

## GÉNERO Y SEXO EN LOS CONFESIONALES DE LA CONTRARREFORMA. LOS PECADOS DE LAS MUJERES EN EL MANUAL DE CONFESORES Y PENITENTES DE MARTÍN DE AZPILCUETA<sup>1</sup>.

ISABEL MUGURUZA ROCA

Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea

### Resumen

El estudio de la representación de las mujeres y de sus pecados en el discurso teológico-moral de los confesionales a partir del *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta (1553) confirma algunas constantes de la configuración genérico-sexual (como la polaridad sujeto-objeto), pero plantea también diferencias con respecto a los textos doctrinales dirigidos a las mujeres. Los consejos a los confesores son, en general, menos rigurosos con los pecados femeninos, lo que se relaciona con su específica finalidad pastoral.

**Palabras clave:** Pecados de las mujeres, educación femenina, manual de confesores, estudios de género.

### Abstract

The study of the representation of women and their sins in confessors' handbooks, based on the Martín de Azpilcueta's *Manual de confesores y penitentes* (1553), confirms some constants of the gender structures (such as polarity subject-object), but also shows differences with regard to the doctrinal texts aimed at women. Advice to the confessors is, in general, less rigorous with female sins, which is related to its specific pastoral purpose.

**Key words:** Sins of women, women's education, confessors' handbook, gender studies.

El interés que para los estudios de género tiene la abundante literatura didáctico-moral de los siglos XVI y XVII ha sido ya puesto en evidencia por un buen número de trabajos que se han dirigido preferentemente hacia los tratados de educación femenina. La influencia de textos como la *Institutio feminae christianae* de Juan Luis Vives o la *Perfecta casada* de Fray Luis de León para el establecimiento de un ideal cristiano de conducta femenina justifica sin duda la atención que han suscitado<sup>2</sup>. Mi propósito, sin embargo, es acercarme a la imagen que ofrece de las mujeres el discurso moral en un ámbito muy distinto y escasamente abordado desde esta perspectiva: el de los confesionales o Manuales de confesores, textos no menos importantes en la modulación

<sup>1</sup> Universidad del País Vasco. Correo: isabel.muguruza@ehu.es Recibido 10-01-2011. Aceptado: 27-02-2011.

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, Lorenzo Arribas 2001 y Martínez Góngora 1999.

de las conductas, pero cuya finalidad y destinatarios específicos (los confesores) nos sitúan ante unas circunstancias muy distintas a las de las obras dedicadas a las mujeres.

En el contexto de reforma y restauración que planteó el Concilio de Trento, el género de los confesionales gozó de un extraordinario desarrollo como instrumento básico de la Iglesia tridentina en su empeño por clarificar los dogmas eclesiásticos y reciclar la formación intelectual del clero, especialmente necesaria ante el difícil ministerio de la penitencia (Morgado García, 1998: 119). Las clásicas sumas medievales dieron paso a modernos confesionales atentos a las nuevas circunstancias del mensaje eclesiástico, y cuya razón de ser era la de prestar ayuda a los confesores ofreciendo soluciones a casos concretos. Como recoge Morgado García (1998: 120), entre 1500 y 1670 se editaron nada menos que 692 títulos de teología moral. De todos ellos me propongo revisar el que fue uno de los primeros grandes *best-sellers* de la producción teológico-moral del siglo XVI, el *Manual de confesores y penitentes* del dominico y jurista Martín de Azpilcueta, también conocido como “Doctor Navarro” (1492-1586). Su texto llegó a ver ochenta y una ediciones entre 1553 (primera edición en Coimbra) y 1625, treinta y ocho de ellas en latín y las demás en castellano, portugués e italiano, y fue manual de estudio en los seminarios diocesanos erigidos entonces por mandato del Concilio de Trento (Iglesia García 2000-2001: 78), por lo que no cabe duda de que fue uno de los confesionales más representativos e influyentes del periodo contrarreformista<sup>3</sup>. Su autor, Martín de Azpilcueta, fue asimismo un hombre respetado en la vida política y eclesiástica de su época, al que tanto Felipe II como el rey de Portugal Juan III tuvieron como consejero. Sus innovaciones pedagógicas en la Universidad de Salamanca le convirtieron en toda una personalidad académica<sup>4</sup>, cuyo prestigio le llevó en 1538 a la regencia académica de la Universidad de Coimbra a petición del rey de Portugal. Azpilcueta fue además, junto con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, uno de los fundadores de la llamada “Escuela de Salamanca”, iniciadora de la teoría económica moderna<sup>5</sup>.

La edición salmantina del *Manual* de 1556 es la más conocida y comentada, ya que en ella incluyó Azpilcueta por primera vez su *Comentario resolutorio de cambios* y su *Comentario resolutorio de usuras*. Gracias a ellos ocupa el doctor Navarro un lugar importante en la historia del pensamiento económico, puesto que no se limita a la habitual condena eclesiástica de la usura, sino que profundiza con lucidez en la compleja realidad económica de su época tratando de conciliar las exigencias morales con las nuevas prácticas mercantiles (Iglesia García, 2000-2001: 81-83), hasta el punto de que sus explicaciones sobre la fluctuación del valor del dinero se consideran precursoras

<sup>3</sup> Sobre los factores de difusión del *Manual* de Azpilcueta y, en general, de los nuevos confesionales tridentinos, debe verse Muñoz de Juana (1998: 114-118).

<sup>4</sup> Famosa fue en especial su disertación ante Carlos V en defensa del origen democrático del poder real en 1528 bajo el título *El reino no es del rey, sino de la comunidad; la misma potestad regia, por derecho natural, pertenece a la comunidad, no al rey* (Iglesia García, 2000-2001: 79).

<sup>5</sup> Fue también el abogado defensor del arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza en el largo proceso inquisitorial al que fue llevado bajo la acusación de herejía por sus *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* (Iglesia García, 2000-2001: 81). Para la biografía de Azpilcueta véase Arigita y Lasa (1998).

de la llamada “teoría cuantitativa del dinero”<sup>6</sup>. Para este análisis me remitiré, no obstante, a las ediciones posteriores indicadas en la bibliografía: la castellana de 1567 del *Manual de confesores y penitentes*, y el titulado *Compendio del manual de confesores*, recopilado por el mismo Azpilcueta y publicado en 1586, y al que, según reza el título, “añadió muchas cosas que no están en el manual”, fruto en su mayor parte de ajustes doctrinales derivados del Concilio de Trento<sup>7</sup>.

Como era todavía habitual en el siglo XVI, el *Manual* de Azpilcueta se organiza de forma expositiva<sup>8</sup>, sometiendo el repertorio de los distintos pecados a una exhaustiva clasificación que los distribuye según el código eclesiástico que vulneran; es decir, según sean faltas contra: los diez mandamientos del Decálogo, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos, los siete pecados capitales, los cinco sentidos y las obras de misericordia. Incluye además una descripción de los pecados vinculados a los distintos estados o profesiones, lugar común en muchos manuales de la época, pero que ocupa aquí un espacio relativamente reducido y está lejos de ser exhaustivo. El muestrario de pecados así organizado va precedido por una larga exposición sobre la penitencia y sus partes, y en el *Compendio* además por los diez “Preludios” (sobre el alma y sus potencias) que aparecieron por primera vez en el *Enchiridion* de 1573. Después de los pecados, aún se extiende Azpilcueta sobre “cómo se ha de haber el confesor con el ya confesado” y cuánta penitencia ha de imponerle, concluyendo con las censuras eclesiásticas.

Tanto en estos capítulos finales, sobre todo en el destinado al confesor y a la penitencia, como en otros momentos, la obra de Azpilcueta muestra una postura de flexibilidad moral en la que coincide con otros confesionales de los siglos XVI y XVII, y que derivaría, a través de los jesuitas, en el auge del probabilismo a partir de 1577 hasta 1655. Morgado García (1998: 123) advierte que, aunque Azpilcueta no entra aún en el laxismo moral del probabilismo, sí contempla algunos planteamientos cercanos al reconocer el riesgo de duda que puede existir acerca de la licitud de ciertas cuestiones<sup>9</sup>. Señala así en su *Manual* que:

El confesor no ha de juzgar fácilmente por mortal el pecado de que no sabe cierto ser tal, cuando las opiniones son diversas por la razón del Manual. De los otros basta que dude, y se aconseje con letrados, o que él mismo lo estudie [...]. O si esto no puede hacer tan presto como conviene, absuélvalo, encargándole que en aquella duda se aconseje con letrados de bastante ciencia y conciencia. [...] Pero si el confesor no tiene tan clara insoluble razón, y solamente la cree por

<sup>6</sup> “[...] el dinero vale más donde y cuando ay falta del, que donde, y cuando ay abundancia” (Azpilcueta, 1965; Huerta de Soto, 2002: 89).

<sup>7</sup> La obra fue objeto de un complejo proceso de redacción a través de diferentes etapas en las que el doctor Navarro fue modificando su texto. Si en la edición castellana de 1556 introduce los cinco *Comentarios resolutorios*, además de algunos cambios, en la versión latina de 1573 (*Enchiridion*) incluye diez preludios y otros añadidos derivados de la doctrina declarada del Concilio de Trento (Muñoz de Juana, 1998: 112-114). El *Compendio* de 1586 recoge abreviado el espíritu de esta definitiva redacción latina.

<sup>8</sup> El método dialogal, con preguntas y respuesta, no se hará común hasta mediados del XVII (Morgado García, 1998: 121).

<sup>9</sup> Se ha hablado de la obra moral de Azpilcueta como “precursora del probabilismo” que después enunciará Bartolomé de Medina (Muñoz de Juana 1998: 98).

razones probables, o duda, o ve que el penitente con alguna razón se allega a la opinión de algún doctor notable, débelo dexar a su conciencia y absolverlo" (*Compendio*, 26: 188v).

En relación con la penitencia Azpilcueta defiende también una actitud de prudente condescendencia. El confesor ha de esforzarse por poner una penitencia *justa*, "cuyo cumplimiento basta y no sobra para pagar toda la pena", ha de estudiar bien todas las circunstancias y no imponer más penitencia de la que se pueda cumplir<sup>10</sup>, ofreciendo, en suma, una imagen benigna y positiva, más de consejero comprensivo que de cruel inquisidor:

Debe recibir al pecador con alegre gravedad, mostrándosele en todo cual ha de ser; es a saber: dulce, afable, suave, prudente, discreto, manso, piadoso y benigno, animándole a descubrir sus llagas y a esperar la salud dellas (*Compendio*, 9: 31v).

