

Elena del Río Parra *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 310 pp. ISBN: 9-789681-684037

Reviewed by Antonio Cortijo Ocaña
University of California



Estamos ante un libro que representa un esfuerzo intelectual de mucho peso en el análisis de un período histórico y cultural, el de la Edad Moderna, desde unas coordenadas ideológicas totalizantes. Y ello a través del estudio concienzudo de un corpus documental amplísimo y apenas desbrozado hasta la fecha, el de la casuística, que nos permite una visión de profundidad sobre los entresijos del comportamiento, del deber ser y de los ideales de una época.

Se trata de un libro sobre la condición desalmada de don Juan en el *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, aunque a él se dediquen sólo unas pocas páginas. Se trata igualmente de un libro sobre la picaresca, aunque el espacio dedicado a este tema no sea amplio. Se trata de un libro sobre las ‘actitudes religiosas’ novohispanas y su contraste, si cabe, con las *peninsulares*, aunque igualmente dedique a ello la autora un espacio reducido. Es, asimismo, un libro sobre comedia áurea, o sobre las *Soledades* o sobre Quevedo (todos ellos temas tratados en mínimo espacio), así como un libro dedicado a dilucidar la polémica protestantismo/catolicismo y a comentar la *Ética del protestantismo* de Weber y la relación economía/religión, sin que –de nuevo– dedique Del Río Parra capítulos específicos a estas materias.

Al analizar la literatura dedicada a dilucidar y catalogar *casos de conciencia* se utiliza la casuística más como reflejo de un paradigma cultural que, partiendo desde la realidad del comportamiento real y posible, disecciona la Época Áurea. En el libro no se hacen alardes críticos de relumbrón, ni se acude al uso de neologismos, ni se abordan re-construcciones, re-clasificaciones, re-definiciones ni re-plantamientos; no obstante, si a algún libro reciente le cabe el membrete de *Revisiting...* es a éste, que, buceando en una cartografía de la conciencia áurea se plantea –como sino no fuera nada– una explicación coherente y completa de una época cultural en su integridad. Nos permite, en suma, a través de sus 8 capítulos, “observar la transformación de la población católica postridentina, [...] asistir a la historia de las instituciones en formación y, finalmente, [...] estudiar la retórica casuística como teoría del conocimiento y epistemología que identifica los Siglos de Oro como época privilegiada de debate”.

La casuística o suma de casos de conciencia es un género pastoral cuyo origen se encuentra en el ámbito clerical (la primera obra conocida es la *Summa de poenitentia et matrimonio* de San Raimundo de Peñaforte, ca. 1235) y que se presenta en forma de compilaciones y manuales de casos morales, representativos de un *horror vacui moralis*. Es particularmente abundante en los siglos XVI y XVII. Aunque queda, en cuanto a su contenido, cercana al derecho canónico y la filosofía y teología morales, su historia institucional ha quedado desatendida, a camino entre la historia de las mentalidades y la cultural y social de la época. A diferencia del ejemplo, que considera una situación para derivar de ella un principio abstracto, el *caso* se centra en lo particular dudoso, “donde reside una gran dificultad moral para resolver esta última con éxito” (16). El solo entendimiento o ánimo, se presupone, no son suficientes para actuar acertadamente, pues se deben “compatibilizar con la legislación moral establecida en el ámbito religioso” (19). Los problemas que derivan de sus páginas abarcan una serie de materias, como “la preocupación por la palabra, materia y rito [en la época]; la doble moral aplicada a ambos lados del Atlántico, la demonización sistemática del individuo y sus efectos sobre la clase intelectual; la variedad de relaciones humanas y costumbres sancionadas por la Iglesia para su erradicación; y la repercusión del género en algunos textos literarios” (21). Como género, parte de principios universales dictados por la teología para aplicarlos a infinitos casos sucedidos y por suceder,

y representa la puesta en práctica de un sistema adoptado por la Iglesia para dar respuesta tanto a situaciones convencionales como a las extremas y particulares, respondiendo a una tendencia previsoras que no tiene límites. (37)

