

Literatura moral y práctica confesional en torno al pecado nefando en la Corona de Castilla (XVII-XVIII): a propósito de las misiones de Pedro de León y de Juan de Medinilla

Moral literature and confessional practice around the nefarious sin in the Crown of Castile (XVII-XVIII): The missions of Pedro de León & Juan de Medinilla.

 JUAN PEDRO NAVARRO MARTÍNEZ¹

SFyEP–Universidad de Murcia

juanpedro.navarro@um.es

Resumen

El presente artículo pretende analizar el papel que jugó la literatura confesional en la comprensión generalizada de los pecados nefandos, resolviendo algunos debates teológicos que aún resultaban ambiguos, incluso para los principales pensadores cristianos. Al mismo tiempo, y a raíz del estudio de estas fuentes, se intenta dilucidar la funcionalidad de los manuales y opúsculos morales como herramientas de asimilación social del discurso coercitivo de estos pecados atroces. Del mismo modo, se intenta conocer el marco de aplicación de los principios confesionales de los discursos elaborados por la literatura moral en las experiencias de confesionalización de los pecados nefandos en la práctica de Pedro de León (1606) en las Reales Cárceles de Sevilla y Juan de Medinilla en Canarias (1757) y Asturias (1762).

Palabras Claves: Confesión, Pecado Nefando, Opúsculo Moral, Castilla, Edad Moderna.

Abstract

This article aims to understand the role played by confessional literature in the widespread understanding of the nefarious sins, resolving some theological debates that were still ambiguous, even for leading Christian thinkers. At the same time, and as a result of the study of these sources, an attempt is made to elucidate the functionality of moral manuals and pamphlets as a tool for the social assimilation of the coercive discourse of these atrocious sins. In the same way, an attempt is made to understand the framework of application of the confessional principles of the discourses elaborated by moral literature in the experiences of confessionalisation of the nefarious sins in the practice of Pedro de

¹ Investigación financiada mediante contrato FPU/2016 del Ministerio de Universidades del Gobierno de España, en el marco del proyecto coordinado *Entornos sociales de cambio. Nuevas solidaridades y ruptura de jerarquías (siglos XVI-XX)* HAR2017-84226-C6-1-P.



León (1606) in the Royal Prisons of Seville and Juan de Medinilla in the Canary Islands (1757) and Asturias (1762).

Keywords: Confession; Nefarious Sin, Moral Literature, Castile, Early Modern Age.

1. Introducción

La contención sexual fue uno de los elementos esenciales del discurso religioso de la Iglesia Católica en las sociedades modernas. Esta afirmación, si bien basada en la manifiesta necesidad postridentina de aclarar los límites del comportamiento moral de religiosos y creyentes, debe ser puesta en relación con el proceso generalizado que se observa en toda Europa de asimilación de la sociedad como herramienta de vigilancia². Mientras los juristas se encargaron de elaborar leyes que permitieran la persecución de las prácticas morales y sexuales licenciosas a través de la vía ordinaria, teólogos y moralistas se encargaron de consolidar los discursos pedagógicos que consolidaron estos actos como socialmente reprobables y, desde luego, moralmente punibles. Unos y otros habían ayudado a crear una dualidad que, de forma axiomática, dividía entre lo bueno-malo, y que sirvió de herramienta a los gobiernos modernos para mantener y controlar socialmente a la población³. De entre las prácticas sexuales que asumen el binomio de pecado-delito en los siglos modernos, los pecados nefandos contra natura fueron sin duda uno de los ejes de la preocupación de la *intelligentia* hispánica. Castigado con la pena ordinaria de muerte por el derecho positivo, y con la defenestración moral y la “muerte espiritual” por el derecho canónico, existían aún muchos elementos que escapaban a las justicias civiles y religiosas en su persecución y punición. Como delito, los magistrados observaron enormes dificultades probatorias, al tratarse de un delito propio de la intimidad sexual que únicamente podía ser testificado por terceros que conocieran de “vista u oydas”. Como pecado, la gravedad de estas prácticas –que quedan referidas ya desde los escritos de Tomás de Aquino como el conjunto de pecados de lujuria que más ofenden a Dios– hizo que fueran silenciados de la práctica confesional por parte de los fieles para evitar castigos que extralimitasen la esfera espiritual⁴.

El presente artículo pretende comprender el papel que jugó la literatura confesional en la comprensión de los pecados nefandos y el rol de la literatura moral como herramienta de

² Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2012, p.240.

³ Mayos, Gonçal, “La fábula de las abejas, deconstruyendo Mandeville” en Rodríguez Manpaso, María José; Hidalgo Blanco, Esther; Wagner, Gert. (eds.). *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*. Madrid, Ediciones clásicas, 1994, pp. 191-210.

⁴ De Aquino, Tomás, *Suma de Teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, T.IV, II-II (b), C.154, a.11, p. 483.

asimilación social del discurso coercitivo de estos pecados atroces. Partimos de la premisa de que la herramienta ideal para el sistema de represión delictiva era una sociedad concienciada con la “atrocidad” de estos pecados. Hemos concentrado la atención en los manuales de confesión y los opúsculos morales elaborados en los siglos XVII y XVIII, atendiendo, precisamente, al enconado debate entre probabilistas y rigoristas que tiene lugar una vez establecida la teología moral como disciplina *específica* a inicios del siglo XVII⁵.

Una vez reconocidos estos relatos-guía que asentaron la praxis confesional, interesa conocer la realidad o experiencia de la “aplicación práctica” de estos postulados. Para ello, se recurre a tres experiencias o misiones religiosas de salvación espiritual netamente diferentes, tanto cronológica como espacialmente, con el compromiso de comprender el marco aplicativo en la confesión del pecado nefando. La primera pieza procede de la labor de Pedro de León (S.J), confesor en la Cárcel Real de Sevilla durante 38 años (1578-1616), que acompañó espiritualmente a numerosos reos acusados de los delitos de sodomía y bestialismo, algunos de ellos sentenciados con la pena ordinaria de muerte.

Las otras dos experiencias confesionales que complementan este estudio proceden de sendas misiones practicadas por Juan de Medinilla (O.F.M), que lleva a cabo su labor pastoral en diferentes entornos rurales de la Castilla del siglo XVIII. De sus numerosas misiones se ha incidido en su expedición canaria entre los años 1756-1761, así como en su última misión, en Asturias, desde 1762 hasta 1764. La distancia temporal entre ambos *Diarios de Confesión*, fruto de la propia idiosincrasia de estos tipos documentales –casi siempre inéditos y, desde luego, poco prodigados entre los coetáneos– se ha visto superada por la propia calidad de estas piezas, que nos ofrecen dos formas totalmente diferentes de observar los modelos y prácticas confesionales modernos, además de dos fragmentos temporales –el inicio y el ocaso– de la transcripción sensible del debate confesional tardomoderno.

2. La confesionalidad como objeto de interés entre religiosos y creyentes

En la necesidad que tuvieron los regímenes modernos por mantener esa contención moral, existió un género literario que se basó casi en exclusiva –por razones obvias– en realzar la importancia del cumplimiento del *sexto mandamiento*. Los manuales de confesión y los compendios morales son la continuación lógica de la tratadista teológica de los siglos anteriores. Sirvieron a un tiempo como material pedagógico en la teoría, pero sobre todo en la

⁵Llamosa, Esteban.F, “Probabilismo, probabiorismo y rigorismo: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 14/2, (2011), p.284. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/CIAN/article/view/1398> [consultado el 10 de febrero de 2022].

práctica de los religiosos para la aplicación del modelo de contención. Bien es cierto que estos discursos morales no aplicaron en el derecho positivo moderno, pero resultan esenciales para comprender la praxis penológica en torno a los delitos de moral, dada su potente influencia en la estructuración de retóricas disciplinarias. Además de ello, ofrecen un complejo panorama sobre las ideas relativas al pecado nefando que circundaban en el clero español del seiscientos y setecientos, que continúa siendo el brazo armado de la moral y, por ende, del control social.