Esta actitud moral, que fue característica de los manuales de confesores, afectará también al tratamiento de los pecados de las mujeres y será necesario tenerla presente, especialmente por el contraste que supone frente al rigorismo de los tratados de educación femenina a los que nos referíamos al principio. La finalidad y la índole de sus receptores serán aspectos igualmente determinantes a los que habrá que atender. Aunque el título haga referencia a los "penitentes", el manual de Azpilcueta tiene al confesor como destinatario específico, ya que a él incumben exclusivamente muchos de los aspectos tratados en la obra (cómo preguntar al penitente, cómo actuar con el ya confesado, así como la forma de imponer la penitencia). Al enumerar y ejemplificar los diversos pecados, la perspectiva que domina es claramente la del confesor<sup>11</sup>.

Este enfoque exclusivamente masculino puede explicar una de las características más marcadas de la obra en el asunto que aquí nos ocupa: la escasa singularización de la mujer como sujeto pecador. Desde los ojos del hombre que escribe y lee, la mujer es sobre todo objeto de pecado, repitiendo la polaridad sujeto-objeto que identifica al binomio masculino-femenino. No se trata de que la mujer aparezca eximida del pecado, sino de que, como vamos a ver, su presencia genéricamente diferenciada se circunscribe más al ámbito del objeto que al del sujeto.

La perspectiva masculina condiciona también que cuando la figura de la mujer se singulariza en la obra lo haga casi siempre en su relación con el hombre, y sólo ocasionalmente de forma independiente, corroborando asimismo las directrices tradicionales de la caracterización genérica (Cacho, 1995: 179-180). Esta relación se establece aquí en dos ámbitos, que son los que utilizaré para abordar su estudio: el ámbito familiar (donde las mujeres aparecen como hijas, madres, esposas o viudas); y el ámbito sexual (donde aparecen como vírgenes, esposas, amancebadas o mujeres públicas).

<sup>10</sup> "El confesor en tasar la penitencia debe considerar la gravedad del pecado, la grandeza o pequeñez de la contrición, la cualidad de la persona del penitente, si es recio o flaco, mozo o viejo, vezados a hacer penitencia o no; si le parece que rehusará gran penitencia o no la cumplirá aunque la acepte; y si es rico o pobre, que ha de trabajar, para que no imponga penitencia desconveniente" (*Compendio*, 26: 191).

<sup>11</sup> Los penitentes no parecen sino destinatarios indirectos que podían beneficiarse de los consejos dados a los confesores para aclarar sus propias dudas de conciencia. Caso distinto es el de las obras que adoc-trinan a los fieles sobre cómo prepararse para la confesión, que es el caso, por ejemplo, de la de Martín de Ayala, *Breve compendio para bien examinar la consciencia en el juicio de la confesión* (1567).

La aparición de figuras femeninas presentadas independientemente de su relación con el hombre es efectivamente muy escasa, prácticamente anecdótica. De hecho, en el apartado referido a los pecados propios de los diferentes oficios o estados no hay referencia alguna a oficios femeninos. Se habla primero de reyes y señores (“que en esta vida no tienen superiores”), y después de jueces, abogados y procuradores, de acusadores, denunciadores, reos y testigos, de escribanos y tabeliones, de maestros y doctores, de estudiantes, de médicos y cirujanos, de ejecutores de testamentos, tutores y curadores, de administradores y proveedores de los hospitales, y finalmente del estamento eclesiástico en sus diversos grados (clérigos de orden sacra, beneficiados, predicadores, etc.), que es al que más espacio dedica. Esta peculiar selección de oficios es común a otros manuales de la época, así como la mayor incidencia en los pecados de los estratos más altos, y particularmente de los clérigos, cuya mayor responsabilidad moral incrementa la gravedad social de sus pecados (Morgado García, 1998: 132).<sup>12</sup> No hay, sin embargo, un lugar específico en el que se hable de los pecados de las monjas. Estas son mencionadas en alguna ocasión, pero nunca como sujeto pecador, sino como objeto o instrumento del pecado masculino.<sup>13</sup>

En consecuencia, las únicas alusiones a oficios o actividades femeninas se encuentran diseminadas en otros lugares de la obra, como ilustración de los diferentes pecados o de las censuras eclesiásticas. De las numerosas figuras que ejemplifican las distintas formas de magia y superstición entre los pecados contra el primer mandamiento, sólo aparecen en femenino *santiguadoras* y *enxalmadoras*, quienes remiten a ciertas prácticas de curación extra-natural (mediante la señal de la cruz o diciendo algunas oraciones sobre el enfermo). Su pecado es no mortal cuando “sin superstición y vanidad usan de oraciones lícitas y conjuraciones”, aunque también señala el autor que:

débeles vedar el tal oficio, porque muchas veces suelen mezclar cosas vanas y supersticiosas; salvo si son personas virtuosas, discretas, y comúnmente habidas por de buena vida, si otras simples no toman osadía por su ejemplo de hacer lo mismo. Ca si tomasen, debrían las tales personas virtuosas abstenerse dello. (*Comp.*, 11: 38)

Hechiceros y brujos, en cambio, son citados a veces en femenino, a veces en masculino. A pesar de la tradicional feminización de la brujería, Azpilcueta sólo se refiere a las brujas como mujeres en una ocasión, y no para condenar sus pecados sino para condenar como pecado ciertas creencias en torno a sus habilidades: “el que cree que las hechizeras o bruxas van (como piensan) corporalmente a tal o a tal lugar” (*Compendio*, 11: 38b)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> “Más que los otros se han de alejar deste suzio y viscoso vicio todos los contemplativos, que son todos los eclesiásticos y todos los letrados, los gobernadores, capitanes y jueces, los cuales tienen mayor necesidad de prudencia, sciencia, providencia, consejo, circunspección y constancia, así acerca de los fines que han de pretender como acerca de los medios que para ellos han de escoger” (*Comp.*, 23: 154).

<sup>13</sup> Refiriéndose a los clérigos, señala, por ejemplo, que peca “el que frecuenta monasterios de monjas sin causa razonable y manifiesta después de le ser mandado que no lo haga, aunque sólo el frecuentar sin mala intención y sin dar causa a mal y sin escándalo, no parece pecado, a lo menos mortal” (*Comp.*, 25: 182v).

<sup>14</sup> Se refiere aquí a la opinión, que arranca de San Agustín y fue defendida por bastantes teólogos españoles, según la cual, lo que contaban las brujas de sus vuelos era producto de un ensueño o desvarío de la imaginación, el cual sí podía ser producido por el demonio (Caro Baroja, 1966: 67-68 y 138).

En el capítulo destinado a las censuras eclesiásticas aparecen también las *beguinas*, que, aunque no constituyen un oficio propiamente dicho, sí remiten a una actividad o estado específicamente femenino. Las *beguinas* (“*beatas*” en Castilla), que en los siglos finales de la Edad Media constituyeron una forma de vivencia religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, son presentadas en el *Manual* como descomulgadas, en consonancia con el recelo que suscitaron siempre en la Iglesia oficial por el peligro que su independencia representaba para las formas tradicionales de religiosidad<sup>15</sup>. Ya en la época de los Reyes Católicos los beaterios fueron perseguidos, hasta que el Concilio de Trento acabó con ellos, como con toda la religiosidad libre femenina (Segura Graíño 1997: 240-241). Junto a ellas cita Azpilcueta a las *terciarias*, otra forma de religiosidad femenina no reglada, pero que, a diferencia de las *beguinas*, sí estaban vinculadas a algunas órdenes religiosas mendicantes a través de la llamada *orden tercera*. El Navarro menciona a las de Santo Domingo y San Francisco, las cuales, al igual que otras mujeres que decidan dedicarse por libre a su vivencia espiritual, quedan fuera de la descomunicación aplicada a las *beguinas*<sup>16</sup>.

El único oficio inequívocamente femenino al que se refiere Azpilcueta es el de *partera*, cuyo pecado atañe a la administración del bautismo, ya que ella debía encargarse de bautizar al recién nacido en peligro inminente de muerte: “[peca] la partera que se sirve de ese oficio no sabiendo la forma de bautizar” (*Comp.* 22: 122). Caso aparte lo constituyen las prostitutas o “*mujeres públicas*” (como se las designa siempre en la obra), por cuanto que, aunque se trata sin duda de un oficio específicamente femenino, es su relación sexual con los hombres la que explica y justifica su singularización en la obra, de forma que abordaré su estudio más adelante desde ese enfoque.

Todas las demás mujeres que aparecen en el *Manual* pertenecen a los dos ámbitos citados en los que se circunscribe su relación con los hombres, el familiar o el sexual, que analizaré a continuación por este orden.

## 1. EL ÁMBITO FAMILIAR.

El tratamiento específico de los pecados relacionados con el mundo de la familia se realiza al abordar el Cuarto Mandamiento: “De honrar padre y madre” (*Compendio*, capítulo 14). Aquí diferencia Azpilcueta entre: a) los pecados de los hijos contra los padres; b) de los padres contra los hijos; c) del marido contra la mujer; d) de la mujer contra el marido; pero también e) del señor contra sus esclavos (y criados), y f) de los súbditos contra sus superiores, cuya relación se muestra como paralela a la de padres e hijos. Este paralelismo no es sino una manifestación de la rígida concepción jerárquica

<sup>15</sup> E incluso para el orden social, pues eran mujeres que se atrevían a vivir fuera de todo dominio masculino, aunque lo hicieran para llevar una vida estrictamente virtuosa. Sobre las *beguinas* puede verse también Botinas *et al.* (1994); y para el fenómeno de la beatería en Castilla, Muñoz Fernández (1994).