Su mayor difusión se alcanza en los colegios de la Compañía, donde la *ratio studiorum* dictaba que dos veces por semana, al menos, se presentaran didácticamente –como método de estudio– discusiones de casos bajo la supervisión del profesor de teología moral. Es esta casuística *jesuita* la que terminó abusando en numerosas ocasiones de la *agudeza*, convirtiéndose en una palestra en que dirimir el ingenio teológico, alejada de su “función práctica inmediata” y como especie de cajón de sastre justificativo de cualquier conducta. La autora señala, asimismo, que a partir del s. XVI, en su segunda mitad, se produce un cambio transicional de la importancia y relevancia de la teología a la del derecho, aunque ello “no merma la popularidad de la casuística, que pertenece plenamente a ambas” (44): por el lado teológico ocupándose de la conciencia del individuo, por el legal respondiendo a “lo que hoy consideramos jurisprudencia basada en la ley común, asiento del sistema británico y estadounidense, que funciona por analogía con casos precedentes y no depende de un cuerpo jurídico estatutario” (44). La casuística no distingue entre ley secular y ley clerical, ni reconoce división entre conciencia pública y privada, habida cuenta que las instituciones encargadas de regir ambos ámbitos no estaban en permanente conflicto, “puesto que

perseguían fines comunes” (45). Si ello, de manera muy relevante, obliga *de facto* a los súbditos de países protestantes a tener que sufrir (en teoría) la tiranía del gobernante, en el mundo católico no es ello admisible, asegurándose así de que el pueblo

se mantuviese en estrecho contacto con el consejero moral, quien frecuentemente ejercía el doble papel de educador y confesor. (49)

En la difusión del método casuístico juega papel de relevancia el sistema universitario, que impone el estudio de manuales de sacramentos y la consulta de compilaciones de casos de conciencia. Así, no sólo la oferta editorial es enorme, sino que, al amalgamarse con otras formas compilatorias como la miscelánea, la silva o la floresta, ofrece una variedad de formas muy amplia, en muchas ocasiones con tendencia al volumen manejable, abreviado y resumido (ver Apéndice al respecto). En función igualmente del papel mediador del sacerdote católico (consejero, compañero, instructor y representante del aldeano), este género está en su mayor parte dirigido a los clérigos, con la excepción quizá de los *Casos raros de la confesión* de Cristóbal de Vega, “más próximos en su forma al cuentecillo folklórico o al ejemplo de raigambre medieval que a la suma de casos” (54). La mayor parte de estas compilaciones están ordenadas por temas y alfabéticamente, haciéndose así del índice, tabla o ‘suma’ una herramienta de consulta imprescindible:

La casuística, además de ser un método de estudio y un género pastoral, representa un esfuerzo taxonómico nada despreciable que estructura la totalidad de los acontecimientos posibles para condensarlos en índices. (60)

Precisamente por la ausencia de figura mediadora como la del sacerdote, la iglesia protestante careció de manuales apropiados para dirigir la conciencia de los feligreses, y ello hasta la aparición de la obra de William Ames (1639) y el *Doctor dubitantium or the Rule of Conscience* de Jeremy Taylor (1660). Los manuales protestantes, a diferencia de los católicos, son menos específicos y se basan en una fórmula o patrón genéricos:

La casuística protestante posterior al siglo XVI carecía de bases firmes en las cuales apoyar sus soluciones –ya que el principio de la inspiración privada conduce al escepticismo en muchas cuestiones dogmáticas y morales, y la irrelevancia de las buenas obras no impulsa a buscar consejo moral. (65)

La casuística, como ciencia del alma, cuestionará abiertamente el *libre albedrío*, pues, aunque el individuo es capaz de tomar decisiones por sí mismo, la opción correcta está

preestablecida por el obrar bien o mal que dicta la conciencia, que aparece como personal, como dominio del clero y también como potestad social (66):