Se debe señalar que el fenómeno de la literatura moral no fue elemento exclusivo de la España de los siglos XVII y XVIII y, de hecho, gozó de gran popularidad durante toda la modernidad en los países católicos, como muestran los trabajos de Giovanni Romeo para el caso italiano, de Nora Martin Peterson para el francés o el recentísimo análisis comparado de Guillaume Alonge⁶. Compendios y manuales de confesión se convirtieron en libros de cabecera para los religiosos, pero también para los “buenos creyentes”, muchos de ellos padres de familia, que vieron en ellos un nuevo catecismo para la práctica cristiana y la educación de la prole. En palabras de Irigoyen López, “se generó todo un discurso que pretendía llenar de contenido y reforzar, aún más, la figura del padre, lo que equivalía a impulsar el sistema patriarcal. De este modo, se reclama la autoridad del padre como vía para asegurar la obediencia de los hijos: debéis doctrinarlos; y la primera regla ha de ser enseñarlos a obedecer”⁷. Era, por tanto, esencial la participación familiar y, en concreto, de la paternidad, en el proceso de asimilación de las doctrinas morales cristianas en materia de prevención y represión de los vicios de lujuria en la tierna juventud, así como de la propia contención moral paterna de los padres para evitar que “peguen a sus hijos en la generación la sarna de sus vicios” y evitar “ynclinaciones ruynes y torcimientos”⁸.

Se ha de distinguir, en este punto, los dos grandes subgéneros de literatura moral que sirvieron a los religiosos castellanos modernos, pero también a los padres, madres y otros tutores, en la elaboración de discursos pedagógico-punitivos en torno al pecado. Tanto el manual de confesión como el compendio u opúsculo moral tienen una estructura y funciones didácticas similares, encargándose de la erudición de los religiosos; si bien los primeros se concentraron en dotar de herramientas útiles al clero para que aprendieran *cómo se ha de confesar*. Los opúsculos o compendios, por su parte, fueron una suerte de enciclopedia de causas, que también cumplían un papel central en la pedagogía moral, para poner en antecedentes a los religiosos, pero también a los feligreses. En la práctica, unos y otros tendrán un lenguaje similar, por lo

⁶ Romeo, Giovanni, “Confessione dei peccati e confessori nell’Italia della controriforma: Cosa dire del seicento?”, en *Studi Storici*, Anno 51, n.º 4, *La Magistratura italiana tra età liberale e fascismo*, (2010), pp. 967-1002; Martin Peterson, Nora, *Involuntary Confessions of the Flesh in Early Modern France*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2016; Alonge, Guillaume, *Évangélismes croisés: L’entre-deux confessionnel en France et en Italie. XVIe siècle*, Presses universitaires de Provence, 2021.

⁷ Irigoyen López, Antonio, “La transmisión de la doctrina cristiana como obligación del padre de familia en los textos eclesiásticos de la España de la primera mitad del siglo XVIII”, *Tiempos Modernos* 38/1, (2019), p. 305. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/5130> [consultado el 10 de febrero de 2022].

⁸ Anónimo, *Navegación del hombre a la bienaventuranza de la gloria por las tres carreras o estados de la vida humana, que son niñez, mocedad y vejez*, Burgos, S.L., c.1650.

que hemos tenido a bien comentarlos de forma conjunta, si bien la mayor parte de estudios historiográficos se han concentrado en los primeros⁹. Resulta lógico que, tras la reforma de Trento, estas obras se convirtieran en herramienta necesaria para el buen conocimiento de la fe y el mantenimiento de la moral de la feligresía. Esta necesidad se manifiesta sobre todo ante el proceso de desteologización de la justicia y de racionalización de la culpa, resultando fundamental para la Iglesia mantener la “cuota” de la moral en el nuevo ejercicio de control social que proponen los estados modernos a finales del Antiguo Régimen.¹⁰

Precisamente, en pleno proceso reformista encontramos la publicación de una de las obras morales más populares en lengua castellana, la *Guía de Pecadores* (1556) de Luis de Granada. Su subtítulo ya argumenta el interés de la obra, que “enseña todo lo que el christiano debe hacer dende el principio de su conversión hasta el fin de la perfección”¹¹. No obstante, Fray Luis no se preocupa únicamente por señalar el camino de la rectitud, sino que se concentra también en remarcar el discurso de la dualidad entre el bien y el mal. Se sirve para ello de “las excusas de los malos” a las que dedica un capítulo completo de su obra.

Porque es cierto que, así como los que hincan un clavo, con cada golpe más, y así mientras más golpes le dan, más fijo queda y más dificultoso de arrancar; así con cada mala obra que hacemos, como con una martillada, se hinca más y más el vicio de nuestras ánimas; y así queda tan aferrado a nuestras almas¹².

Este discurso genérico que elabora Luis de Granada sobre los vicios como una forma de trampa para los creyentes se vuelve a plantear de nuevo cuando habla de los pecados de lujuria, que compara con las nasas de los pescadores “que, teniendo las entradas muy anchas, tienen las salidas muy angostas, por donde el pez, que una vez entra, por maravilla sale de ahí”. Los escritos de Luis de Granada representan bien el interés reformador de la Iglesia Católica contrarreformista en materia de regularización de la vida sexual de religiosos y laicos. La fórmula más adecuada para alcanzar esta contención se debía de dar entonces en el proceso de *confesionalización* de la moral¹³.

⁹ Para un análisis más completo revisar Sarrión Mora, Adela, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio*, Madrid, Alianza, 1994; Dufour, Gerard, *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid, Ámbito; 1996; González Polvillo, Antonio, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010; Orrego González, Francisco, *La administración de la conciencia. Manuales para confesar y tolerancia cultural en el mundo ibérico. Siglo XVIII*, Madrid, Miscelánea, 2018.

¹⁰ Solo en este contexto se entendería la marcada preocupación sobre la situación moral y la proliferación de pecadores que presentan muchos teólogos a inicios del siglo XVIII. Irigoyen López, Antonio, “La transmisión...” *Op. cit.*, pp.289-290.

¹¹ Granada, Luis de, *Libro llamado guía de Pecadores en el qual se enseña todo lo que el christiano debe hacer dende el principio de su conversión hasta el fin de la perfección*, Lisboa, En casa de Joannes Blavio de Colonia, 1556; para este trabajo usamos la edición de Martínez Burgos. Granada, Luis de, *Guía de Pecadores, Edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

¹² *Ibidem* p. 77.

¹³ Orrego González, Francisco, *La administración de la conciencia: cultura escrita, confesión e ilustración en el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral inédita], 2014, p. 53-54.

Similares intenciones, aunque mucho más concentradas en la labor de los confesores como garantes de la estabilidad espiritual de la feligresía son las obras de Martín de Azpilicueta, *Suma de casos de conciencia* (1594), y sobre todo, la de Manuel Rodríguez, *Instrucción de Sacerdotes* (1599). Ya iniciado el siglo XVII, se constata cada vez más el proceso casuístico en la literatura moral castellana, hasta el punto de convertirse en “inmensos recetarios morales” apartando del foco de atención los principios teológicos que se presuponían a este tipo de obras¹⁴. Muchas de estas piezas, de hecho, se convirtieron en guías de actuación para ámbitos específicos, como se observa en la obra del jesuita Antonio Fernández de Córdoba, la *Instrucción de Confesores* (1623), que se centra absolutamente en dotar de herramientas a los religiosos granadinos frente al siempre complejo tejido social de una ciudad eminentemente mestiza¹⁵.