<sup>16</sup> “La trigésima nona, descomulga a las mujeres que siguen el estado de las *Beguinas*, o lo toman de nuevo; y a los religiosos que les dan consejo, ayuda o favor para ello. [...] no se incluyen aquí las de la tercera orden de Santo Domingo ni de San Francisco, ni las mujeres que sin regla alguna viven en sus casas, o en las de sus padres o parientes, o otros, sin casarse, sirviendo a Dios como él les inspira [...]. Y porque en España no hay tales *beguinas*, baste esto” (*Comp.* 27: 221).

de la familia en el Antiguo Régimen, donde el *pater familias* ejerce una autoridad plena e ilimitada a la que se someten todos los demás miembros del núcleo familiar. El poder de la patria potestad se reafirmó a partir del siglo XVI vinculado a la consolidación del estado absolutista (Rodríguez Sánchez, 1990), y el *Manual* de Azpilcueta es reflejo de esta situación. En el ámbito familiar las mujeres pueden ser, como he dicho, hijas, madres, esposas o viudas.

En cuanto a las primeras, cabe decir que en el apartado destinado a los pecados de los hijos contra los padres sólo se usa el masculino, por lo que los pecados de las hijas, si los hay, se difuminan entre los de los varones<sup>17</sup>. Sin embargo, al tratar a continuación de los pecados de los padres contra los hijos, predomina claramente el femenino como género gramatical, dado que son las hijas quienes en mayor medida dan lugar al pecado de los padres. Esto se explica porque una de las principales obligaciones de los padres es velar por la moral y honestidad de su progenie, y la honestidad es problema que atañe sobre todo a las mujeres:

Y el que consiente a su hija tener enamorados para mal fin, o no la retrae de las compañías sospechosas, de quien se presume que la harán pecar. Y sabiendo que su hija es deshonesta en su vivir, o que usa de posturas para fin de pecado mortal y no la reprende; aunque no por andar más arreada de lo que cumple a su estado, sin mal fin, es mortal [...]. Y el que consiente que con su hija desposada con palabras de futuro su esposo tenga tocamientos notablemente impúdicos. (14: 52)

El otro orden de pecados del padre para con las hijas se refiere a la profesión religiosa de éstas, que ni podía ser obligada ni impedida por el padre, so pena incluso de descomunión en el primer caso. La frecuencia hasta entonces de esta práctica, que había convertido los conventos en aparcaderos de mujeres, justifica la alusión específica de Azpilcueta y el celo que el propio Concilio de Trento había puesto en su erradicación. La falta de dote para casarlas convenientemente era el motivo más habitual para el enclaustramiento forzoso de las hijas, muy criticado también por otros moralistas de la época.<sup>18</sup>

Y el que constriñó a su hija por engaños, amenazas y otras cosas a entrar en religión. Agora el Santo Concilio Tridentino descomulga a cualquier que constriñere a alguna a meterse monja, tomar el hábito o hacer profesión contra su voluntad, y al que ayudare o aconsejare para esto, y al que sabiendo esto autorizare o se hallare presente a ello. (*Comp.* 14: 51b).<sup>19</sup>

Por lo que se refiere a la mujer como madre, la organización patriarcal de la familia limitaba claramente sus responsabilidades con respecto a los hijos, de forma que a menos responsabilidades menos pecados. Sólo se singulariza con respecto a la

<sup>17</sup> Aunque el uso del masculino como género no marcado nos impide saber cuándo se está refiriendo sólo a los hijos, o a hijos e hijas, en más de una ocasión el contexto nos lleva a una perspectiva exclusivamente masculina, como cuando habla de la obediencia a los padres "en aquellas cosas que pertenecen a las buenas costumbres y salud de su alma, como es apartarse de malas compañías, de los juegos vedados, de seguir mujeres [...]" (*Comp.* 14: 50b).

<sup>18</sup> Mariló Vigil (1994: 209) cita a Francisco de Osuna y a Juan de Pineda.

<sup>19</sup> Los otros pecados de los padres para con sus hijos afectaban por igual a varones y hembras y se refieren al abandono, a la provisión de "las cosas necesarias a la vida espiritual o corporal" y a la revocación de los votos de continencia y entrada en religión hechos por hijos o hijas.

crianza del niño menor de tres años, la cual le compete en exclusiva; a partir de esa edad es el padre el responsable de la crianza: “Y también [peca] la madre que no quiere criar a su hijo hasta que tenga tres años, y el padre que no lo quiere criar después” (*Comp.* 14: 51). En el *Manual* se explicita también el papel de la madre en la lactancia del niño, papel que Azpilcueta defiende, como hacían todos los moralistas de su época, pero sin llegar a condenar a la que decide no amamantar:

Si siendo madre no crió a su hijo con su propia leche o fue notablemente negligente en escogerle buena ama o en saber si lo criaba bien, o no le quiso dar las cosas necesarias hasta los tres años de su edad. Aunque sólo en no querer criar con su leche sin causa para ello justa no peca más de venialmente, y con causa, ni aun venial. Diximos hasta los tres años, que de ahí adelante el padre es obligado a proveerle de lo necesario. (*Manual*, 3: 135-136).<sup>20</sup>

La subordinación de la mujer como madre en la jerarquía familiar con respecto al padre queda claramente reflejada en el confesional. En varios momentos se alude a que su autoridad sobre los hijos sólo entra en vigor “en defecto” del padre<sup>21</sup>. Asimismo, al tratar sobre las donaciones (capítulo 17), advierte el teólogo que si bien carece de valor la donación que el padre hace al hijo “porque se reputan una misma persona”, en cambio “la que la madre hace al hijo vale, por no estar ellos debaxo su poderío”. Esta falta de potestad de la madre sobre los hijos hacía que la viuda que volvía a casarse pudiera llegar a perder la guarda de los mismos, según establecía la legislación vigente desde las *Siete Partidas* de Alfonso X<sup>22</sup>, la cual tiene su correlato moral en el pecado de “la madre que tornándose a casar porfía de ser tutora de sus hijos” (*Comp.*, 25: 176)<sup>23</sup>.

En lo que se refiere a la situación de la mujer como esposa, se observa que el matrimonio como sacramento es inicialmente planteado por Azpilcueta en términos de igualdad entre ambos cónyuges. En el capítulo 22, referido a los Sacramentos de la Iglesia, se define el matrimonio como mutua fidelidad (“el uno al otro deben guardar la fe del matrimonio y pagar el débito conyugal”) y como mutua entrega:

Y que las palabras y señales suficientes para esto son las que significan que desde luego y presente tiempo dan uno a otro poder sobre su cuerpo, según todos, cuales son en el varón aquellas “yo os recibo por mi mujer”, y en la mujer “yo os recibo por mi marido”. (*Comp.* 22: 21b-22).

Esa igualdad inicial se disuelve, sin embargo, en el seno de la estructura familiar, de forma que los pecados de cada uno de los cónyuges con respecto al otro varían si se

<sup>20</sup> Puede compararse la flexibilidad que muestra Azpilcueta en este punto con los rígidos planteamientos de Fray Luis de León en *La perfecta casada*, donde avala la obligación de la madre en la lactancia de sus hijos con una nutrida y acorazada batería de argumentos que van desde la autoridad de San Pablo hasta el placer que la madre recibe con el amamantamiento de sus hijos (1980: 135-140). Para Fray Luis dejar la lactancia de los hijos a un ama de cría es como perderlos, “y los que se crían así, mirándolo bien, son llanamente bastardos” (136).

<sup>21</sup> “Poder empero de irritar votos tienen otros muchos, es a saber: el padre, y en su defecto la madre tutriz de sus hijos; y el tutor o curador los de su pupilo; el marido los de su mujer; el señor los de su esclavo [...]. Porque el padre, o en su defecto la madre o el tutor, pueden anular todos los votos, [...] de los que no tienen edad de se casar. (*Comp.* 12: 44).

<sup>22</sup> Partida VI, Ley IV y V, Título XVI.

<sup>23</sup> Se trata del apartado destinado a los tutores y curadores, donde la única mención a la madre es precisamente ésta que niega su potestad sobre los hijos.



trata del marido o de la mujer. El marido peca contra el cuarto mandamiento cuando “trata mal” a su mujer, entendiéndose aquí por tratar mal:

El marido que sin causa vedó a su mujer que en los días santos y de guardar no vaya a la iglesia, o la constriñe a quebrantar algún mandamiento de Dios o de la Iglesia, como que no ayune en los días que la Iglesia manda, o no oya misa cuando es obligada. Y el que *excesivamente* hiere, o castiga a su mujer,<sup>24</sup> o por injuriar o infamarla notablemente le dice algo [...] y se siguió la infamia o notable peligro de se seguir. (*Comp.* 14: 51b-52)

En cambio, la mujer “peca contra este precepto tratando mal a su marido”, cuando:

[...] notablemente desobedece a su marido en lo que pertenece al gobierno de la casa y familia y buenas costumbres. Y la que no quiere seguir a su marido cuando se pasa a otra parte [...]. Y la que por ser brava y litigiosa provoca a su marido a blasfemar, y menosprecia ser sujeta o quiere mandar más que él. (*Comp.*, 14: 52).

Posiblemente es en el aspecto económico donde mejor se manifiesta la desigualdad entre los cónyuges, ya que, consecuentemente con el interés de Azpilcueta por la realidad económica de su época, el espacio destinado en su *Manual* a los que podríamos llamar “pecados económicos” es muy superior al de cualquier otra problemática moral. El séptimo mandamiento (“no hurtarás”) y el segundo de los pecados capitales (la avaricia) son con diferencia los más desarrollados. En realidad, se trata en ellos cuestiones legales tanto o más que de las estrictamente morales, pero no es sino la constatación de una identificación entre pecado y delito que había sido asumida por los propios tribunales civiles (Testón Núñez, 1992: 116).

Efectivamente, la economía familiar manifiesta de forma muy marcada la patria potestad ejercida por el esposo. Al tratar del séptimo mandamiento Azpilcueta pone en evidencia la limitada capacidad económica de la mujer casada, que no puede disponer de los bienes del matrimonio (“comunes”), ni tampoco de los de la dote sin licencia, expresa o tácita, del marido, ni siquiera para donarlos o darlos como limosna. En el pasaje que cito a continuación se nos ofrece además un interesante cuadro de la economía familiar que incluye la posibilidad de que la mujer desempeñe algún tipo de trabajo remunerado con el que contribuir a la misma, “sin estorbo del oficio que debe a su marido”.