La España postconciliar, pendiente de resolver el conflicto entre gracia eficaz y suficiente y su repercusión en el concepto del libre albedrío, establece como objetivo la unidad de conciencia y la subordinación de ésta al dominio eclesial para proporcionar estabilidad al catolicismo, potenciando sus mecanismos mediante la igualación del fuero interior y exterior. (68)

Si la sociedad española del siglo XVII es esencialmente ritual, la Iglesia católica se encarga de legislar con suma atención “el tiempo y las circunstancias de todo protocolo, consciente de que cualquier error en su aplicación puede resultar fatal” (71). Los rituales, por encima de cualquier crisis social o económica, permanecen inalterables y aseguran la estabilidad de la institución religiosa, así como la seguridad y confianza de la feligresía. Así, todos los sacramentos, salvo el de la confirmación, encuentran en las sumas de conciencia su correspondiente apartado, siguiendo en su exposición un sistema de amenazas y recompensas que son dos rasgos clave para mantenerlo intacto. El purgatorio, en este sentido (perdida en su favor la tradición infernal medieval), cuya existencia se ratifica en el Concilio de Trento (3-XII-1563) representa, según la autora, “la unión de la justicia secular y la clerical en un solo sistema” (76). Relacionado con él, se privilegia la oración, cuyos efectos soteriológicos alientan el encargo masivo de servicios, prefiriendo el fiel “no quedar enteramente a merced de la voluntad y memoria de los vivos” (77).

Las regulaciones sobre el bautismo son numerosas, pues para evitar que se pueble innecesariamente el limbo el tiempo de impartición de este sacramento es crucial. Entre los numerosos casos contenidos en las sumas al respecto, quizá el caso más notorio es el de si se ha de administrar a los hijos de infieles contra la voluntad de los padres (81 ss.).

A la penitencia se dedica espacio de enorme importancia en las sumas, pues el intento de sopesar el demérito de cada acción para asignarle su correspondiente pena es uno de los propósitos de la casuística, que, recordemos, guarda estrecha relación con la literatura penitencial. (84)

La extremaunción considera todas las circunstancias que rodean el límite entre la vida y la muerte, que el *ars moriendi* recordaba como insistencia en la preparación para el tránsito. Espacio considerable se dedica a la ordenación sacerdotal, evitando ordenar la Iglesia a los totalmente ignorantes y concibiendo como parte del decoro y la solemnidad “que individuos completos sean los encargados de administrar los sacramentos para garantizar su efectividad” (90). Aunque los obstáculos que se puedan presentar al oficiante en el proceso de impartición de los sacramentos sean

muchos (relacionados con el respeto en último término al sacramento), la intención del celebrante suele ser de primer orden en los mismos. En cualquier caso, como recuerda la autora, lo que puede entenderse desde fuera como un utópico comportamiento de dominio de la realidad en múltiples frentes obedece en realidad “a un horror a lo incontrolable o a lo imprevisto” (94). Asimismo, en el Siglo de Oro (aunque el origen de los rituales haya estado en ciertas contaminaciones biológicas, dando *a posteriori* en un significado especial simbólico) las formas de materialidad retornan a los orígenes de la ley, es decir, a la materia. Frente al cuestionamiento luterano, los sacramentales surgen como “la mejor arma para combatir el escepticismo en torno a los ritos” (100), a golpe de reliquia y escapulario. La comunión (y el ayuno) acaparan gran espacio en las sumas, entre cuyas formas perturbadas figura la llamada *holy anorexia* o las discusiones sobre el efecto del tabaco y chocolate en la perfección del canon. Del Río Parra concluye que

todos estos casos indican que los rituales eclesiásticos católicos, como combinación de lengua, intención, acción y materia, dependen de la exactitud de sus proporciones, de tal manera que si alguna está descompensada pelagra la efectividad del mismo. (114-15)

En último término, podríamos recordar, este enfoque en lo material debe ponerse en relación con otras manifestaciones de la espiritualidad tal como se reflejan en numerosos escritos y arte y que inciden en la carnalidad de Cristo. Como bien percibe Del Río Parra, “en su realización estética, la importancia de la materialidad ritual es tal que establece el diseño de separación entre palabra y significado, mediante el cual la primera tiene valor en sí misma, promocionando valores eufónicos o cacofónicos y prestando especial atención a la aliteración, figuras explotadas por la mística [entre otras] precisamente por su valor ritualístico-material” (117).