Se ha de entender el proceso transformador que había vivido la teología moral o positiva, esto es, la de aplicación sensible, en las dos últimas centurias del Antiguo Régimen. Señala Orrego González que, para comprender la anatomía de la confesión tardomoderna, se debe tener en cuenta el modelo que se va desarrollando desde inicios del siglo XVII. Los moralistas aplicaron a la reflexión moral un método basado en el retorno a las fuentes, el uso del dogma e incluso, de aspectos legales, sociales y económicos, pero en el que cada vez es más frecuente el análisis de casos particulares, en un ejercicio de *probabilismo*. Esta utilización intencionada de las opciones probables que podía vivir un creyente servía para resolver los diversos problemas de conciencia del confesante. Dada la acuciante ignorancia dogmática de buena parte del clero, también resultaba útil para que ellos pudieran acceder de forma sencilla a información compleja¹⁶. En cierto modo, este tipo de literatura moral sirvió para decodificar el mensaje elaborado de forma conjunta por autoridades teológicas, la doctrina, la patrística y los textos ecuménicos.

Lejos de decaer con el tiempo, tanto la recopilación que hace Francisco Aguilar Piñal en su *Bibliografía de Autores Españoles del siglo XVIII* como en el análisis cuantitativo que realiza Arturo Morgado sobre los manuales de confesores en el siglo XVIII español, dan buena cuenta de la vitalidad de este género en el siglo de las Luces¹⁷. Es de hecho, el periodo en el que mejor se observa la convivencia entre los manuales más tradicionales y los de nuevo cuño, y donde

¹⁴ Morgado García, Arturo, “Pecado y confesión en la España Moderna. Los manuales de confesores”, *Trocadero* 8-9, (1997), p. 120. <https://revistas.uca.es/index.php/trocadero/article/view/830> [consultado el 10 de febrero de 2022].

¹⁵ Arcuri, Andrea, “El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes”, *Chronica Nova*, 44, (2018), pp. 179-213. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/54372> [consultado el 10 de febrero de 2022].

¹⁶ Si bien es un problema ya tratado en Trento, Sesión XXIII, “El sacramento del orden”, vemos que la situación no mejora demasiado a inicios del siglo XVIII, ni en la península ni por supuesto en las colonias. Aguirre Salvador, Rodolfo, “El ingreso al clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727”, *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, n.º. 11, (2006), pp. 211-240.

¹⁷ Sirviéndose del trabajo de Aguilar Piñal, Morgado García señala un total de 47 títulos, 29 de ellos impresos en la primera mitad de la centuria, y 17 en la segunda, y una predominancia del clero regular, con 33 autores. Aguilar Piñal, Francisco, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid, CSIC, (2001); Morgado García, Arturo, “Los manuales de confesores en la España del XVIII”, *Cuadernos dieciochescos*, n.5, (2014), pp. 126-128.

se observa al fin, el decrecimiento del probabilismo frente a las teorías rigoristas, cada vez más presentes en los círculos intelectuales de religiosos de la España tardomoderna.

3. Los relatos nefandos en manuales de confesión y opúsculos morales

Muy a pesar del principio doctrinal de evitar hablar de pecados “poco ordinarios” para no acercar su *conocimiento* a los penitentes, las causas de nefando se dieron especialmente a la disertación intelectual de los escritos morales. Sírvanos como ejemplo el ejercicio expositivo que aporta un teólogo quizá desconocido para el gran público, pero que caracteriza su obra por el uso sencillo de la doctrina. Fray Juan Bautista de Murcia, O.F.M, en su *Compendio de las leyes divina, eclesiástica, y civil* (1742) se vale del probabilismo mediante una estructura dialogante de fórmula pregunta-respuesta¹⁸.

P. Pedro está determinado a cometer un pecado de Sodomía, en este caso será lícito aconsejarle la simple fornicación que es menos grave por desviarle de aquel que es más grave?

R. que no. La razón es, porque nunca jamás es lícito inducir a lo que es intrínsecamente malo (Cita Castro Palao, tomo,1 Trat, 6, disp. 6, nº5, 19). Pero lícito será proponer en dicho caso a ticio que menor pecado es la simple fornicación que la sodomía, con el fin de apártale de ella porque aquí no influye para que cometa la siempre fornicación, sino para desviarle del acto sodomítico. Lo mismo es, quando uno está determinado a cometer una bestialidad, que le puede decir una mujer, que menor pecado es tener acceso con una mujer que con una bestia. Pero no lo será a la mujer lícito *facere copiam sui corporis*. Lo mismo es del que está determinado a hurtar cien mil ducados se le puede decir, que menor pecado es hurtar cincuenta, porque aquí no se le aconseja el hurto.

No hay personajes *per sé*, aunque se intuye que el receptor de la materia no es un penitente arrepentido, sino más bien un clérigo joven que realiza preguntas probables. A pesar del uso de la estructura dialógica ficticia para allanar el terreno al lector, el franciscano no se priva de citar escritos morales anteriores, como es el caso del jesuita Fernando de Castro Palao, cuya obra *Opus Morale et virtutibus et vitiis contrariis* (1630) fue habitual en las bibliotecas religiosas de los siglos modernos¹⁹. Sus análisis, como los de otros muchos tratadistas, iban encaminados a

¹⁸Gómez Montero, Javier, “Diálogo, autobiografía y paremia en la técnica narrativa del “Viaje de Turquía”: aspectos de la influencia de Erasmo en la literatura española de ficción durante el siglo XVI”. Rallo Gruss, Asunción; Malpartida Tirado, Rafael. (coord.) *Estudios sobre el diálogo renacentista español. «b» Antología de la crítica*. Málaga: Universidad de Málaga, 2006, pp. 227-267.

¹⁹ Castro Palao, Hernando, *Opus Morale de Virtutibus et Vitiis Contrariis. peris moralis de virtutibus et vitiis contrariis in varios tractatus & disputationes theologicas distributi pars septima : de iustitia et iure continens tractatus de prudentia fortitudine*, Lyon: Huguetan & Barbier, 1669. T.1 Trat, 6, disp. 6, nº5, f.19.

evitar cualquier desviación social y sexual, aunque bajo la denominación genérica de las formas de lujuria, siempre era necesario jerarquizar y compararlo con otros de naturaleza sexual.