Lo décimo primo, que la mujer no puede dar nada, aun por vía de limosna, de los bienes del marido o comunes sin su licencia, sino en los casos siguientes. El primero, al que está en extrema necesidad, si hay costumbre en la tierra que las mujeres den limosna de pan o vino [...]. El segundo cuando lo hace por evitar algún daño notable temporal o espiritual al marido [...]. Tercero, si el marido está loco o ausente [...]. Cuarto, de lo que ahorra de lo que le señala el marido para su sustentamiento. Quinto, de los bienes que tiene fuera de su dote, si no hobiere estatuto contrario. Sexto, si llevó dote suficiente y sabe alguna arte por la cual, sin estorbo del oficio que debe a su marido, gana algo [...]. Y que si el marido es pródigo, puede esconder de sus bienes contra su voluntad para que en tiempo de necesidad provea a sí misma y a él, ni es obligada a dárselos, aunque le mande que se los dé (*Comp.* 17: 83).

<sup>24</sup> El *Manual* es más explícito en este punto: “si excesiva y atrocemente hirió o castigó a su mujer; pues no puede hacer esto aun a su propio esclavo” (4: 137).

Sólo en lo referente a la relación sexual de los casados podemos ver que se mantienen los términos de igualdad en el matrimonio. La petición y satisfacción del débito conyugal compete a ambos por igual: ambos están obligados a pagar el débito, incluso si uno de ellos ha hecho voto de castidad sin consentimiento del otro.<sup>25</sup> No obstante, abordaré la cuestión del sexo marital más adelante al tratar de los pecados sexuales.

Para concluir ahora el análisis de la mujer en el ámbito de la familia, nos queda por tratar la figura de la viuda. Como muestra Mariló Vigil (1994: 195) a partir de diversos testimonios, el estado de viudedad de las mujeres preocupaba de manera especial a los moralistas, en cuyos escritos eran muy rigurosos con ellas: “se trataba de mujeres que se encontraban en el mundo sin estar sometidas directamente al poder de un hombre. Se las miraba con recelo porque podían suponer ejemplos distorsionantes para las demás mujeres”<sup>26</sup>. Sin embargo, su presencia en el *Manual de confesores* es muy limitada, quizá porque, en tanto viuda, su relación con el hombre ha desaparecido. Tan sólo se hace visible en la obra precisamente cuando recupera esa relación, bien por vía puramente sexual, a través del estupro (que designa al acto carnal tanto con vírgenes como con viudas fuera del matrimonio), o bien cuando contrae segundas nupcias. Aunque muchos moralistas de la época desaconsejaban a la viuda volver a casarse (Vigil, 1994: 198-199), hacerlo no era moralmente ilícito en el ámbito del confesionario. Azpilcueta no plantea siquiera esa cuestión, pero sí considera, en cambio, que:

“[...] es más difícil la guarda de la castidad al que ha usado de la lujuria que al que no ha usado de ella [...]; y que más trabajo tienen los viudos y viudas, y aun los casados o casadas en defenderse de la lujuria en ausencia de sus mujeres o maridos que las vírgenes que nunca lo han experimentado [...]” (*Comp.*, 23: 153b).

Según esto, las segundas nupcias habrían de verse más bien como un buen remedio para evitar los pecados provocados por la concupiscencia no satisfecha propia del estado de viudedad. El remedio como tal había sido ya propuesto por el mismísimo San Pablo y a él remitían muchos de los textos morales dirigidos a las mujeres, incluso los más reacios a las segundas nupcias, aduciendo, como hace Juan Luis Vives citando al apóstol, que “mejor es casarse que arder”<sup>27</sup>. Por lo demás, las segundas nupcias de la viuda no plantean aquí más problema moral que el de la tutoría de los hijos (ya citado), o el que podría provocar la vuelta del marido que se creía muerto, junto con las propias dudas de la viuda sobre la veracidad de esa muerte<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Véase *Comp.*, 12: 41b y 42b; y también 22: 124b. “Peca mortalmente el casado o casada que, con consentimiento de su consorte, hizo voto de continencia y después pidió el débito” (43b).

<sup>26</sup> Vigil cita, por ejemplo, a Juan de Pineda, *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589): “tenemos más que hacer en guardar una viuda que cuatro doncellas, por la licencia que tienen de usar de su libertad” (V, II, 2ª parte, 28v).

<sup>27</sup> “Praestat enim matrimonium contrahere quam uri” (*De institutione feminae christianae*, III, 27, 8-9). La traducción castellana es la de Justiniano (Vives, [1528] 1995: 389)

<sup>28</sup> “Y que también peca la que se casa segunda vez, creyendo con razón que murió su primer marido, y después, venidas nuevas de su vida, y creyendo que era vivo, pidió o pagó el débito conyugal al segundo; pero [no] si solamente duda livianamente; y si duda medianamente debe pagar el débito conyugal, pero no pedir; y si duda muy gravemente, ni debe pagar ni pedir” (*Comp.*, 22: 129b-130).

En lo relativo a la forma de vida de las viudas destacan las críticas de Azpilcueta contra el excesivo encerramiento de estas (que se extiende también a las doncellas), y que contrastan de nuevo con el marcado rigor con que otros textos moralistas se pronunciaban al respecto (Vigil 1994: 195-6). El argumento con el que el teólogo justifica la relajación del encerramiento era que podía impedir otros deberes morales, como la asistencia a la misa, pero creo que el texto invita a pensar que su desaprobación iba más allá:

Lo segundo, que son excusadas [de oír misa] también las viudas que después de las muertes de los maridos están encerradas, y no oyen misa por quince días o un mes, donde hay tal costumbre; y aun las que están encerradas por meses o año, donde hay dello costumbre prescrita [...]. Y que sería digna de loa la viuda que no quisiese usar desta costumbre, por la razón y ejemplo que el Manual pone de S. María Magdalena y Marta, y de los reyes cristianísimos de Portugal, don Juan, tercero deste nombre, y doña Catalina, primera de su nombre, y de la princesa doña Juana de Austria, de quien cuenta una maravilla. Y que haría obra digna de prelado el obispo de la tierra do hay tal costumbre en procurar de quitarla, o moderarla para quince días o un mes, por sus sermones y exhortaciones públicas y privadas, y por las de sus predicadores y curas. [...] Ni [dixará de pecar] la que estuviere encerrada más tiempo de lo que comúnmente las de su condición y estado suelen estar [...]. (Comp. 21: 112-113)<sup>29</sup>

## 2. EL ÁMBITO SEXUAL.

Antes de pasar a analizar el tratamiento que hace Azpilcueta de las mujeres en el ámbito de los pecados sexuales, creo necesario recordar algunas cuestiones generales sobre el lugar que se asignaba a este tipo de pecados en la dogmática eclesiástica del periodo que nos ocupa.

En su estudio sobre el pecado y el miedo en Occidente, J. Delumeau (1983) pudo comprobar, a través de los sermonarios, que para los siglos XVI y XVII los tres tipos de pecados que preocupaban de forma prioritaria a la pastoral cristiana eran: el amor al dinero, la lujuria y la envidia. No obstante, el orden de prioridades fue variando a lo largo de este periodo por lo que respecta a los dos primeros. Los moralistas del XVI estaban mucho más preocupados por los “pecados económicos” (problemática moral de las nuevas prácticas mercantiles), mientras que los pecados sexuales van

<sup>29</sup> En el *Manual* se incluye efectivamente la “maravilla” de contención de la princesa Juana de Austria (a quien, por otra parte, estaba dedicado el libro): “[...] que imitase a los muy altos y muy poderosos don Juan III y doña Catalina I, rey y reina de Portugal cristianísimos, nuestros señores, que con milagroso ejemplo de acatamiento y amor de Dios, vimos salir a oír vísperas completas y misa pontificales, con su sermón, la víspera y día de los Reyes del año de 1554, siendo tercero día del entierro muy agramente llorado de aquella flor de los príncipes, benditísimo don Juan, su único hijo y heredero de todos sus reinos y estados, y recién casado con la incomparable princesa doña Juana N. S., que en disimular en presencia de sus suegros (que lo eran y los tenía por más que padres) que no sabía la muerte (que ellos querían no supiese) del que más que a sí quería, y del que agrísimamente en su ausencia noches y días llorando tantos paños con lágrimas bañados mudaba, dio ejemplo nunca leído ni oído de ánimo real piadosísimo, circunspectísimo, esforzadísimo y amantísimo del que más que a sí estimaba” (*Manual*, 21: 355-6). A pesar de ello, Vigil (1994: 196) sitúa a Azpilcueta entre los máximos defensores del encerramiento de las viudas, en lo que, a mi parecer, es un claro error de interpretación por considerar el pasaje fuera del conjunto del texto: “Para fray Martín de Azpilcueta es tan importante la clausura de las viudas que las excusa de oír misa los domingos y fiestas, después de la muerte de sus maridos, durante quince días o un mes, allí donde hubiere esa costumbre -no dice dónde la había”.

incrementando su presencia a partir de Trento, sobre todo en el siglo XVII. Por lo que respecta a los manuales de confesores, el análisis comparativo que hace Morgado García (1998: 122), contabilizando el número de páginas destinadas a los diferentes pecados, muestra que a lo largo de ambos siglos la mayor parte de los manuales destinaba bastante más espacio al séptimo mandamiento que al sexto. En la obra de Azpilcueta la desproporción es especialmente llamativa: frente a las 124 páginas destinadas al séptimo mandamiento, sólo 24 se ocupan del sexto, menos incluso que las destinadas al primero (32) y al segundo (28). Lo mismo ocurre cuando aborda los pecados capitales: tres páginas dedica en el *Compendio* a la lujuria y dieciséis a la avaricia. Como observa Muñoz de Juana (1998: 125-126), el momento crítico que atravesaba la evolución de la realidad económica, con un desarrollo notable de las relaciones comerciales, y en consecuencia también de las crediticias y financieras, lleva a una creciente demanda de criterios de actuación en esta materia, tanto por parte de los confesores como de los mismos comerciantes “guiados de una intención recta”. La proliferación de las prácticas usurarias y de los fraudes comerciales era motivo de gran preocupación para los moralistas, que se encontraban ante lo que consideraban un desorden moral grave de la sociedad de la época, y a cuya solución no sólo Azpilcueta, sino también otros teólogos de la Escuela de Salamanca, como Domingo de Soto, quisieron contribuir con sus obras.