El siguiente capítulo se centra en ciertas manifestaciones teolingüísticas áureas, teniendo en cuenta que el debate sobre las lenguas desde “el punto de vista de su producción y uso religiosos no hace sino proliferar en España” en este periodo (121). Si la facultad de la poliglosia es la base de la diplomacia entre diferentes culturas, el caso de la colonización religiosa de América presenta varias alternativas a la Iglesia. Una es la de que los religiosos aprendan lenguas indígenas para la instrucción de la población nativa, la contraria es que los indígenas aprendan castellano. El *Farol indiano* de fray Manuel Pérez recuerda, a comienzos del s. XVII, que la validez de los sacramentos administrados en traducción “sigue siendo un tema espinoso de discusión teolingüística” (126). Como Del Río Parra recuerda, los debates sobre la traducción no son privativos de América, pues en la Península se imprimen cartillas doctrinales en vasco y catalán en 1602 y 1636 respectivamente y se manda predicar en estas lenguas, aun manteniendo los ritos sacramentales en latín (126). La xenoglosia y la glosolalia tienden a confundirse en los debates religiosos, y su percepción es la de un código que tiene que ver “con manifestaciones divinas o diabólicas, aunque por lo común levanta

sospechas y tiende a apreciarse únicamente como expresión del mal” (129). Una vez más trazando conexiones con la estética literaria del periodo, la autora señala que

la incapacidad comunicativa encuentra su trasunto literario más claro en el lenguaje cultivado por Luis de Góngora y sus epígonos, al menos en opinión de sus detractores, quienes pronto encontrarán un punto de comparación teolingüístico fundado en el enrevesamiento gramatical y léxico de una obra que [...] carece de toda utilidad. (135)

Las maldiciones, juramentos, blasfemias, perjurios y herejías son igualmente considerados productos de la intromisión diabólica y la Iglesia se afana en su erradicación. Por ejemplo, el “68.6% de los casos de herejía menor vistos por el tribunal de la Inquisición de Toledo entre 1551 y 1556 fueron por blasfemia” (136). Y si la blasfemia era grave, el juramento se consideraba un pecado todavía peor. Igual sucede con la efectividad y uso de la lengua ritual para producir sortilegios y deshacerlos, terreno en el que entra igualmente el exorcismo. “La productividad de la lengua ritual tiene que ver con la eficacia de su uso más que con convenciones estéticas. Por ello el empleo de algunas fórmulas está restringido al estamento clerical” (142). En suma, el estudio de las diversas manifestaciones teológicas de la lengua del Barroco arroja un resultado unívoco, que el habla de Dios” tiene lugar únicamente en forma de visiones, oraciones y expresiones místicas. Cualquier expresión deslindada del canon se percibe como diabólica o, cuanto menos, sospechosa y producto de la superstición y la ignorancia” (145).

En la España posterior al Renacimiento el lenguaje de la divinidad que aseguraba la revelación y la prosperidad, sueño dorado de toda civilización gloriosa, se ve constantemente amenazado por la pluralidad y acumulación de manifestaciones diabólicas. (145)

