedad del pecado, crece más el arrepentimiento, contrición y el llanto con que lava sus culpas» (ALAMÍN, Félix: *Espejo...*, *op. cit.*, p. 277).

58. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 289. Los autores que sostenían esta opinión pueden verse en la misma página.

59. CLIQUET, José Faustino: *Epítome florido o compendio de la flor de la Teología Moral*. Madrid, 1759, p. 225.

60. De acuerdo con el agustino DE CAMARGO, Hernando: *Tribunal de la conciencia con la disposición última para la comunión y el respeto que se debe tener al Santísimo Sacramento*. Madrid, 1628, p. 6.

La blandura y suavidad no se podía aplicar a las personas obstinadas en sus pecados, cosa que ocurría con los nobles que hacían, incluso, ostentación de ello sin respetar tampoco a la justicia secular. En estos casos, los misioneros empleaban la influencia que podían tener en tales sujetos los sacerdotes locales. Cuando una de las misiones tocó a su fin, un cura, que se había concertado con los religiosos, convocó a unos amancebados con el fin de transmitirles una carta escrita por los misioneros donde se exponía que, aunque Dios intentaba convertirlos a través de ellos, porfiaban en su contra, y se les daba un *ultimátum*⁶¹. En este caso se les amenazó directamente, intentando vencer la «vergüenza» que podían tener al manifestar públicamente su conversión, puesto que «... más vale servir de ejemplo a otros en apartarse del pecado que servir de escarmiento...». Tales «excesos» de la conversión eran positivos.

Independientemente de la ocasión, que era representada como extraordinaria en el caso de la misión, estamos ante un modelo de religiosidad al que se califica frecuentemente como superficial y exento de profundidad. Adjetivos que revelan una incomprensión profunda respecto a lo cómo se entendió en la época la conversión.

Tal y como hemos dicho, junto con los temas «atricionistas» destacaron también los que servían para promover la contrición. Comprobamos que los ejercicios propuestos a los fieles, que eran muy parecidos en todos los casos, independientemente de la orden a la que perteneciese el tratadista, incidían en los mismos motivos catalogados por los autores de los manuales de confesión: «La cotidiana memoria de los *Novísimos*, y especialmente de las penas del Infierno. Que todos los días, siquiera al levantarse y acostarse, procuren hazer actos de contrición». Asimismo, se les invitaba a frecuentar la confesión «y que piensen cada día por la mañana que es muy posible que aquel día sea el último de su vida»⁶². Por otro lado, las personas propensas a contravenir el sexto mandamiento debían huir de las malas compañías y la ociosidad. Quien decía blasfemias había de pronunciar un padrenuestro o un avemaría.

En el caso de los autores capuchinos las temáticas propuestas eran las mismas. Debía meditarse diariamente medio cuarto o un cuarto de hora sobre las «atroces

61. «... no sé por quién ha de quedar. ¿Hoy es razón que quede por Dios?... Y así una de dos, o apartarse Vuestras Mercedes por su voluntad del escándalo. Y si no, Dios tomará por su cuenta quizá más ruidosamente y más a costa suya de lo que imaginan. Y persuádanse como cosa cierta que eso no ha de quedar así. Y quizá será el último aviso que Dios envía» (TÉLLEZ, J.: «Misión de Vélez...», *op. cit.*, p. 23r). El refrendo de la carta es significativo: «Esto aviso y esto consejo en nombre del Todopoderoso Dios, cuya causa hazemos...». Un análisis de estas cuestiones en el caso de las misiones populares en RICO CALLADO, Francisco Luis: *Misiones populares...*, *op. cit.*

62. FERRER, Vicente: *Suma moral para examen de curas y confesores*. Valencia, 1786, p. 121. RICO CALLADO, F. L.: «Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna», *Obradoiro de Historia Moderna*, 13, 2004, pp. 101-125.

penas del Infierno»⁶³. Si se trataba de una persona desocupada y ociosa, máxime eclesiástica:

que cada día se ocupe dos ratos en oración mental, uno a la mañana y otro a la tarde, en que se recoja las potencias a ponderar los Novísimos, la fragilidad, brevedad e incertidumbre de la vida, el horroroso trance de la muerte, la terribilidad estrictísima del severo tribunal de Dios a quien ha de dar cuenta de su relajada vida. Las formidables penas del Infierno que infaliblemente le esperan si no mejora la vida y otros puntos similares⁶⁴.