No me compete aquí entrar en el análisis de esas soluciones (para el que remito a la obra de Muñoz de Juana), pero sí es necesario tener en cuenta esta característica de la obra de Azpilcueta y, por extensión, del género doctrinal que aquí tratamos, para entender la manera como afronta los problemas sexuales y la distancia que también a este respecto le separa de la preceptiva moral orientada a las mujeres, donde la obsesión por lo sexual se hacía más explícita. Los manuales destinados a los confesores parecen mostrarse mucho más atentos por la esfera pública de lo masculino que por el espacio de la privacidad donde se sitúa la problemática sexual.

Las cuatro figuras femeninas que encarnan la presencia de la mujer en este ámbito son, como he apuntado arriba, vírgenes, esposas, amancebadas y mujeres públicas. En cuanto a las primeras, el manual de confesores refleja la importancia dada por la Iglesia y la sociedad a la virginidad. A pesar de la dignificación del matrimonio operada desde el humanismo, la Iglesia seguía defendiendo la superioridad moral del celibato sobre el estado matrimonial; y sostener lo contrario era condenado como proposición herética, conocida como *decir de los estados* y bien documentada en los procesos inquisitoriales (Sánchez Ortega, 1992: 27). Celibato y virginidad afectaban tanto a hombres como a mujeres, pero en éstas ambos conceptos se revestían de una significación más profunda, en tanto que les permitían trascender la inferioridad de su condición femenina para, al renegar de su cuerpo, “adquirir el vigor masculino de la virtud” (Lacarra 2003: 415). Desde un punto de vista social la virginidad era además una posesión, un bien más, por lo que su pérdida exigía restitución. No obstante, y siguiendo la tónica apuntada, en el confesional de Azpilcueta no importan tanto los pecados de las vírgenes, que apenas se tratan, sino lo que suponía para el hombre pecar

con mujer virgen. La fornicación entonces tenía un estatuto especial, bajo el nombre de *estupro*, e implicaba una mayor obligación de restitución.

Al tratar el sexto mandamiento, Azpilcueta clasifica todos los pecados de lujuria en seis especies: fornicación simple, adulterio, incesto, estupro, rapto o robo (donde se incluye la violación) y contra natura. Dentro de los pecados contra natura se incluyen a su vez: la homosexualidad, la sodomía, la bestialidad (zoofilia) y la molicie. Todos ellos lo son tanto “de pensamiento y deleite, como de palabra y obra”.

Lo tercero, que todos los pecados de lujuria, así de pensamiento y deleite como de palabra y obra, comúnmente son de una de seis especies o se reducen a ellas. De las cuales la primera es *fornicación simple*, que es entre soltero y soltera, que no solamente son sueltos en cuanto al vínculo matrimonial, pero aun cuanto al de parentesco y afinidad, de orden sacro, de religión, de voto y de infidelidad; ca si alguno dellos fuese atado en alguna manera destas, sería más que fornicación simple. La segunda es el *adulterio*, cuando el uno dellos o entrambos son casados. La tercera es el *incesto*, cuando son parientes o afines, o cuando el uno dellos es religioso profeso o de orden sacro, o son compadres, o padrino con ahijada, o con hija espiritual, o se cometió en lugar sagrado. La cuarta es *estupro*, cuando ella es *virgen, que es pecado especial por razón del quebrantamiento del sello virginal, y no basta para esto que él sea virgen*. La quinta es el *rapto o robo*, cuando forzosamente, contra su voluntad o de su padre, se saca alguna fuera de casa, aunque sea para casarse después de haber la cópula. Y también cuando se conoce forzosamente, ora sea virgen, ora no, aunque la parte forzada, si no consiente, no peca [...]. La sexta es *contra natura*, cuando no solamente se peca contra la razón natural, como en las dichas especies, pero aun contra la orden que la naturaleza para la cópula carnal ordenó. Como cuando peca varón con varón, hembra con hembra, o hombre con mujer fuera del vaso natural, y es pecado gravísimo y abominable y indigno de ser nombrado, aunque sea entre marido y mujer; o con bruto animal, que es pecado de bestialidad y el mayor de todos los que son contra natura. [...] Y que quebranta este mandamiento quien procura que le venga polución o se huelga deliberadamente con ella viniéndole sin procurarla [...], y este pecado se llama *molicies*, uno de los pecados contra natura” (*Comp.* 16: 58v-59).<sup>30</sup> (El subrayado es mío).

Como vemos, la fornicación con virgen “es pecado especial por razón del quebrantamiento del sello virginal”; y más adelante dedica un apartado específico a lo que ha de restituir “el que hubo cópula con la que era tenida por virgen”. No obstante, la necesidad de restitución se debe más a la pérdida de la fama que a la del propio sello virginal, por lo que es indiferente que la virginidad fuese real o aparente. A su vez, aunque “en el fuero exterior” (es decir, legalmente) la restitución es obligada en cualquier caso, “en el fuero de la conciencia” (moralmente) la obligación varía si la cópula se produjo voluntariamente por parte de ella, o con engaños, o si hubo promesa de matrimonio:

[...] quien hobo cópula carnal con la que estaba en fama de virgen, sin engaño, por sólo ofrecerse ella, o por liviano ruego consiente, a ninguna cosa le queda obligado en el fuero de la conciencia, aunque verdaderamente fuese virgen [...]. Mas en el fuero exterior debe ser condenado a dotarla y a casarse con ella, o a dotarla y que sea azotado, aunque no la hubiese hallado virgen y niegue que lo estaba y ella no lo pruebe [...]. Y si la engaño y la atrajo con importunos ruegos o con falsas persuasiones, sin le prometer de casar con ella, en ambos los fueros será obligado, en el exterior a lo dicho, y en el interior a casar con ella o a contentarla, o a pagarle cuanto daño le ha hecho, conviene a saber, que le dé tanto cuanto ha menester para alcanzar tal marido como alcanzara estando virgen, según el albedrío de buen varón, y algo más por la vergüenza

<sup>30</sup> La clasificación de los pecados de lujuria en seis especies procede de Santo Tomás. Véase Jiménez Monteserín (1998: 72, n. 16).

que toda su vida padecerá y los denuestos que por ello oirá de su marido [...]. Y si le promete de casarse con ella, hora lo prometa de veras, hora fingidamente, con ánimo de engañar, es obligado a cumplir lo prometido, así en el fuero de la conciencia como en el exterior; y mucho más si le juró, si no fuesen muy desiguales en hacienda y cualidad [...]. Y más es obligado a aplacar y satisfacer al padre por la injuria que le ha hecho. (*Comp.*, 16: 60v-61).

El ofrecimiento por parte de la mujer, sea virgen o no, aparece siempre como eximente del pecado masculino; y es a su vez pecado, éste sí, de la mujer. Puede ir desde la provocación activa hasta el simple dejarse ver, si bien Azpilcueta puntualiza que no siempre el dejarse ver es necesariamente pecado. La mujer puede dejarse ver sin pecado cuando tiene que salir para ir a la iglesia “y a otras partes”, o simplemente por “asentarse a la puerta con las vecinas por no ser desconversable” (*Comp.*, 14, 53b-54)<sup>31</sup>; o si lo hace para ser bien amada, “aunque carnalmente, como por vía de matrimonio justo, o por otro buen fin” (*Comp.*, 16: 60).

Otro pecado masculino que afecta de manera especial a las vírgenes, aunque no exclusivamente, es el de la violación, integrado en la quinta especie de los pecados de lujuria, la del raptó o robo. En este punto Azpilcueta presenta una innovadora actitud de comprensión hacia la mujer violada. El planteamiento habitual de los moralistas era que no bastaba con que la violada no consintiera en la violación sino que, para que quedara completamente eximida de pecado, era necesario que hubiera una resistencia física y objetiva; de lo contrario podría considerarse que había habido un “consentimiento indirecto”. Incluso moralistas favorables a considerar el no consentimiento como eximente de otros pecados relacionados con el deseo sexual mostraban, sin embargo, una actitud más rigurosa cuando se trataba de la violación (La Cerra, 1976: 150). Como apunta Domingo La Cerra (167), para la mayoría de los teólogos no bastaba el disentimiento interior: “A una violencia física, decían, debe siempre responderse con una resistencia física”. En este contexto, la actitud que manifiesta Azpilcueta es una de las de mayor liberalidad ya que su posicionamiento es absolutamente claro: ni siquiera cuando la mujer violada experimentara un deleite involuntario podría atribuírsele pecado, siempre que no consintiese con la voluntad. Es más, si fuese virgen ni siquiera perdería su virginidad ante los ojos de Dios:

Excusaríalo empero la fuerza con que forzosamente, sin consentir en ello, le hiciesen adúlterar o fornicar, tanto que si fuese virgen que siempre contradijese la tal suciedad en su ánimo, no perdería su virginidad, a lo menos cuanto a Dios [...], puesto que sintiese deleite en el acto, con tanto que ni en él ni en ella consintiese con la voluntad superior deliberada; porque el tal deleite no es voluntario, sino natural, y estar en el fuego y no arder. Ni es obligada a poner las manos en quien la quiere violar, ni vocear para defenderse dello; basta que no consienta para que delante de Dios no peque mortalmente. (*Comp.*, 16: 58)<sup>32</sup>.

El adulterio, por su parte, es el principal pecado sexual de los casados, y afecta tanto al hombre como a la mujer. En la obra de Azpilcueta no hay rastros de la

<sup>31</sup> El pecado de la mujer por “dejarse ver” afecta al cuarto mandamiento en lo que se refiere a amar al prójimo, en tanto que “hace cosa por la que cree que su prójimo pecará mortalmente”.

<sup>32</sup> Aunque La Cerra ve en Azpilcueta a un defensor de la actitud negativa de la voluntad como eximente de pecado mortal, no advierte que el Navarro también extiende esa posibilidad a la mujer violada que aunque no se resista disiente en su voluntad. La Cerra sólo cita en este sentido a Jacobo de Graffius, de quien dice que “toma una decisión verdaderamente atrevida en su tiempo” (167).

tradicional doble moral que hacía del adulterio un pecado preferentemente femenino (Segura Graíño, 1997: 854). Tampoco hay referencia alguna a la ley (todavía sancionada en la *Nueva Recopilación de las leyes de España* de 1567) que permitía al esposo matar a la mujer y a su amante en caso de adulterio<sup>33</sup>. Con todo, aunque Azpilcueta insiste en que tanto el hombre como la mujer pecan al cometer adulterio, el tratamiento del mismo no es igual en ambos casos. Varía el tipo de responsabilidad, así como la proyección social del adulterio femenino. El adulterio en el hombre es mayor pecado desde un punto de vista moral debido a su propia superioridad (y a la ejemplaridad que le compete), mientras que la gravedad del adulterio femenino está en relación con las consecuencias sociales que acarrearía una eventual maternidad: mayor escándalo, puesto que no se puede ocultar, e incertidumbre sobre la progenie, que a su vez daría lugar a problemas económicos en cuanto al reparto de la herencia.