Si el auxilio de la gracia divina existe para la Iglesia católica en un sistema que no puede funcionar sin el concepto del libre albedrío, de éste depende directamente el de pecado, pues sin el primero Dios sería agente del segundo. La literatura casuística no permite establecer una intrahistoria perfecta de la vida cotidiana, dice Del Río Parra, “pero sí representa una serie de comportamientos que la Iglesia considera aberrantes y lo suficientemente frecuentes como para necesitar de una atención específica” (147). En las compilaciones el mayor esfuerzo consiste en evitar los comportamientos anómalos que conducen al escándalo (incestos, crímenes pasionales entre sacerdotes adúlteros y seglares, suicidios, intereses personales antepuestos, difamaciones, homicidios, etc.). En ellas el honor, junto con la fama y la vida, se establecen como valores o bienes superiores y equivalentes entre sí a aquellos de segundo orden (los bienes temporales), “al mismo tiempo que se presuponen inmanentes a las clases elevadas y relevantes en un contexto comunitario y socialmente organizado, nunca

individual” (149). El centro de todo este sistema, en último grado, recurre siempre a la intención, “al fuero interno de la conciencia, para determinar la licitud y las consecuencias de una acción” (152). En consecuencia, la confesión se considera sacramento central en las compilaciones que discuten casos de conciencia, pues el sistema gira en torno a la idea de decir la verdad y de los mecanismos para extraerla, para descubrir los hechos de un caso. A los juramentos, blasfemias y herejías se añade en estos tratados la infamia, reconociendo así en la palabra “el poder para hacer justicia” (159).

La época áurea representa un esfuerzo muy considerable por imponer y mantener la igualdad de fe, conciencia y pensamiento en los dominios españoles, aunque, a la vez, es época prolífica “en diversidad creencias coexistentes en los espacios mediterráneo, peninsular y americano (con figuras como la del tornadizo político, el aindiado, el falso converso a la religión mahometana, el turcople, el judeoconverso, el *mujtadí*, la renegada, etc.). Igualmente, las ilusas y beatas, que quizá han recibido menor atención reciente en la literatura crítica que hechiceras, cortesanas o cautivas, al cuestionar los actos de fe, ocupan a los escritores de estos manuales, pues lo hacen de forma “ruidosa desde el mismo bastión del catolicismo y los ponen en entredicho con o sin conciencia de ello” (165). Debido precisamente al puesto inferior que cabe a la mujer en la Iglesia católica de los siglos XVI y XVII, las fronteras entre beata, ilusa y tocada por el dedo de Dios es siempre turbia y su papel es visto como una amenaza en potencia.

Papel de enorme relevancia tiene la interpretación económica de la religión, siguiendo los pasos que estableciera Weber al afirmar que a la acumulación y tenencia de capital se le une en esta época un matiz ético que impone ciertas características al ser humano, más allá de su utilitarismo, como la moralidad, la puntualidad, la diligencia o la moderación. “En el caso del catolicismo, se adjudica el máximo valor a la moral de sustento y no a la del lucro personal, que es percibido como nocivo si no se destina al bien común” (171). Así, en estas sumas de casos de conciencia se estima el monopolio, aunque se desprecia la venta al por mayor en todas sus formas y se limita la bondad de la usura. Cada acción individual, en la confesión, se estima como unidad en una contabilidad de adición y sustracción en la que las acciones buenas no son acumulables o intercambiables por pecados mortales y en la que la multiplicación es ajena a la economía espiritual. “Las operaciones de multiplicación y potencia”, en suma, “quedan reservadas para la economía de los milagros” (173). La Iglesia, asimismo, toma bajo su responsabilidad el amparo a los pobres, cuya defensa acomete aun contraviniendo el derecho civil, indicando que el camino a la gloria es más llano si se carece de ingresos cuantiosos e imponiendo reglas severas que limiten la codicia, la usura (como depredadora de la necesidad y alejada de cualquier relación con el valor de la mercancía) y aun la excesiva ganancia en los tratos, y regulando o corrigiendo (por su autoridad moral) los contratos civiles, herencias, dotes, regalos y mejoras.