En este sentido, podemos señalar uno de los pasajes del *Compendio Moral Salmaticense*. Interesa traer a colación la obra colectiva por ser, en nuestra opinión, el fruto más representativo de la evolución que había tomado este tipo literario a finales del Antiguo Régimen. Seguramente su versión más conocida fue la del *Compendio Moral Salmaticense* del carmelita Marcos de Santa Teresa (1805), que supone la traducción del latín del *Compendium* elaborado por el también carmelita Antonio de San José entre 1778 y 1787. A su vez es resumen del curso del colegio carmelita de San Elías de Salamanca (1665-1753), inspirado en los principios escolásticos de Tomás de Aquino. Con variaciones mínimas en el estilo, esta obra se traduce y cambia de formato desde inicios del siglo XVII hasta inicios del XIX, pero manteniendo las mismas fórmulas y preocupaciones. En la pieza de la que nos valemos –la de Santa Teresa– se observa cómo, sirviéndose de la *Suma Teológica*²⁰, se previene la maldad de la sodomía comparándose para ello con otros pecados contra natura, como la polución. En sus palabras, es más grave la sodomía “porque, aunque una y otra sea *contra naturam*, la sodomía añade el detestable desorden de derramar el semen *in vase opposito* al fin de la naturaleza y de la generación”, reiterando los principios de la “economía de la creación”²¹. La misma obra dedica un punto completo a los pecados de “sodomía y bestialidad”, donde las preguntas también sirven para disertar sobre algunos de los grandes debates teológicos en torno a la conceptualización de la sodomía. Sobre la sodomía femenina apunta que se debe categorizar como verdadera sodomía porque es *ad non debitum sexum*, acto al que se le sumaba gravedad si se practicaba *ad indebitum instrumentum*. Con respecto a la sodomía entre hombre y mujer, sin embargo, la categoriza como sodomía imperfecta, aunque el fuero externo, esto es, la ley civil la condena por igual. Los tocamientos lascivos entre varones no quedarían tampoco bajo la clasificación, aunque “trae consigo una deformidad gravísima que debe manifestarse en la confesión”²². Otro punto que señala es la confesión de la circunstancia por parte de los actores en la práctica, apuntando que tan necesaria es la confesión del agente como del paciente, siendo la de este segundo fundamental, pues la pérdida del semen del paciente es accidental, volviendo de nuevo a los discursos reproductores²³. Para la respuesta relativa a las penas impuestas a los sodomitas, el *Compendio* cita el Levítico y la Epístola a los Romanos de Pablo en un ejercicio de afirmación condenatoria, pero para el derecho civil, señala:

Por derecho humano, aun entre los Gentiles, se castigaba este crimen con pena de muerte. Con la misma lo castiga el derecho civil. El de España condena a las llamas, confiscados todos sus bienes, a los Sodomitas. (...) Últimamente debe

²⁰ *Ibidem* 2. 2. q. 64. art. 12. ad. 4.

²¹ Santa Teresa, Marcos de, *Compendio...* *Op.cit.*, pp. 469-472.

²² *Ibidem* p.471.

²³ Molina, Fernanda, “Juego de artificios. Prácticas jurídicas y estrategias judiciales frente al fenómeno de la sodomía en la España moderna”, *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, n.º. 24, (2015), p.45.

notarse, que el sodomita se hace sospechoso en la fe; pues se presume no siente bien de la inmortalidad del alma, y así en Portugal y otros reinos pertenece su conocimiento privativamente a los Inquisidores. En Castilla es *mixti fori*; y por eso conocen de él, así los Inquisidores, como los jueces seculares. Sólo los privilegiados pueden absolver de él por estar reservado al Santo Tribunal como los demás delitos sospechosos de herejía²⁴.

No hay lugar a la opinión en la transcripción que realiza Marcos de Santa Teresa sobre el uso de la vía privilegiada por parte de algunos acusados. Sí que se observa que, a pesar de ser un escrito con una vocación concreta, no pretende ser ajeno a la conceptualización del pecado nefando como crimen y de las penas que se aplican por los tribunales ordinarios y eclesiásticos. Son de hecho apuntes necesarios para comprender la magnitud adquirida por el pecado convertido en crimen por la ley temporal.

En la obra *Fuero de la Conciencia* (1722), Valentín de la Madre de Dios también dedica un apartado reflexivo a este tenor. Dedicando su presentación en los problemas del incumplimiento del sexto mandamiento, señala que en otros reinos como el de Portugal o el de Aragón, el pecado de sodomía es también delito, pero no por ello está reservado a la vía ordinaria, sino que es la Inquisición quien juzga y sentencia²⁵. Vemos reflexiones similares en la obra del franciscano Manuel de Arceniega en el *Método Práctico* (1783), apuntando que el derecho civil castiga con la pena de fuego “en atención á que Dios usó de este castigo contra los Sodemitas (sic.), abrasando, y reduciendo á cenizas sus cinco Ciudades”²⁶. También en Arceniega se observa el uso intencionado de una estructura dialógica para incidir en otro tema frecuentemente disertado al tratar esta materia: la relación de familiaridad entre el confesante sodomita y su cómplice.

Pen. Acusóme que en una ocasión hice deshonestidades con una persona de mí mismo sexo.

Conf. ¿Qué especie de deshonestidad fue esa?

Pen. *Accessi ad vas praeposterum, & ibi seminavi.*

Conf. ¿Qué estado tenía esa persona?

Pen. Era mozo soltero como yo.

Conf. ¿Y era pariente de VM y le hizo violencia?

Pen. No Padre, no le hice violencia, pero era con una hermana mía.

Conf. Si le hubiera hecho violencia y engaño, cometía otro pecado más contra justicia; pero no se puede dudar que cometió dos pecados gravísimos, uno de sodomía completa, y consumada, y otro por ser el cómplice hermano suyo; y si V.M. le induxo a la maldad, hubo otro de escándalo²⁷.

²⁴ Santa Teresa, Marcos, *Compendio... Op.cit.*, p. 472.

²⁵ Madre de Dios, Valentín de la, *Fuero de la conciencia: Obra utilissima para los ministros y ministerio del santo sacramento de la penitencia*, Madrid, Casa de Francisco Lasso, 1722, p. 131.

²⁶ Arceniega, Manuel de, *Método práctico de hacer fructuosamente confesión general de muchos años, con cuyo motivo se explica lo que el Christiano debe saber, y se proponen, y resuelven los caso más frequentes que llegan al Confesionario*, Madrid, Imprenta de Don Pedro Marín. 1783, Pars IV. Cap.VIII, p. 412.

²⁷ *Ibidem* p. 413.

El problema propuesto por el franciscano supera los límites de la consanguinidad, ocupando este espacio la fórmula del parentesco extenso²⁸. El propio Arceniega es consciente de la ampliamente discutida adscripción de la categoría de incesto en los casos de sodomía y recurre, para confirmarla, al fraile italiano Daniel Concina. Firme defensor del rigorismo frente a corrientes más laxas y probabilistas, este teólogo friulano se había convertido en la figura intelectual predilecta de la orden franciscana tras el proceso de sustitución ideológica que se dio tras la expulsión de los Jesuitas en el gobierno de Carlos III²⁹. Su *Theología christiana dogmático-moralis* (1749-1751) fue clara influencia para el franciscano Arceniega, que además dedicó buena parte de su obra precisamente a transcribir los mismos problemas morales que se había planteado Concina³⁰.

Es en el siglo XVIII cuando más fuertemente se observa la pugna por las concesiones en materia de teología positiva en la literatura moral. El rigorismo, movimiento especialmente seguido por dominicos y jansenistas, promovió la figura del confesor duro y distante; mientras que el laxismo, predominante entre los jesuitas –razón por la que pierde predominancia a partir de la segunda mitad de siglo–, utilizó casi siempre la estrategia del *probabilismo*. En el caso de algunas órdenes, como sucedió en el caso franciscano, se observa una evolución hacia el rigorismo, amparada, como se señala anteriormente, por los nuevos roles que asume la congregación en el plano político-ideológico. Existieron figuras que actuaron de intermediarias entre las dos posturas polarizadas como Antonio María de Ligorio, que, moderando el uso del probabilismo, sostenía que la función del confesor debía ser siempre tranquilizar, sanar y aliviar al penitente³¹.