En cambio, capuchinos como Félix Alamín insistían en la gravedad de la culpa cometida y el mal hecho a Dios, cuestiones sobre las que había que reflexionar todos los días. A esto se sumaban consejos como que se debía huir de las ocasiones de pecar, confesarse regularmente y evitar la ociosidad⁶⁵.

4. LA CONFESIÓN: DE LOS REQUERIMIENTOS A LA PRÁCTICA

Otro de los asuntos a los que tenemos que atender es el de las penas que cabía imponer a los penitentes. Los tratadistas se movieron, a este respecto, entre el rigor y cierta laxitud. Entre los capuchinos y los jesuitas se abogó por lo segundo, especialmente en el caso de las gentes ordinarias. Así, por ejemplo, había que levantar la mano en el caso de que se tratase de una persona a quien se proponía conseguir una indulgencia plenaria, como ocurría en el caso de las misiones:

[...] en tiempo de misión, en que los misionarios suelen llevar jubileo, pueden los confesores absolver sin imponer penitencia, o imponiendo sólo alguna leve, mandando al penitente cumpla y haga las penitencias que pide el tal jubileo. Lo mismo se dice en los días de Minerva o domingos primeros del mes, en que muchas repúblicas tienen jubileos y generalmente en cualquier festividad del año en que ay semejantes indulgencias plenarias.

Se podían ofrecer ventajas adicionales cuando no concurrían tales circunstancias,

... si el penitente viene cargado con muchas culpas y no ocurre al tiempo de su confesión ni estación de Roma ni otro jubileo, puede el confesor aplicarle la indulgencia plenaria de la bula que se concede cada año una vez en la vida. Y con eso aliviarle el peso de las penitencias⁶⁶.

63. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, pp. 227-228.

64. *Ibidem*, p. 228.

65. ALAMÍN, Félix: *Espejo...*, *op. cit.*, pp. 319 y ss.

66. CORELLA, Jaime de: *Suma de la Teología Moral*, *op. cit.*, p. 230. La cita anterior en *idem*.

Estos eran acicates importantes para los pueblos donde se celebraba una misión, tal y como ocurría también en caso de las Indias, de lo que tenemos testimonios indirectos, es decir, que provienen de manos de los laicos⁶⁷.

Fray Jaime de Corella, citando a casuistas como el teatino Antonio Diana (1585-1663), afirmaba que no pecaba el clérigo que imponía leves mortificaciones a quien tenía graves culpas, siempre y cuando añadiese al absolverlo la fórmula: «quidquid boni feceris et mali sustinueris, sit tibi in remissione peccatorum», advirtiendo de que por la «... virtud de esas palabras las obras buenas que el penitente hiciere, se elevan a ser satisfacción sacramental, y parte integral del sacramento de la penitencia»⁶⁸. El argumento que justificaba este modo de actuar era que las mortificaciones excesivamente pesadas no se cumplían. En esto coincidía Corella con fray Francisco Echarri, quien revisó, desde una perspectiva rigorista, las afirmaciones de los casuistas de la Orden Agustina. En su opinión, había que ser cauto porque si con poca penitencia no se apartaban los hombres del pecado, en cambio «si es muy rigoroso y dificultoso lo omitirá del todo. Si es público se expone a peligro de quebrantar el sigilo. Por lo cual deberá proceder con toda cautela en aplicar los remedios...»⁶⁹. Para evitar esto muchos partían de la postura, defendida por los probabilistas, de que existía la posibilidad de acudir a otro confesor más laxo. De esto era partidario el padre Antonio de Escobar, quien se refería a que, cuando había una causa para ello, era posible hacerlo incluso en caso de que la mortificación establecida por el primer confesor fuese razonable. Tal modo de actuar redundó en la extensión del laxismo⁷⁰.

Hubo quienes abogaron, en cambio, por imponer penas más duras. Así, por ejemplo, Francisco Lárraga sostenía que, en caso de que la persona hubiese sido advertida de que debía aprender la doctrina cristiana y hubiese sido reprendida más tarde por no haberlo hecho, se podía dilatar la absolución

67. «Esparciose la voz que los misioneros enseñaban no se restituyesen honras porque traían, dixeron ellos, un jubileo tan grande que era como absolución general de todo delito, no obstante que no se diese satisfacción de parte» (TÉLLEZ, José: *Misión de Vélez desde el dos de agosto de 1689 al treinta de abril de 1690*, en Academia de la Historia, Jesuitas, 9-7240, p. 4r).

68. CORRELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, p. 231.

69. ECHARRI, Francisco: *Directorio...*, *op. cit.*, p. 129. Si no se hallaban remedios adecuados, los «ocasionistas» no podían ser absueltos sin dejar las oportunidades de pecar. De cualquier forma había que atender a «... las fuerzas del penitente, a la contrición, a la calidad de los pecados» (DE ESCOBAR, Antonio: *Examen y práctica...*, *op. cit.*, p. 18).

70. *Ibidem*, pp. 19-20. Véase a este respecto: ARBIOL, Antonio: *Estragos de la Lujuria y sus remedios conforme a las Divinas Escrituras y Santos Padres de la Iglesia*. Barcelona, 1736, pp. 42 y ss. Este autor estaba a favor de aplicar penitencias más duras a los pecados cometidos por lujuria, frente a las directrices que seguían muchos de los confesores de su época (*ibidem*, p. 8).

si se veía que no tenía propósito de enmienda⁷¹. Además, la punición debía ser mayor cuanto más se le hubiese amonestado y cuanto más frecuentes fuesen los pecados, aunque tampoco en este caso se daba una regla general, como solía ser habitual entre los casuistas. Por ello, si no se habían indicado las penitencias más adecuadas al caso concreto, se podía absolver al sujeto si este demostraba interés en conocerlas⁷².

Por otro lado, se distinguían las penitencias medicinales de las que tenían un carácter punitivo o «penal». Las primeras eran especialmente importantes e, incluso, entre los menos rigurosos eran postuladas como un instrumento para lograr la conversión. Las que se describían eran similares a las empleadas por los religiosos en sus ejercicios devotos:

Aconséjese también que alguna vez se encierre en un cuarto a solas y allá se tienda como muerto y advierta con viva consideración cómo se ha de ver necesaria e infaliblemente en aquella forma en la sepultura.

Incluso se empleaba un recurso propuesto por los misioneros para mostrar el rigor de las penas infernales, proponiendo a sus oyentes que acercasen un dedo a la llama de una vela para tomar conciencia de hasta qué punto era insufrible permanecer en tal estado mucho tiempo, dando así una idea de la virulencia de los castigos que les aguardaban. Había que evitar también el vino, que constituía un desencadenante de la lujuria, así como otra de las causas que se consideraba en la época una fuente de vicios: la ociosidad⁷³.

Estos y otros instrumentos que hemos citado arriba tenían asimismo la virtud de hacer posible una mejor preparación de la confesión. Con este mismo fin se añadían jaculatorias, pidiendo ayuda a Dios, ligándolas siempre a la propuesta de una práctica sacramental frecuente⁷⁴.

Existe otro asunto importante referido a la preparación previa a la visita del confesionario. Estaba relacionado con la «integridad» del sacramento. Numerosos autores establecieron que era necesario adaptar el cumplimiento de esta regla puesto que, en caso de ser aplicada de un modo riguroso, hubiese sido imposible conceder la absolución a la mayoría de penitentes. Tras afirmaciones de este tipo se descubre una voluntad de acomodo a la capacidad de los individuos que, en

71. LÁRRAGA, Francisco: *Prontuario...*, *op. cit.*, p. 51.

72. *Ibidem*, p. 55.

73. CORELLA, Jaime de: *Suma...*, *op. cit.*, pp. 228-229. Para vencer las tentaciones era necesario recordar las penas del Infierno, incluso de un modo físico: «De algunas personas santas se refiere que viéndose tentadas de lujuria se aplicaron fuego material a su cuerpo; mas de ninguna se dice que no se remediase luego con esta diligencia» (ARBIOL, Antonio: *Estragos...*, *op. cit.*, p. 130).

74. «La verdadera penitencia es don y beneficio de Dios y así se le debe solicitar y pedir con ruegos, clamores y gemidos» (ALAMÍN, Félix: *Espejo...*, *op. cit.*, p. 269).

ocasiones, podía implicar prácticas abusivas, como ocurría en el caso de quienes afirmaban que la confesión de todos los pecados no era un requisito indispensable en caso de que hubiese una gran afluencia de público, aseveración condenada por Inocencio XI⁷⁵.