Un capítulo sin duda de enorme relevancia es el dedicado a la comparación de las sumas morales producidas a ambos lados del Atlántico. Con el descubrimiento de las

tierras americanas se plantean numerosos casos nuevos y el catolicismo “adapta su legislación moral y la altera para conformarse a la nueva realidad” (190). En el caso de la casuística americana hay que acudir a otro tipo de fuentes, los sínodos y concilios de las distintas diócesis (hasta 95 entre 1530 y 1800), en los que “la influencia del concilio tridentino y el *Corpus iuris canonici* se vio superada por la necesidad de regular el rol del indio en las nuevas estructuras y de ofrecer soluciones a los diferentes interrogantes planteados en la vida cotidiana” (190). El sacerdote americano es responsable de tener en su posesión y usar un concilio tridentino, los concilios provinciales correspondientes, así como algunas sumas de sacramentos y de casos morales. La casuística americana está embebida en otro tipo de literatura, la destinada a la instrucción en la fe católica como libros de evangelización (cartillas, manuales de rito dirigidos a monjas o indios, catecismos básicos, pictográficos, bilingües, misales y sermonarios), siendo necesario en muchas ocasiones acudir a abreviaciones del ritual para “acelerar el aprendizaje de los nuevos curas de almas” (193) (*Manual mexicano pequeño, Romano pequeño, etc.*) (ver Apéndice al respecto). Las extensas compilaciones de casos son poco útiles y no es hasta el siglo XVII cuando fray Manuel Pérez recoge en un volumen “todos los casos morales que suceden entre indios [...] amoldados a las costumbres de los naturales” (194). Del Río Parra concluye que esta casuística americana es “reactiva, considera los casos una vez acontecidos”. Si tanto la peninsular como la aquélla son totalizadoras,

su concepto de la realidad es diferente: en el universo peninsular cualquier hecho verosímil es real, independientemente de su puesta en práctica; en el americano, en cambio, ésta se basa en la experiencia de los hechos (195)

y así mientras una es ‘material’ la otra da cuenta de todo lo posible, “ya que lo material está totalmente establecido” (195). En América abundan las consideraciones sobre hijos adulterinos de sacerdotes, así como (en consonancia con la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*) sobre los religiosos vagabundos (muchos de los cuales llevan consigo altares móviles) y díscolos, escandalosos, delincuentes, desobedientes, incorregibles, sediciosos, inquietos y simoníacos, prestándose especial atención al alcoholismo, uso del tabaco y la ludopatía. “En la orilla americana ha de ponerse freno a uno de los principios sagrados de la confesión, indicando que ‘no se averigüen por curiosidad los secretos de la confesión’” (201). Destaca también de estos manuales y sumas la precariedad material del sacerdote americano, que hace que en ocasiones anteponga su beneficio y esté en situación propicia para la transgresión, ya intentando apropiarse de la herencia de indios, amenazando con no enterrar a difuntos por no pagar el ritual, excomulgando con demasiada facilidad, etc., prestándose especial atención a la separación que debe existir entre sacerdotes y el género femenino y al atuendo del religioso.

Si la casuística, como hemos visto, es un saber totalizador que pretende legislar todo lo humano a nombre de lo divino, este saber es un poder que, sin embargo, queda cuestionado por su contradicción americana. América pone de manifiesto que se requiere de un código diferente, revelando un saber zozobante y, por tanto, un poder con fisuras o, cuando menos, sospechoso. (215)

Entre los recursos para garantizar el cumplimiento del orden moral, la excomunión figura de manera prominente. No importa en este sentido que se expulse al renegado o al rufián, “pues con ello no se altera la capacidad de desenvolverse en su propio estamento,” pero contra aquel que depende de una comunidad que se sostiene sobre unas reglas morales la excomunión “tiene más garantías de surtir efecto, y mucho más si ésta es pública” (219). Así, las sumas cuidan de incluir como apéndice inventarios de los más grandes pecados(res) bajo excomunión mayor o menor. Los criterios de exclusión que más predominan se dirigen “a proteger la religión, la institución religiosa (incluyendo tanto a sus miembros como su patrimonio), la circulación de bienes y, en general, el orden social establecido” (227), siendo relativamente sencilla la absolución no reservada y más compleja la reservada. El sacrilegio figura de manera prominente entre las acciones que merecen excomunión, así como la herejía.