Sin embargo, estas terceras vías en el entendimiento de las partes fueron las menos, y en asuntos tan espinosos como la confesión de la sodomía o el bestialismo no había demasiados matices, aunque sí diversas sensibilidades. Estas formas tan diferentes de entender la aplicación confesional afectaron, desde luego, al objeto último de la misión pastoral, la absolución de los pecados y la posterior salvación divina. En lo relativo a la salvación divina de los penitentes de nefando, en 1661, el fraile franciscano Benito Remigio Noydens (O.F.M) apuntaba que “es pecado tan grave, que aun perdonado por la confesión, le castiga Dios en el purgatorio con pena singular (...) hasta el fin del mundo, y no sabía, si entonces saldría deel”³². En Noydens se observa cierta preocupación por la salvación de las almas de los penitentes, lo que se podría achacar a la concepción laxista que mantienen los franciscanos hasta el siglo XVIII. Un siglo

²⁸ Sobre las fórmulas que adquiere la familia a través de estos conceptos destacan los distintos trabajos del Equipo Familia y Élite de Poder de la Universidad de Murcia, en especial Chacón Jiménez, Francisco; Hernández Franco, Juan, *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*. Barcelona, Anthropos, 1992.

²⁹ Llamosa, Esteban F, “Un teólogo al servicio de la Corona: Las ideas de Daniel Concina en la Córdoba del siglo XVIII”, *Revista de Historia del Derecho*, n^o34, (2006), pp. 161-189.

³⁰ “Dice Concina que del mismo modo se ha de discurrir de la copula sodomitica, que de la fornicaria en quanto a contraher la especie de incesto”. Arceniega, Manuel de, *Método práctico...* *Op.cit*, p.414.

³¹ Orrego González, Francisco, *La administración...* *Op.cit*, p. 84.

³² Noydens, Benito R, *Practica de curas y confesores y doctrina para penitentes en que con mucha erudicion y singular claridad se tratan todas las materias de la teologia moral*, Madrid, por Mateo Fernandez, 1661, pp. 125-126.

después, Manuel de Arceniega, también franciscano, pero ya influido por el rigorismo, mantiene la exigencia de diez años de penitencia para los sodomitas, apostillando que se pueden aumentar o reducir estos tiempos según lo pidiere la “calidad de la persona”. En una línea similar, aunque elevando la gravedad de las penitencias, Pedro Calatayud (J.S), en su *Catecismo práctico* (1762), apunta 7 años de penitencia por fornicación simple, 10 años para el adulterio y 15 para la bestialidad, la sodomía y el incesto³³.

Se observan pues dos tendencias muy claras en la elaboración de los manuales y las posteriores concesiones que habrían de tomar con el penitente. Quizá, la figura que mejor represente la tendencia rigorista sea el fraile dominico Francisco Lárraga, “el inmortal”³⁴. El *Prontuario de la Teología moral* se publica en 1706, pero se reedita hasta cincuenta y siete veces en un siglo, gozando de gran popularidad entre las bibliotecas formativas de los religiosos³⁵. Su postura será clara con respecto a la absolución de los pecados de lujuria.

Mi parecer es que el confesor no solo puede sino que debe diferirles la absolución, siempre que cómodamente se pueda, principalmente en materia de lujuria, pues como médico de las almas debe aplicar los remedios más oportunos, y el más oportuno de los remedios para el que está en ocasión próxima es diferirle la absolución, enseñando la experiencia, que después de recibida la absolución, muchos descuidan practicar los medios prescritos, y así rápidamente caen (...) No faltará quizá quien me tache de demasiado rígido, pero yo siempre me he conducido de esta manera en la práctica, y así pienso continuar (...) y por más que den señales extraordinarias de dolor, siempre que no vea una necesidad especial de absolverlos al momento, y no dudo ser esto mucho más provechoso para la salvación de los penitentes ¡Ojalá que todos los confesores se condujeran así!³⁶

Como contrapunto, puede servir como ejemplo el fraile carmelita Valentín de la Madre de Dios, cuyo *Fuero de la Conciencia* (1722) representa bien la incidencia del movimiento probabilista en la literatura moral castellana. Con veinticinco reediciones en el siglo XVIII, su obra se caracteriza por su actitud conciliadora, razón por la que fue tachado de laxista por sus contemporáneos. Fray Valentín recomienda a los futuros confesores mostrarse “de todas maneras agradable y facilitarle por el mejor modo que pudiere la confesión”, arguyendo que los comportamientos fríos y distantes que proponían los rigoristas no ayudaban a acabar con las confesiones “calladas”, impedidas por la vergüenza. No es baladí que, precisamente, atendiendo

³³ Calatayud, Pedro de, *Catecismo práctico y muy útil para la instrucción y enseñanza fácil de los fieles y para el uso y alivio de los Señores Párrocos y Sacerdotes. Compuesto por el P. Pedro Calatayud, maestro de teología, catedrático de Escritura en el colegio de San Ambrosio de Valladolid. Examinador Sinodal en el Arzobispado de Sevilla y Misionero Apostólico de la Compañía de Jesús*, Villagarcía, en la Imprenta del Seminario, 1764, p.103.

³⁴ Morgado García, Arturo, *Iglesia e Ilustración en el Cádiz del siglo XVIII. Cayetano Huarte (1741-1806)*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1991, p. 210.

³⁵ Morgado García, Arturo, “Los manuales de confesores...” *Op.cit.*, p. 126.

³⁶ Lárraga, Francisco, *Prontuario de la Teología moral novísimamente adicionado y corregido por el excmo e ilmo. sr. Don Antonio María Claret*, Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1856, p. 570.

al pecado nefando, en lo relativo a la sodomía, cite a autores abiertamente probabilistas como el teatino palermitano Antonino Diana (*Resolutiones morales*, 1628) o el jesuita germano Hermann Busenbaum (*Medulla theologiae moralis*, 1645). No tiene reparos, en contradecir a sus autores predilectos, como cuando señala que prefiere las puntualizaciones de Juan de Lugo en torno a la necesaria confesión del sujeto paciente, “Contra Diana, que lo niega 3 part, tr.4. ref. 159”³⁷. El estilo del carmelita es ciertamente desenfadado, lo que se demuestra en cómo refiere a los vicios nefandos; elabora una estructura dialogante, de preguntas y respuestas que inicia así:

Yo tengo experimentado, que en Castilla comúnmente entienden los muchachos acerca de este pecado, preguntándoles, si han hecho picardías.

C. Aveis cometido, hermano, alguna sodomía?

P. Acerca de esse vicio no tengo pecado consumado. Solo me acuso, que con un muchacho tuve una vez tactos venéreos.

C. Y le induxisteis vos à ellos?

P. Si Padre.

C. Y fuè con intento de tener con él acto nefando?

P. No Padre.

C. Y tuvisteis polución tú, ò el muchacho ò ambos a dos?

P. Vno, y otro la tuvimos.

C. Pues tu eres reo, no solo de tu polución, más también de la del muchacho: y si le induxiste por afecto a él, tiene tu pecado malicia de sodomía; pero si solo por afecto a la delectación venérea sin particular congreso, es simple polución: y lo mismo de los tactos entre mugeres.