Y aunque el pecado del marido que adultera, siéndolo al igual, de suyo sea mayor que el de la mujer que lo mismo hace, según San Agustín, por tener razón de mayor vigor y poder mejor resistir, y deber vencer a la mujer en virtud y con su ejemplo regirla; pero mayor es el de la mujer por la circunstancia de hacer que no sea cierto cuyos son sus hijos, y de engendrar mayor escándalo. (*Manual*, 16: 172)

Al problema de los hijos habidos del adulterio de la mujer dedica Azpilcueta todo el último apartado del capítulo relativo al sexto mandamiento: "De la mujer casada que fingió tener hijo o lo hubo de adulterio" (*Comp.*, 63-64). Considera que la mujer puede ser absuelta sin descubrir su delito "aunque en ello dañe al padre putativo o al heredero", especialmente si cree que el marido la mataría por ello, ya que sería causa de que se cometiese un pecado aún mayor<sup>34</sup>. En todo caso, el mayor problema del adulterio no descubierto es de índole económica, en la medida en que afecta a los derechos sucesorios de los hijos legítimos, que se verían menoscabados al entrar en el reparto el hijo adulterino. El principal interés de Azpilcueta en este punto es dilucidar la restitución a que tienen derecho los herederos que a causa del hijo no legítimo pierden parte de su hacienda por no haberse desvelado el adulterio. A esta restitución están obligados tanto la adúltera como el hombre con el que adulteró, en tanto que es padre biológico y responsable económico del hijo habido del adulterio. Una solución es que la mujer induzca al hijo a entrar en religión para que deje la herencia a los otros hermanos, pero si esto no es posible habrá de satisfacer a los herederos incrementando su herencia en la misma cantidad que estos perderán por causa del hijo espurio, bien a partir de los bienes que tiene fuera de su dote, o bien, si no los tiene, "[...] trabajando tanto más de lo que es obligada por el matrimonio, y tanto menos gastando en vestidos y en comer de lo que honestamente podía gastar" (*Comp.*, 16: 63b).

La diferencia entre el adulterio masculino y el femenino afecta también al consentimiento del mismo por parte del cónyuge. Mientras que peca el marido que consiente el adulterio de su mujer y está obligado a apartarse de ella (puesto que

<sup>33</sup> Sobre la posición de otros moralistas de la época al respecto, véase Vigil 1994: 148-154.

<sup>34</sup> "Porque nadie es obligado a restituir los bienes de más baja ley con pérdida de los de la más alta, a lo menos comúnmente, y los de la fama son de más alto quilate que los de la hacienda, como también los de la vida y salud de más alto que los de la fama" (*Comp.*, 16: 63).

podría hacer sospechar que la prostituye)<sup>35</sup>, no ocurre lo mismo con la mujer, la cual no peca por no apartarse de su marido, “aunque sea adulterio público, porque no es de su oficio corregir al marido como es dél corregir a ella” (*Manual*, 16: 173-174). Por otra parte, también se reconocen una serie de ocasiones en las que el marido no puede acusar a su mujer de adulterio:

El marido no puede acusar a su mujer de adulterio si también él mismo adulteró, ni cuando la mujer fue forzada, ni cuando creía que su marido era muerto; ni si alguno la conoció so especie de su marido; ni si el marido le dio ocasión de adúlterar; ni si después de adúlterar la toleró o sufrió [...]. (*Manual*, 16: 174).

En cuanto al sexo dentro del matrimonio y a los pecados a él vinculados, el texto reconoce que “cuanto a la cópula carnal el marido y la mujer son iguales en todo” (*Manual*, 16: 173). Así los dos están en la misma medida obligados a pagar la cópula carnal pedida por el otro u otra, el llamado débito matrimonial, salvo en algunas circunstancias muy concretas:

Ni lo excusa la Cuaresma, ni gran solemnidad, ni aun día de Pascua, ni que aquel día o el siguiente se haya de comulgar, ni el no querer haber más hijos. Y mucho más peca cuando lo hace por ira, odio o por algún mal fin. Dijimos en tiempo y lugar debidos porque no es obligado a pagar en lugar público ni sagrado, o cuando probablemente temiese muerte o grave enfermedad, o peligro de abortar. [...] Abasta empero que se pida por palabras, ceños o obras (*Manual*, 16: 172-173).

Aunque el sexo dentro del matrimonio era el único moralmente permitido, la influencia de San Agustín y de San Jerónimo había impuesto una visión pesimista del deleite sexual como algo siempre negativo, un mal menor necesario para la procreación (Jiménez Monteserín 1994: 71). Los manuales de confesores tendían, sin embargo, a adoptar una postura más realista que también se manifiesta en el de Azpilcueta al admitir como lícita la búsqueda del deleite sexual, incluso por vías externas, siempre que este deleite tuviera como fin el pago del débito matrimonial:

[...] que también peca mortalmente [...] quien procura lectuarios o especies calientes, o come o bebe más de lo necesario para más se deleitar en el pecado de la carne; salvo si es casado y lo hace por pagar la deuda matrimonial, ca entonces ningún pecado sería; y si por más se deleitar en ella, sería venial. (*Comp.*, 16: 60).

Con todo, hay circunstancias en las que el sexo matrimonial también puede convertirse en pecado, principalmente cuando se realiza en lugar sagrado o cuando se lleva a cabo tomando algo para evitar la concepción. El único fin legítimo del sexo es la procreación, y la única vía lícita para evitarla la abstinencia<sup>36</sup>. También condena

<sup>35</sup> La gravedad del pecado del marido que consiente el adulterio de su mujer está, efectivamente, en que tal consentimiento podía derivar en un auténtico comercio carnal. La ley castigaba con mucho rigor a los maridos consentidores. Las *Partidas* imponían a estos la pena de muerte, equiparándolos a los rufianes o proxenetas (Part. VII, Tít. XXII, ley 2). Felipe II, en la pragmática de 1566, moderó este castigo limitándolo a diez años de galeras la primera vez, y hasta cien azotes y galeras perpetuas para los reincidentes; si bien el crimen debía estar claramente probado. Ver Jiménez Monteserín (1994: 91).

<sup>36</sup> “Pero sí [pecan] conociéndose en lugar sagrado, hora estuviesen para poco tiempo en la iglesia, hora para mucho, como en tiempo de guerra. Y aun si toman o hacen impedir la preñez, aunque lo hagan para desear de no haber más hijos de los que pueden criar, o por otro fin, aunque sea bueno. Y si por esto derrama la simiente fuera del vaso natural es mayor pecado, y de otra especie: contra natura. Mas porque los casados no son obligados a pedir el uno al otro el débito, y les es lícito desear de no tener



la masturbación entre esposos, así como el uso en el coito de posturas que impidan la retención del semen por la mujer. Para las demás posturas, por poco ortodoxas que sean, hay cierta libertad, pues sólo constituyen pecado venial, lo mismo que las relaciones sexuales durante la menstruación de la mujer:

Y también pecan los casados que por tocamientos deshonestos se les sigue polución, o los tienen con intención o peligro probable de que se les siga, o si derrama su simiente fuera de sus vasos naturales, o de tal manera en ellos que la mujer no pueda recibir o retenerla; otramente no peca más de venialmente, cuanto quier que feamente lo hiciese, puesto que sean dignos de grande reprehensión por no guardar la orden de la naturaleza, que aun las bestias guardan. (*Comp.*, 16: 62b)

Una tercera figura de mujer que pertenece al ámbito sexual de relación con los hombres es la amancebada, figura cercana a la de la prostituta por su ilícito modo de vida, pero cuya problemática moral es sensiblemente distinta, puesto que también comparte con la casada el carácter estable de su relación, aunque ésta sea ilegítima. En realidad, la amancebada o manceba apenas aparece como tal en el *Manual*, pero su existencia se implica cada vez que se habla del amancebamiento; una vez más la mujer está presente en tanto que objeto del pecado de los hombres más que por sus propios pecados. Se habla así de que el confesor no puede dar la absolución a los “amancebados públicos ni secretos, sin que se aparten de conversar con las mancebas” (*Comp.*, 3: 20b); o de que “no vota [...] por mal fin el que tiene manceba y promete a Dios cien ducados si le diere un hijo della” (*Comp.*, 12: 42). El tipo de hombre con el que más frecuentemente se vincula en la obra el amancebamiento es el clérigo, con respecto al cual aparece casi como pecado intrínseco a su oficio<sup>37</sup>. Del amancebamiento clerical se trata en el apartado destinado a los oficios y también en el que habla de las censuras eclesiásticas, donde se advierte de que el amancebamiento continuado y notorio hace al clérigo irregular, por lo no puede sin pecado celebrar misa ni ser enterrado en sagrado (*Comp.*, 25: 177b). En el *Manual* se explica asimismo la diferencia entre el clérigo concubinario y el fornicador:

Dijimos concubinario o fornicario porque para efecto de ser suspenso de los sacramentos y ser evitado en las cosas divinas, lo mismo es del fornicador notorio vago, que horas anda con unas horas con otras, que del que tiene alguna especial, aunque más difícil es de probar el vago que el asentado. Ni se espante nadie de tales penas, porque el sacerdote amancebado o fornicario, aun oculto, que sin propósito de nunca tornar a ello se confiesa y celebra, tres pecados mortales comete: el primero no echar de sí la manceba o fornicaria, que es muy grande y propincua ocasión de pecar; el segundo, recibir la absolución en pecado mortal; el tercero osar celebrar y recibir tan santo sacramento en tan sucio estado. [...] que si muriesen en tal pecado público no se habían de enterrar en sagrado. Lo cual se debe notar para los que mueren teniéndoles la candela las mancebas desvergonzadas. (*Manual*, 25: 565).

La última figura femenina vinculada al ámbito de los pecados sexuales es la “mujer pública”. A este respecto la postura de Azpilcueta se caracteriza, según advierte

---

más hijos de los que pueden criar, pueden de común consentimiento abstenerse de la cópula carnal” (*Comp.*, 16: 62).