De cualquier forma, el padre Pedro Calatayud dejaba constancia de la dificultad de recordar todos los pecados cometidos. En el caso de las «mujeres perdidas» u otras personas disolutas era difícil traer a memoria no ya el número sino, incluso, la «especie» o los tipos de pecados. Por tanto, bastaba con que estas personas refiriesen el tiempo que «... vivieron en el estado, modo de vida y costumbre de pecar», dando noticia de su frecuencia⁷⁶.

A finales del siglo XVIII, la situación cambió radicalmente. Autores como el agustino José Faustino Cliquet insistieron en que el examen de conciencia era necesario para confesarse ajustadamente. Aunque había excepciones a esta exigencia, no debía de recibirse a quienes hubiesen incumplido tal precepto por malicia o «ignorancia vencible», puesto que carecían de dolor de sus faltas. En todo caso, este era diferente del examen, puesto que:

basta que sea de los pecados en común. Y la razón es porque para confesarlos todos con distinción de circunstancias y número deben estar particularizados en la conciencia; no así para el dolor, porque este los abraza a todos en común⁷⁷.

También el padre Pedro Calatayud insistió en la misma idea censurando a muchos penitentes porque «todo vuestro cuidado y fatiga ponéis en hallar y discurrir vuestros pecados y ninguno o muy corto en llorarlos, aborrecerlos, hacer verdadera penitencia de ellos»⁷⁸.

Es evidente que en esta centuria el tono de los manuales de confesión cambió notablemente. Los agustinos, por ejemplo, propusieron que las antes llamadas penitencias medicinales debían imponerse antes de la absolución, con el fin de garantizar que la conversión fuese sincera, de modo que debían adaptarse unos:

75. «... advierte, en caso de grave necesidad y cuando por justo y grave impedimento no puede oír todos los pecados y no juzga por conveniente remitir al súbdito por algunas causas a otro confesor, podrá oír sólo los reservados, absolviéndole *directe* de ellos e indirectamente de los no reservados, porque en dicho caso no se obra contra la integridad de la confesión, porque sólo pide integridad *quatenus moraliter fieri potest*» (DE HOZES, Bernardo: *Zelo pastoral con que nuestro santísimo padre Inocencio undécimo ha prohibido sesenta y cinco proposiciones, reformando algunas materias morales en orden a el bien de la Iglesia*. Sevilla, 1687, pp. 419-20). Sobre lo anterior véase *ibidem*, pp. 415 y ss.

76. CALATAYUD, Pedro de: *Modo práctico y fácil para hacer una confesión general*. Madrid, 1832, sin paginar.

77. CLIQUET, José Faustino: *La flor del moral*, vol. I. Madrid, 1781, p. 193.

78. CALATAYUD, Pedro de: *Modo práctico y fácil...*

medios y disposiciones para la contrición e indicios de ella respecto del confesor, a fin de que quede asegurado de su sincera conversión y pueda absolverle sin temor de profanar el sacramento⁷⁹.

El franciscano Francisco Elordui denunciaba a quienes acudían al sacramento como si fuese una pura ceremonia, persuadidos de que cumplían con sus requisitos simplemente confesando sus pecados. Un número importante de quienes llegaban aterrados estaban movidos simplemente por el «temor natural», sin el menor amor a Dios ni sentimiento de haber ofendido su bondad, circunstancia que había que tener muy en cuenta respecto al uso indiscriminado de los motivos atricionistas a la hora de lograr una conversión⁸⁰. En todo caso, en los tratados se siguieron primando estos últimos, circunstancia que, por otro lado, no impidió que la pastoral derivase hacia nuevas expresiones de claro tono cristocéntrico. Es aquí donde, efectivamente, se encuentra una de las claves fundamentales de la evolución en la temática de las devociones en los siglos XVIII y XIX, capítulo sobre el que queda mucho por hacer en nuestra historiografía⁸¹.

79. ELORDUI, Vicente: *El espíritu de la Iglesia...*, *op. cit.*, p. 224.

80. *Ibidem*, p. 234.

81. CAFFIERO, M.: «Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuovo congregazioni e nuovo devozioni», *Prospettiva e dimensioni della ricerca storica*, 2, 1994, pp. 235-248. De la misma autora: «Un Santo per le donne. B. G. Labre e la femminilizzazione del Cattolicesimo tra Settecento e Ottocento», *Memoria*, 30, 1990, pp. 89-106.