P. Mucho me llevó el ánimo la graciosa disposición de ánimo del muchacho.

La última respuesta que da el penitente –obviamente ficcionada, obra de la pluma del carmelita– rompe con buena parte del discurso de otros manuales de confesores de su tiempo. Tal como apunta Gerard Dufour en su estudio ya clásico e incluido en la edición transcrita de 1994, el tono y las desvergonzadas respuestas que elabora para guionizar al penitente ponen en entredicho el principio del no abusar en las preguntas relativas a los pecados no ordinarios, para evitar que estas prácticas proliferasen. En palabras de Carlo Borromeo: “*Confesor prudens esse debet, non interrogando nisi de peccatis poenitentium statui communibus*”³⁸. Este aspecto debe ser puesto en relación con un aspecto singular, ya que, frente a otras obras similares, la figura del *penitente* es siempre la misma persona con independencia del pecado que se trate en cada pasaje, siendo culpable de todos ellos. Si bien nos parece exagerada la definición que hace Dufour del *Fuero de la Conciencia* como “la única obra erótica” que pudo pasar la censura en el siglo XVIII, no cabe duda de que, frente a otros materiales similares, sus relatos desafortunados

³⁷ Madre de Dios, Valentín de la, *Fuero... Op. cit.*, p. 131.

³⁸ Borromeo, Carlo, *Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia según las instrucciones de S. Carlos Borromeo y la doctrina de S. Francisco de Sales*. Madrid: Imprenta de d. Josef de Urrutia, T.I, 1793, p. 193.

y tremendamente descriptivos superaron con creces cualquier otro tipo de vivencia ficcionada de los manuales morales del mismo periodo.

4. Los Diarios de Confesión como marcador de la praxis confesional

Cuestión bien diferente es la de los *Diarios de Confesión*. Si los manuales y opúsculos aportan información sobre el método, esta fuente resulta fundamental para comprender la aplicación de saberes y enseñanzas sobre el proceso confesional de los penitentes. Frente a los anteriores, no existe, al menos de forma explícita, un interés pedagógico o didáctico en sus páginas. De hecho, no será habitual que se publiquen, siendo casi siempre custodiados por la orden religiosa a la que perteneciera el autor³⁹. Sin embargo, sus relatos, si bien sesgados por la pluma e ideología del autor/confesor, nos retrotraen a situaciones mucho más realistas –que no reales– que las que nos ofrecían los confesores ficticios de los manuales modernos. El mejor ejemplo de esta fuente es la obra del jesuita, misionero y confesor de la cárcel real de Sevilla, Pedro de León. Se deben destacar por su fuerza los discursos confesionales en torno a los pecados nefandos que el fraile jesuita describe en su *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús* (1619). Obra puesta al servicio de la historiografía gracias a la edición facsimilar que realiza Herrera Puga en 1981, donde describe magistralmente la puesta en práctica de los conocimientos de la literatura de manual y los haceres concretos del autor. Pedro de León argumenta en la introducción a su diario que sus escritos y opiniones responden únicamente a sus propias acciones. Quizá lo hace en la plena consciencia de que los discursos que elabora en sus *experiencias* podían leerse como agresivos y poco meditados, algo que pondría en entredicho la funcionalidad didáctica que sí tenían las fuentes de manual. No obstante, en las profundas disertaciones que realiza sobre los numerosos casos de pecado nefando que confiesa en su servicio en cárcel de Sevilla, llega a elaborar una suerte de decálogo para “no caer en los vicios”, en un ejercicio muy similar al de los manuales de confesión⁴⁰. De forma sucinta señala:

- 1) La importancia de mirar con quien se juntan los mozos, intentando siempre no relacionarse con los aderezados y pintados. “Siguiendo el consejo del otro poeta que dijo: *sint procul a nobis iuvenes, ut foemina, compti* (Ovidio, *Heroides Epist*, 4, 75)”.
- 2) Del mismo modo, deben evitar no caer ellos también en el mismo aderezo y atavío, apuntando que hay algunos que, por sus formas de vestir y comportarse, se señalan a sí

³⁹ En los dos ejemplos que usamos, las obras no vieron la luz hasta el siglo XX.

⁴⁰ El decálogo siguiente corresponde a León, Pedro de, “Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1761)”, *Pedro de León. Edición, introducción y notas de Pedro Herrera Puga; prólogo de Antonio Domínguez Ortiz*, Granada, Universidad de Granada, 1981, f. 252r-253.

mismos como sodomitas. Usando la costumbre popular de colocar una vid para marcar una bodega, pone en símil con los jóvenes “afectados y afeitados” que parecen prostitutas. Remitiendo al encuentro del pueblo judío con San Juan Bautista, señala, y comparando a sodomitas y hebreos, el autor señala: “¿Se les podría preguntar a los que andan con tantas galas y con tanto melindre *tu qui es?* ¿Eres por ventura de aquellos que andan como las mariposas junto a la lumbre?”.

- 3) Se debe evitar el contacto con los “amadores de este bestial vicio”, en referencia al carácter de lacra o infección que impregna las páginas de su compendio. Señala aquí que “por el tacto se conocen unos a otros”, y que existe un código en el lenguaje no verbal muy claro para reconocerlos, pues “se huelen y entienden los pensamientos, como si los leyesen y en el mismo hablar, andar y en otros meneos”. Apunta, no obstante, la necesidad de la juventud de comprender este lenguaje y gestualidad, porque “para eso es bueno el conocerlos: para mosquearlos de sí”.
- 4) Por último, en cuanto a los religiosos, señala que se deben tener las mismas aspiraciones, aunque “acerca de esta materia suelen tener algunos frailes de nosotros siniestras relaciones y peregrinas impresiones, por no llamarles malas intenciones”. Pide el perdón para estos y el silencio cómplice de sus compañeros, pues Dios “tendrá cuidado de volver por nosotros”.

No debe resultar extraño que Pedro de León entendiese que su obra podía resultar polémica entre los religiosos de su regla. “No han faltado algunos muy entendidos y muy siervos de Dios, que han tenido temor que no han de gustar a todos tantas verdades”. Observada como fuente primaria destaca por la calidad de sus relatos, a pesar del sesgo ideológico tan claro que contiene. El *Compendio* es especialmente reconocido entre los estudiosos del pecado nefando por ofrecer una de las metáforas más hermosas y crueles a un tiempo, de las funestas consecuencias del mantenimiento del “vicio sodomítico”. Sirviéndose de la sentencia de muerte de uno de los reos, un alguacil “fulano de Quesada” acusado de pecado nefando con algunos “mocitos de los pintadillos y galancitos”, el fraile reflexiona sobre la condición de este atroz pecado como una trampa mortal, muy en sintonía con la metáfora del clavo y el martillo que aportaba Luis de Granada en su Guía, escrita casi un siglo antes.

Al fin, vino a parar en el fuego y como yo suelo decir (y aquel día que lo mataron lo dije), que los que no se enmienda y se andan en las ocasiones de pecar son como las mariposillas, que andan revoloteando por junto a la lumbre; que de un encuentro se le quema un alilla, y de otro un pedacillo, y de otro se quedan quemadas; así los que tratan de esta mercadería una vez quedan tiznados en sus honras y otra vez chamuscados y al fin, vienen a parar en el fuego⁴¹.

⁴¹ *Ibidem* ff. 292r^o-293v^o.

La metáfora del fuego como elemento purificador, pero a la vez como herramienta de castigo, ha sido un recurso esencial en el constructo de los objetos de análisis principales de Garza Carvajal. Haciendo analogías entre la Pragmática de Medina del Campo –que instituye la pena de muerte por fuego en Castilla– y los escritos del jesuita Pedro de León, se apunta en *Quemando Mariposas* (2002) que “solo el fuego, como el purificador natural de lo maligno podía proporcionar remedio para la sodomía, el vicio impronunciado y el abominable crimen contra la naturaleza”⁴². Retomando la praxis confesional del fraile, en la consciencia de que los acusados recibirán la pena ordinaria de muerte, el jesuita no niega nunca la absolución, aunque se recrea en la atrocidad y la degeneración moral que suponían estos actos. También señala la gestualidad de los acusados en el momento del deceso, como parte del proceso de arrepentimiento y absolución, como señala en el caso de dos jóvenes sodomitas que “murieron con muchas muestras de su salvación”⁴³. Aplauda también la actitud del que, a pesar de haber pecado, reconoce su culpa y asume el tormento como fórmula de redención.