<sup>37</sup> Tan intrínseco que al hablar del pecado que comete quien “induce a jurar al que cree jurará en falso”, apostilla Azpilcueta que: “nunca se había de tomar juramento a aquel de quien hay gran sospecha o presunción que no lo guardará, como lo siente Alejandro III diciendo que no se tome juramento a los clérigos de que no tornarán a sus mancebas” (*Comp.*, 12: 40b)

Jiménez Monteserín (1994: 97-98), por el marcado rigor con que trata el problema moral de la prostitución, reflejo paradigmático de los cambios que se produjeron en el siglo XVI frente a la permisividad moral y legal de la última Edad Media<sup>38</sup>. La tolerancia de la prostitución que podía deducirse de la propia existencia legal de burdeles públicos pasó a ser el centro de los ataques de la pastoral postridentina, y los teólogos morales se vieron en la difícil tesitura de salvar la distancia que entonces se abre entre el derecho y la moral. Tal contradicción acabaría resolviéndose a favor de la postura eclesiástica con la obligada clausura de los prostíbulos públicos decretada por Felipe IV en la Pragmática de 1623, después de un intenso debate acerca de “las ventajas sociales e inconvenientes morales de permitir legalmente las relaciones sexuales venales” (Jiménez Monteserín 1994: 94-95). En este debate participó también Azpilcueta con las últimas versiones de su *Manual*. Sin embargo, no es la complejidad de su pensamiento al respecto, magníficamente analizada por Jiménez Monteserín, lo que nos interesa aquí, sino examinar de qué manera muestra este teólogo la figura de la prostituta y su relación con el pecado. El resultado es el mismo que el advertido para las otras figuras femeninas: incluso al hablar de las prostitutas, las pecadoras por excelencia, predomina su presentación como objeto de pecado más que como sujeto activo del mismo. Naturalmente, no es que no considere Azpilcueta que las prostitutas pecan, sino que simplemente se “olvida” de especificarlo, mientras que dedica mucho más espacio a hablar de los pecados que cometen los hombres por su causa.

La única referencia a la prostituta como sujeto no aparece curiosamente en los capítulos correspondientes al sexto mandamiento o al pecado de lujuria, sino en el capítulo 17, destinado al séptimo mandamiento, y en relación, por tanto, con el aspecto puramente comercial de su actividad. Aquí expone el Doctor Navarro su postura en torno al debate sobre si eran lícitas o no las ganancias obtenidas del comercio carnal. Frente a la opinión generalizada, que admitía sin reparos su licitud, en las últimas ediciones de su *Manual* Azpilcueta se muestra extremadamente crítico: reconoce que la prostituta no tiene obligación de restituir tales ganancias, pero que sí peca, sin embargo, por tomar o pedir algo a cambio de sus actos deshonestos (*Comp.*, 17: 69)<sup>39</sup>.

En el resto de los pecados relacionados con la prostitución desaparece la mujer como sujeto. El primero al que se refiere, al comenzar el capítulo sobre el sexto mandamiento, es un pecado de palabra, la proposición herética conocida como proposición de *simple fornicación*, que era aquella que afirmaba que la simple fornicación (de soltero con soltera) no era pecado. Chavarría Múgica (2001: 744-746) ha demostrado lo frecuente y generalizado de esta creencia, considerada herética por la Inquisición postridentina, a través de los numerosos procesos que los tribunales del Santo Oficio hubieron de seguir contra ella, principalmente para evitar el escándalo

---

<sup>38</sup> Para una visión de conjunto sobre la situación legal y moral de la prostitución durante la Edad Media y hasta el siglo XVI puede verse Lacarra (2002).

<sup>39</sup> Jiménez Monteserín (1994: 97-98) da cuenta de los argumentos con los que Azpilcueta justificaba su postura en el *Manual* latino, concluyendo que: “no podía venderse lícitamente un acto delictivo, aunque fuese de suyo vendible, apropiado al uso humano, placentero y capaz de ser estimado por un precio, porque llevaba inherente el pecado y esto lo hacía invendible”.

que podía derivarse de su difusión. La propia indeterminación de la Iglesia y la permisividad legal habían contribuido en gran medida a la confusión, no sólo de los laicos, sino también de ciertos sectores del clero, sobre la licitud moral de la fornicación entre solteros sin lazos de parentesco, especialmente cuando mediaba el pago por los servicios (Chavarría 2001: 744-746). Azpilcueta se muestra tajante y no admite como eximente la pretendida ignorancia a la que solían acogerse los procesados en su defensa:

Lo primero, que por este mandamiento se veda toda cópula carnal fuera de legítimo matrimonio; y por eso toda tal cópula es pecado mortal, aunque sea soltero con soltera, que se llama simple fornicación; tanto que decir lo contrario es herejía. Ni lo excusa desto la ignorancia, ni pensar que no es pecado conocer a mujeres públicas, porque es ignorancia de derecho natural y divino tan manifiesto que no excusa. (*Comp.*, 16: 57v-58)

Otra cuestión frecuente en el debate teológico sobre la prostitución era la que concernía al alquiler de casas a las prostitutas para que ejercieran su oficio en los lugares destinados para ello. Aunque en el *Manual* castellano Azpilcueta sigue la posición permisiva dominante en el discurso teológico-moral de su época, ya en el *Enchiridion* latino se muestra mucho más riguroso al respecto, negando explícitamente las razones que solían aducirse para admitir esta práctica, según recoge y comenta Jiménez Monteserín (1994: 110-111), a quien remito<sup>40</sup>. En cualquier caso, las “mujeres públicas” se utilizan de nuevo para hablar del pecado de otros, no del suyo propio.

He dejado para el final una última cuestión moral que no se adscribe en rigor ni a los oficios ni a ninguno de los dos ámbitos de relación con los hombres, aunque participa de ambos, y en la que sí aparece la mujer como sujeto visible y preferente de pecado (aunque no exclusivo). Me refiero al insistentemente cuestionado tema de los afeites y galas (lo que hoy llamaríamos el “cuidado personal”), contra el que enarbolaron sus banderas todos los moralistas del siglo y fue tema recurrente en el adoctrinamiento de las mujeres. A pesar de sus implicaciones sexuales, los excesos en el adorno corporal son tratados por Azpilcueta como pecado de vanagloria (“la invención de novedades, hija segunda de la vanagloria”), adoptando de nuevo una actitud realista y tolerante a la hora de marcar qué es realmente pecado frente a las exacerbadas diatribas que el tema suscitaba en otros ámbitos. En lo que afecta a la casuística de la confesión, tanto el adorno en el vestido como la desnudez pueden ser de dos tipos desde el punto de vista moral: aquellos que se hacen por lujuria mortal, y son pecado mortal; y aquellos que buscan sólo acrecentar la hermosura por mera liviandad, lo que constituye pecado venial. Es la intención del adorno la que determina su gravedad, más que las propias características del mismo, aunque reconoce la conveniencia de erradicar ciertas costumbres indumentarias (en referencia a los grandes escotes). Lo mismo ocurre con

<sup>40</sup> Recojo tan sólo las dos últimas razones que da Azpilcueta por lo que tienen de conclusivas: “Octavo, porque los varones están dotados de mayor vigor para resistir a la pasión de las hembras [...], y a las mujeres nunca se las socorre con tal licencia. Noveno, que el verdadero remedio contra la pasión es el ardiente amor de la castidad, el evitar la ocasión de perderla, la vigilancia para resistir, unida con la abstinencia, la sobriedad y el trabajo asiduo y la gracia divina sobre todas las cosas: y los lupanares requieren lo contrario de todo esto”. El octavo de estos argumentos muestra además un rechazo al patrón de la doble moral sexual acorde con el cuestionamiento de la misma que estaba introduciendo la Contrarreforma (Jiménez Monteserín 1994: 87).

los afeites, catalogados como una especie de mentira por obra, que cuando no se hacen por lujuria mortal o por menosprecio de Dios no pasan de pecado venial, aunque grave. Hay vía libre, sin embargo, para usarlos si es por tapar alguna fealdad natural. Monjes y monjas también pueden engalanarse sin pecar mortalmente:

[...] es pecado mortal vestirse o hacer algo de lo susodicho para provocar a otro a querer alguna cosa mortal, o a querer dejar de hacer alguna cosa mandada so pena de pecado mortal, como dejar de oír misa el día de fiesta, pero que no es más de venial adornarse por sola liviandad y vano placer que dello toma, sin otro fin mortal. [...] Y que las mujeres no pecan mortalmente por traer los pechos desnudos para parecer más hermosas sin otra intención mortal [...]. Aunque es costumbre indigna de ser imitada donde no la hay, y digna de ser poco a poco extirpada donde la hay. Vestirse empero de tan delgadas y ralas vestiduras que se parezcan las vergüenzas es mortal, así en el varón como en la mujer, porque su desnudez es de suyo provocativa de lujuria mortal; aunque la de los pechos de suyo solamente es aumentativa de hermosura. Y que tampoco es pecado mortal afeitarse, que es una especie de mentira por obra, si no se hace por lujuria mortal o por menosprecio de Dios, que crió lo afeitado sin aquella hermosura postiza. Aunque es muy grave venial [...], sino cuando se hace para cubrir alguna fealdad natural, según Santo Tomás. Ni es más afeite, ni pecado aun venial, usar de cabellera, para oportunamente ornarse, que usar de lana ajena o de lino para vestirse. Aunque sería pecado venial usar della para dar a entender que eran propios cabellos, por ser ello mentir por obra. [...]. (*Comp.*, 23: 138)<sup>41</sup>

[...] tampoco es pecado mortal que las monjas y monjes se atavíen y adornen y den vista de sí para ser tenidas de buen parecer, buena disposición, o por otras liviandades que no pasen de venial. (*Comp.*, 23: 139)

Azpilcueta se refiere también al travestismo indumentario, tanto femenino como masculino, con la misma tolerancia. No es pecado si se hace por causa justa, y sólo venial si es por liviandad. Entre las causas justas se incluye la “honesta recreación”, tanto propia como ajena, en posible alusión a las representaciones dramáticas en las que ya empezaba a usarse de esta práctica<sup>42</sup>.