El catolicismo dedica un esfuerzo considerable a la definición de su sistema moral, estableciendo el grado del pecado y la calidad del pecador y creando así una verdadera *ciencia del pecado* de la que participan por igual las capas altas y bajas de la sociedad. Lutero o Jansenio habían establecido que los mandamientos “enfrentan al hombre con su incapacidad para cumplirlos”, sólo posible con el auxilio divino. Las innumerables disposiciones referentes a las posibilidades de la conducta de estas sumas morales manifiestan que

el cumplimiento de un patrón moral se aparece como tarea a la medida únicamente de ciertos santos y mártires. De ese modo, al expresarse el canon en tal infinidad de reglas, lo marginal no es la excepción sino la norma, acrecentándose la dependencia del confesor para purgar las continuas faltas de la vida diaria. (233)

Y es la ausencia de este confesor la que motiva, entre otras, en capítulo siguiente (el VII), “Sobre el alma: matrimonio, confesión y casuística en torno a *El burlador de Sevilla*,” obra perteneciente a los dramas teológicos de Tirso centrados sobre el debate de la gracia eficaz y su función en la salvación del alma. Del Río indica que en la obra Tirso usa los entresijos de la casuística (que conoce) e instruye a sus personajes en el uso activo de la ciencia moral. Revisa las disposiciones tridentinas referentes a la prohibición del matrimonio secreto o referentes al concertado, en último término como medida de regulación y control que dotaba a la Iglesia de la “facultad exclusiva para legitimar las uniones, evitando de esa manera malentendidos y falsas promesas” (245),

transfiriendo de paso la conciencia individual a la jurisdicción clerical. Ninguno de los cuatro casos de matrimonios secretos que se presentan en *El burlador de Sevilla* se acoge a impedimento dirimente; la ruptura de un matrimonio secreto requiere de una compensación civil en forma de boda y espiritual en forma de confesión y penitencia, compuesta esta última de contrición, confesión y satisfacción (251). Pero en la obra, observa Del Río, es muy característica la ausencia de la figura del confesor (sacerdote), “un personaje salvador”, cerrándose así las puertas “a una redención que, de nuevo, no depende de la petición final de confesión” (255). En la obra aparecen cuatro matrimonios secretos, casamientos múltiples concertados por el rey, una nulidad matrimonial sugerida, un criado que se convierte en cómplice de crímenes y el retorno de un alma en gracia para cometer crímenes. Con ello Tirso pone en escena un artificio ficcional que conduce a promover un castigo ejemplar para su protagonista. Don Juan sufre una reacción final atrita (contrición imperfecta, dolor imperfecto), distinta de la contrición y motivada exclusivamente por el miedo y ajena al verdadero arrepentimiento. Lejos de ver en don Juan un personaje sin alma, que lo convertiría en algo trágico, Del Río insiste en su carácter de impenitente “al no reconocer sus culpas como tales” (259), es decir, “desalmado”, que profesa la ley y fe de Cristo (de palabra) pero vive de tal manera, insensible y obstinado en sus pecados y vicios, que dice en su corazón *Non est Deus* (260). Como ateo desalmado refleja la negación de Dios y es –si cabe– más perjudicial que un hereje político, pues su actuación no refleja simplemente un descreimiento sino un menosprecio de Dios. En *El burlador de Sevilla* se nos ofrece la primera aparición literaria de un ateo desalmado, cuya fe no es sincera, y es por ello “que la Iglesia no puede ser un espacio de inmunidad eclesiástica, sino de condenación, la puerta abierta al infierno hacia donde transitará el alma de un ateo tras desplegar sus artes de mal morir” (263).

Nos queda sólo felicitar a la autora por un libro magno, bien pensado y construido, fruto de muchas lecturas y de una reflexión sobre un género y época en lo que está llamado a ser libro de consulta obligada para cualquiera que se dedique a las labores de exégesis de la época renacentista y barroca.