Jorge Díaz o de Sansolí, natural de la Isla de Sadmo, por el pecado nefando fue quemado. Del cual puedo decir, con verdad, que no he visto en mi vida mayor afecto que el que este buen hombre tuvo en el tiempo de sus confesiones y comunión y en el de su muerte, deseando que aquel tormento le durase muchísimo tiempo para pagar con él algo de lo mucho que había ofendido a Dios. A quien se debe las gracias por todo⁴⁴.

Es inevitable encontrar en el estilo narrativo del fraile de León ciertos ecos de *Relación de Sucesos* casi frenética. El autor se sirve de las causas que conoció en sus años como confesor de la cárcel, para –sin quererlo– impartir una pedagogía del miedo, con un lenguaje ligero, pero a la vez conciso⁴⁵. En ocasiones termina divagando y alejándose de los temas de los que diserta, cuestión que él mismo verbaliza: “ya que hemos comenzado y se nos ha ido la pluma de pico, como dicen, y de la historia hemos hecho plática”⁴⁶.

También en el siglo XVIII encontramos relatos confesionales con estructuras similares. Destaca la *Noticia de las misiones* (c. 1765) del fraile mercedario Juan Francisco de Medinilla y Tobalina que es a un tiempo, diario de confesor y memorial de misión pastoral para la observancia moral⁴⁷. En los escritos de Medinilla encontramos disertaciones más breves que en las de su homónimo sevillano. Se tratan los temas con menor profundidad, aunque sorprende

⁴² Garza Cavajal, Federico, *Quemando mariposas: Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Laertes, 2002, p. 68.

⁴³ León, Pedro de, “Grandeza y miseria...” *Op. cit.*, f. 292vº.

⁴⁴ *Ibidem* f. 310rº.

⁴⁵ La obra de Pedro de León bien merece un estudio pormenorizado, por la gran cantidad de causas de nefando que recoge y los datos que propone: 56 hombres quemados a causa de pecado nefando, solo superada por la cifra de homicidas.

⁴⁶ León, Pedro de, “Grandeza y miseria...” *Op. cit.*, f. 377rº.

⁴⁷ Medinilla, Juan F. *Noticia de las misiones del P.Maestro Fray Juan de Medinilla y Tobalina, Ermano carnal de mi madre, Natural de la Puebla de la Barca, de la Real y Militar Orden de Ntra. Sra. De las Mercedes, Hijo del Convento de Logroño, Misionero Appco*, Logroño, S.L., c. 1760.

la viveza cruda con la que se describen algunos asuntos. La *Noticia* contenía indistintamente sermones, notas y apuntes para la labor apostólica, que se completaron con los relatos de sus tres misiones por la geografía de la Corona de Castilla⁴⁸. El primer periodo de misiones recogido en la *Noticia* corresponde a su labor confesional por la península. La segunda misión de Medinilla se realizó en Canarias entre los años 1756 y 1761 [181v^o.] y la tercera en las poblaciones rurales de Asturias desde 1762 hasta 1764 [119v^o]. Estas dos últimas, en la que nos centraremos, se realizan bajo el servicio del obispo de la diócesis de Canarias Valentín Morán. Se ha de señalar la labor de recuperación documental sobre la misión isleña en la obra de González de Chaves Menéndez, que transcribe parcialmente la fuente original⁴⁹. Se relata en este pasaje el requerimiento del obispo Morán para conocer mejor la situación espiritual y moral del pueblo canario. Es en este periodo donde realiza mayores disertaciones sobre las diferentes formas de pecado nefando. Destaca la confesión de una mujer sodomita y hereje en La Orotava que finalmente absuelve, en un ejercicio que él mismo denominó de “conversión de una gran pecadora”:

Hubo por lo que a mi toca muy buenas conversiones, especialmente logré la de una mujer, su edad ochenta años de una vida perdida, pues pecó con humanos, con hijos, con animales y entre deseo y acciones con algunos confesores, sin entenderlo éstos, pero ella en la actual confesión hacía meneo, deseando y como que pecaba con ellos. Vio varias veces al Diablo, en horrible figura, y lo llamaba y sentía en sí un peso como de hombre y pecaba con él; y esto no solo de moza, sino de casada y viuda varias veces. Trájola su perdida vida y el Demonio a multitud de pecados de heregía expresados y consentidos; cometió con otras, pecados de sodomía recíprocos; hizo consigo mismas culpas, entrándose por uno y otro vaso cosas para deleytarse⁵⁰.

El confesor no solo describe el acto de sodomía imperfecta –femenina y mediante instrumentos– sino también las habituales prácticas heréticas de esta mujer, a la que nunca nombra, quizá en mantenimiento del secreto confesional. De hecho, mantiene que “tubo costumbre de pecar con el diablo por muchos años y era por ambos vasos”. Sin embargo, Medinilla, que no escatima en la descripción decrépita de la penitente, también señala que, aunque “en más de cincuenta años no cumplió con los preceptos de la Iglesia en confesar y comulgar al año”, la anciana no había recibido absolución de otros confesores por el propio historial de sus pecados. Su predisposición, según se lee en la *Noticia*, fue siempre perdonar y absolver, a pesar de los conflictos morales que experimentó al conocer de causas tan atroces:

⁴⁸ Alzola, Jose M, “El manuscrito de Fray Juan de Medinilla”, *Homenaje a Elias Serra Rafols*. San Cristobal de la Laguna, Universidad de la Laguna, 1979, T.I, p. 152.

⁴⁹ González de Chávez Menéndez, Jesús, “Una misión del siglo XVIII. La misión en Canarias del mercedario fray Juan de Medinilla (1756-1757)” en Martínez Ruiz, Enrique; Suárez Grimón, Vicente. (eds.). *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen V.I. III Reunión científica, Asociación Española de Historia Moderna*. Las Palmas de Gran Canaria: Departamento de Publicaciones, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 327-334

⁵⁰ Medinilla, Juan F, *Noticia de las misiones...* *Op.cit*, f. 156-157.

No es fácil el hacer pie en una conciencia rota, perdida, desbaratada (...). Tres veces llegó a mis pies, la tal pecadora. El señor la de la perseverancia final. Amén.⁵¹

En otros penitentes canarios encontró “ignorancia en dos personas de fornicar con Bestia sin tenerlo por pecado”, y también relaciones sodomíticas entre hombre y mujer, como relata sobre un hombre casado que mantiene relaciones con dos cuñadas suyas, doncellas y menores, “seminando *extra vas* haciendo de ello poco o nada de escrúpulo de conciencia, dando por razón y casual que como nada perdía”. Aunque de nuevo recalca el “poco aprecio, remordimiento y escrúpulo” de estos pecadores, no les niega la absolución⁵².