Ni aun la mujer que se viste como hombre o el hombre como mujer por justa causa, como por no ser conocido de sus enemigos, o por no tener otros vestidos, o por su honesta recreación, o por la ajena; no peca, ni aun más de venialmente, si lo hace por liviandad venial. (*Comp.*, 23: 139)

En definitiva, parece que estamos lejos de las rabiosas condenas generalizadas a los aderezos femeninos que repetían obsesivamente los doctrinales coetáneos siguiendo pautas y tópicos que remontan hasta la Antigüedad<sup>43</sup>. Fray Luis de León nos ofrece algunos de los ejemplos más conocidos y tajantes. Frente al esfuerzo del teólogo navarro por aclarar a los confesores lo que es lícito y lo que no en el adorno personal, para fray Luis es siempre “pecado grave”, que además “anda acompañado de otros muchos pecados, unos que nacen dél y otros de donde él nace”, y acaba definiendo

<sup>41</sup> El *Manual* extenso añade explicaciones que no hacen sino reforzar la actitud citada: “Ni aun por ser el arreo rico, precioso y sobrado en respecto del o de la que lo trae [...], sino cuando aquel exceso fue causa que él o ella dejase de pagar lo que debe o dar de comer a quien debe. Ni aun porque por aquel arreo excesivo alguno cayese en pecado mortal; porque, aunque al que ilícitamente obra se imputa el mal que della nace, pero ni de la naturaleza deste ilícito ornamento ni de la intención de quien dél usa nace aquel pecado, sino de la maldad de quien así peca” (*Manual*, 23: 447).

<sup>42</sup> Bien es cierto que todavía no conocía Azpilcueta el derroche que la comedia nueva haría de la vestimenta masculina de la mujer sobre el escenario. Puede verse el clásico estudio de Bravo-Villasante (1976); y para las críticas que suscitó este recurso dramático cargado de erotismo, Cotarelo y Mori (1997).

<sup>43</sup> Puede encontrarse un buen resumen en Tena Tena (2004).

el interés de la casada por los afeites como “amor propio desordenadísimo, apetito insaciable de vana excelencia, codicia fea, deshonestidad arraigada en el corazón, adulterio, ramería, delicto que jamás cesa” (91-92).

En definitiva, el breve repaso que hemos hecho por el manual de confesores más famoso e influyente del siglo XVI permite trazar para la mujer una situación moral que, aunque restrictiva y subordinada, daba cierto respiro a las feligresas preocupadas por su conciencia frente al opresivo rigor que caracterizaba a los doctrinales destinados a la educación femenina. Las diferencias parecen significativas en algunos casos, como el del encerramiento de viudas y doncellas o el de los deleites sexuales, y especialmente en este último de las galas y afeites. Su explicación creo que hay que buscarla en la distinta función moral de unos y otros textos, ligada a su vez a la condición y oficio de sus destinatarios. Los tratados para al adoctrinamiento de las mujeres, y de los fieles en general, iban encaminados a evitar el pecado antes de que se produjese, modelando conductas y estableciendo patrones de comportamiento que pudieran considerarse ideales. El texto destinado a los confesores, en cambio, está obligado a ser más realista puesto que opera con pecados ya cometidos, que son los que llegan al confesor para su evaluación y consecuente penitencia. Ante el pecado cometido no hay marcha atrás, sólo queda el perdón divino cuyo instrumento es precisamente el confesor: su misión es perdonar los pecados en nombre de Dios, por lo que una actitud excesivamente negativa y condenatoria corre el riesgo de resultar asfixiante para el pecador y llevarle a la desesperación, creando conciencias excesiva y peligrosamente escrupulosas. De hecho, la preocupación por los escrúpulos de conciencia es evidente en Azpilcueta cuando, en el último apartado del *Compendio*, trata sobre la ciencia y la conciencia:

[...] es falta natural o adquirida tener la conciencia sobradamente escrupulosa, cuya enmienda se debe mucho procurar. Porque es vicio, natural o adquirido, que inclina al alma a ser inconstante en lo que por razones probables asienta ser bueno, lo cual es malo. Induce pusilanimidad, con que se dejan de acabar las buenas obras comenzadas, multiplica pecados, haciendo pecado lo que no lo es de suyo. Anubla el entendimiento con escusados pensamientos y temores. Quita la paz del alma con la discordia de diversos argumentos y pareceres. Desaposenta della con esto al Espíritu Santo, que es sereno, benigno y pacífico. Y la pusilanimidad que della nace (como lo dijo San Bernardo) para perturbación, y la perturbación desesperación, y la desesperación mata. (*Comp.*, 27: 258b)

Es este un auténtico corolario del libro, en el que después de la enumeración de tantos y tan variados pecados a los que está expuesta el alma humana, el dominico se esfuerza por infundir cierta dosis de confianza, ya que Dios, y estas son las palabras con las que cierra el libro,

[...] por su inmensa misericordia se contentará con el flaco servicio que su criatura, cuyo poco poder conoce como quien la crió y formó, le hiciere con sana, alegre y devota voluntad, y no se pondrá en tomarles cuenta rigurosa con que los condene, sino amorosa con que los salve. Amén. (*Comp.*, 27: 262)

## BIBLIOGRAFÍA

- Alfonso X (1972): *Las siete partidas del Rey don Alfonso el Sabio*, Madrid, Atlas.
- Arigita y Lasa, M. (1998): *El doctor navarro don Martín de Azpilcueta y sus obras: estudio histórico crítico*, Pamplona, Analecta Editorial.
- Ayala, M. de ([1567] 2002): *Breve compendio para bien examinar la consciencia en el juicio de la confesión*, ed. S. Gali Garrido, Textos Lemir <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/MartinAyala/Index.htm> (consulta enero 2011).
- Azpilcueta, M. de (1567): *Manual de confesores y penitentes que contiene cuasi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir, de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras e irregularidades. Con cinco comentarios de usuras, cambios, simonía mental, defensión del próximo, del hurto notable e irregularidades [...]*, Barcelona, Claudio Bornat.
- Azpilcueta, M. de (1586): *Compendio del Manual de confesores y penitentes, del doctor don Martín de Azpilcueta Navarro [...] que contiene en suma casi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir. Nuevamente recopilado por el mismo autor. Y añadió muchas cosas que no están en el Manual*, Valladolid, Antonio Suchet.
- Azpilcueta, M. de ([1556] 1965): *Comentario Resolutorio de Cambios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Botinas Montero, E., Cabalero Manzanedo, J., y Durán Vinyeta, M. A. (1994): "Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina", en M. M. Graña Cid (ed.): *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 283-293.
- Bravo-Villasante, C. (1976): *La mujer vestida de hombre en el teatro español (siglos XVI-XVII)*, Madrid, S.G.E.L.
- Cacho, T. (1995): "Los moldes de Pygmalion (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)", en I. M. Zavala (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. II. *La mujer en la literatura española*, Madrid, Anthropos, 177-213.
- Caro Baroja, J. (1996): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966.
- Cotarelo y Mori, E. ([1904] 1997): *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Granada, Universidad de Granada.
- Chavarría Múgica, F. (2001): "Mentalidad moral y Contrarreforma en la España Moderna (fornicarios, confesores e inquisidores en el tribunal de Logroño, 1571-1623)", *Hispania sacra*, 53, 108: 725-760.
- Delumeau, J. (1983): *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard.
- Fray Luis de León ([1583] 1980): *La perfecta casada*, Madrid, Espasa-Calpe.

- Huerta De Soto, J. (2002): "La teoría bancaria de la Escuela de Salamanca", en *Nuevos estudios de economía política*, Madrid, Unión Editorial, 73-100.
- Iglesia García, J. (2000-2001): "Martín de Azpilcueta y su Comentario resolutorio de cambios", *Historia y pensamiento económico*, 789: 77-84.
- Jiménez Monteseerín, M. (1994): *Sexo y bien común. Notas para la historia de la prostitución en la España Moderna*, Cuenca, Ayuntamiento de Cuenca-Instituto Juan de Valdés.
- La Cerra, D. (1976): "Pecado y consentimiento indirecto en la moral del Renacimiento", *Archivo Teológico Granadino*, 39: 101-205.
- Lacarra Lanz, E. (2002): "Chancing Boundaries of Licit and Illicit Unions: Concubinage and Prostitution", en E. Lacarra Lanz (ed.): *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*, New Cork, Routledge, 158-194.
- Lacarra Lanz, E. (2003): "El otro lado de la virginidad conventual: edición, anotación y traducción de un *maldit* anónimo", *Criticón*, 87-88-89: 415-424.
- Lorenzo Arribas, J. (2001): "Fray Luis de León. Un misógino progresista en la "querrela de las mujeres". Relectura de *La perfecta casada*", en C. Segura Graíño (coord.): *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la historia de las mujeres*, Madrid, Narcea, 59-80.
- Martínez Góngora, M. (1999): *Discurso sobre la mujer en el humanismo renacentista español. Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*, York, South Carolina: Spanish Literature Publications Company.
- Morgado García, A. (1996-1997): "Pecado y confesión en la España Moderna. Los Manuales de confesores", *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 8-9: 119-148.
- Muñoz de Juana, R. (1998): *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, EUNSA.
- Muñoz Fernández, Á. (1994): *Beatas y místicas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- Rodríguez Sánchez, Á. (1990): "El poder familiar: La patria potestad en el Antiguo Régimen", *Crónica Nova*, 18: 365-380.
- Sánchez Ortega, M. H. (1992): *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal.
- Segura Graíño, C. (1997): "Las mujeres en la España medieval", en E. Garrido (ed.), *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis: 113-245.
- Tena Tena, P. (2004): "La cosmética áurea a través de mujeres literarias", *Lemir*, 8 <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista8/Tena2.pdf> (consulta enero 2011).

- Testón Núñez, I. (1992): "El pecado y la carne durante el periodo moderno", en J. Jiménez Lozano *et al.*, *Pecado, poder y sociedad en la historia*, Valladolid, Instituto de Historia de Simancas, Universidad de Valladolid: 105-133.
- Vigil, M. (1994): *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- Vives, J. L., ([1528] 1995): *Instrucción de la mujer cristiana*, ed. de Elizabeth Teresa Howe sobre la traducción de Juan Justiniano, Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca.
- Vives, J. L., (1998): *De institutione feminae christianae. Librer secundus & liber tertius*, ed. C. Fantazzi y C. Matheussen, Leiden, Brill.