La misión pastoral asturiana tiene lugar a continuación de la relativa a Canarias, abarcando dos años desde 1762. En esta segunda misión no hay alusiones tan claras a las prácticas nefandas por parte de los penitentes. El obispo Morán, que ya había solicitado sus servicios confesionales en la misión anterior, es ahora su acompañante, ejerciendo Medinilla como confesor privado⁵³. Con un discurso y estilo similares a los escritos de su misión anterior, la narración es menos fantástica en lo concerniente a las experiencias que tuvo en la confesión del pecado nefando en tierras asturianas. No hay ya rastro de la elocuencia vertebrada ante las causas heréticas, y si mucha más presencia de actos bestiales. Mantiene la preocupación por la confesión y salvación divina de estos penitentes, como se resalta en el caso de un “gran pecador de sesenta años de edad” del Arciprestazgo de Parres. El penitente estaba “callando por la maldita vergüenza desde los catorce, pecados de poluciones y bestialidades”, y Medinilla consigue, a través de la confesión “sacarle de aquel riesgo y por fin se confesó generalmente bien”.

En los casos de pecado bestial el confesor se preocupa por remarcar la larga duración en este tipo de prácticas entre los varones del entorno rural asturiano. Casi todos habían comenzado en la adolescencia -14 a 16 años- y habían ocultado el pecado, continuando su práctica hasta la madurez. De hecho, muchos de ellos en realidad estaban confesando y comulgando “para morir”⁵⁴. De igual modo, como apunta Ruiz de la Peña, llama la atención la intencionalidad del autor de remarcar constantemente el peso de la vergüenza en la ocultación sacrílega. No hay menciones directas a la sodomía, aunque llama la atención la terminología que usa en el relato de su misión en Llanera, el día de San Ramón.

Mas tube un Pecador atroz; mientras estube en esta Parroquia y acabada la Confesión le dixé, que me olía a pólvora de Infierno, que no le absolvía, que no tardaría mucho en ir al infierno, y le ponderé lo que allí había de padezer: dióle Christo una moción repentina, con tal contrición y lágrimas, y se dio bofetadas tales, que fue menester contenerle el brazo, y detenerlo por dos vezes á lo

⁵¹ *Ibidem* f. 156-157.

⁵² González de Chávez Menéndez, Jesús, “Una misión...” *Op.cit.*, p.331.

⁵³ Ruiz de la Peña, Alvaro, “Pecadores arrepentidos: el diario de un confesor en la Asturias del siglo XVIII”, *Bulletin Hispanique*, 104, 1, (2002), pp. 377-390.

⁵⁴ *Ibidem* p. 385.

menos, porque era para alabar al Señor, la conpunción admirable que concedió a ese dichoso Pecador: Absolbile, dándole antes una Penitencia suave.

Este pasaje, junto con otro en el que apunta rápidamente la absolución de otro penitente del pecado “atroz y con culpas calladas por espacio de 20 años”, son las únicas referencias a este término, que no queda definido en ningún momento de la obra. Llama la atención que, sin embargo, no repara en hablar sin problemas de los bestialismos, el aborto o la fornicación, y aun así usa el eufemismo de pecado atroz. Conocemos mejor las connotaciones que tenía la atrocidad en los parámetros legales, gracias entre otros a los trabajos de Ramos Vázquez, pero no tanto así de la atribución de la atrocidad en los pecados de lujuria. Desde luego, como delito atroz sí podía encasillarse el pecado de sodomía, según apuntan los juristas de los siglos XVI y XVII de forma casi unánime⁵⁵.

5. A modo de conclusión

Petrucio, casado con Emilia, cometió con ella un pecado nefando, en que Emilia consintió (...) y digo que no se confesaría bien Petrucio que cometía sodomía con su mujer, sino que debe explicar que avia cometido esta culpa con su propia consorte, porque tiene distinta malicia si se comete con la muger propia o con muger agena⁵⁶.

Este extracto de texto, lejos de emanar de la labor material y explícita de confesores preocupados por los pecados de los creyentes, procede de una de las guías morales más populares del siglo XVIII, *la Suma de teología moral* de Jaime Corella (1702). Su interés por emular las situaciones con las que convivían diariamente los confesores nos indica, efectivamente, el potencial pedagógico que tenían estas obras de carácter moral, no solo para la lectura de los religiosos, que ejercían de guía espiritual de la comunidad, también de los creyentes que gustaran de leer y aprender de las mismas. Como se ha venido observado, frente al principio teológico de la evitación del conocimiento de los pecados de cierta gravedad, premisa de uno de los grandes ideólogos de la confesionalización católica, Carlo Borromeo, los manuales y opúsculos morales españoles de los siglos XVII y XVIII mantuvieron vivo el interés por el “conocimiento” –entiéndase aquí esta palabra en sus múltiples acepciones– de los pecados

⁵⁵ “Según su criterio unánime, los más graves o atroces de entre ellos eran la sodomía, la bestialidad y otros actos o posiciones intersexuales como la masturbación o el coito interrumpido, que atentaban directa y voluntariamente contra el orden de la procreación por el desperdicio de semilla que suponían” Ramos Vázquez, Isabel, “La represión de los delitos atroces en derecho castellano de la Edad Moderna”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, Sección de Hª del Derecho Europeo*, XXVI, (2004), p. 267.

⁵⁶ Corella, Jaime de, *Suma de la theologia moral*, Barcelona, Imprenta de Joseph Llopis, 1702, p. 335-336.

nefandos. Se constata, además, una predisposición a la inclusión de la comunidad de creyentes y del sujeto individual, en la señalización de las desviaciones morales para facilitar la labor pedagógica y punitiva de los poderes fácticos encarnados en la Iglesia y las justicias reales y eclesiásticas.

El debate entre las tendencias indulgentes y las negadoras del perdón, también debe ser puesto de relieve. Se observa, pues, una clara concomitancia entre los teóricos morales que optaron por el probabilismo y que, finalmente, se posicionaban de manera laxa frente a la concesión del perdón en la penitencia, lo que contrasta a su vez con las tendencias rigoristas cada vez más presentes en la práctica confesional del siglo XVIII. Frente a otras ordenes que mantienen su tendencia durante los siglos modernos, el cambio de tendencia se observa especialmente en las propuestas franciscanas, que evolucionan, pasados los siglos, hacia el conservadurismo en cuestiones tocantes a la salvación divina, observable en los contrastes ofrecidos entre Noydens y Arceniega.

Ahondando en el terreno puramente práctico, en los casos estudiados, relativos a la obra de Pedro de León y de Juan de Medinilla, se observa una tendencia claramente laxista, quizá marcada por la orden religiosa de los dos frailes, jesuita y mercedaria, que se alejaron de las posturas del dominico Francisco Larraga y se encontraron más cómodos con los apuntes del carmelita Valentín de la Madre de Dios. En el caso de Medinilla, se debe señalar que, en sus dos misiones al servicio del obispo Morán, se permite absolver hasta a los penitentes de pecados muy graves y que más tiempo mantuvieron el silencio de la culpa. Pero, además, no sólo a través de su acción, sino también en la forma en la que elabora sus escritos, ataca activamente la férrea actitud rigorista de negar la absolución a los grandes pecadores. Sus últimas anotaciones sobre la misión canaria en 1761 son, de hecho, prueba de la predisposición del mercedario a la salvación divina de las almas de los isleños.

Ya finalicé la Misión de esta Isla: lo que confío en Dios, que ha sido muy de su agrado, y de singular júbilo para la Corte del Cielo, por las muchas conversiones de almas, lágrimas, y penitencias de estos Devotos Isleños, muy amigos de oír la Palabra de Dios, y doctrinas conducentes al aprovechamiento de sus almas: el Señor me conceda ver a todos en el Cielo. Amen⁵⁷.

⁵⁷ Sánchez Rodríguez, Julio, "La ermita de la merced de El Time (Fuerteventura) en la Biblioteca Nacional y en los archivos de Canarias", *Tebeto XII, Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, (1999), p. 170.