

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**



**LA CONFESION DE LOS NATURALES
(ESTUDIO DE UNA ESTRATEGIA DE CONVERSION
EN LA NUEVA ESPAÑA)**



**FILOSOFIA
Y LETRAS**

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
(HISTORIA)

PRESENTA:
MACIEJ ZIETARA

ASESOR: DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

MEXICO, D.F. 1997



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE

Introducción	2-14
I. La confesión y las prácticas de sí.	15-39
II. La formación del sacramento de la penitencia.	40-80
1. La penitencia pública.	41-46
2. La penitencia privada.	46-49
3. La doctrina tomista.	49-62
4. La penitencia en la Reforma.	62-73
4.1. La crítica.	62-70
4.2. Trento: la respuesta.	70-73
5. El modelo español: Martín de Azpilcueta.	73-80
III. La confesión en el primer período de la conquista.	81-105



IV. La práctica de sí.	106-159
1. El combate de la idolatría.	106-129
1.1. Doctrina: Zumárraga y Olmos.	106-111
1.2. Los nuevos misioneros.	111-121
1.3. El I concilio provincial mexicano.	121-125
1.4. <i>Les ha faltado prudencia serpentina...</i>	125-129
2. La teoría penitencial.	129-146
2.1. Supersticiones.	130-135
2.2 Torpezas.	135-141
2.3. La práctica de sí en Alonso de Molina.	141-146
3. La praxis confesional.	147-159
Conclusión	160-179
Bibliografía	180-186
Apéndice	187-196

Abreviaturas empleadas:

CB - Alonso de Molina, *Confesionario breve*, México, Antonio de Espinosa, 1565.

CM - Alonso de Molina, *Confesionario mayor*, México, Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1972; edición original: México, Antonio de Espinosa, 1565.

IS - Michel Foucault, *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1996; primera edición en español: 1987; edición original: *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*, París, Editions Gallimard, 1984.

TY - Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991; primera edición en español: 1990; edición original: "Technologies of the Self", "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault", The University of Massachusetts Press, 1988, "Omnes et singulatim: Toward a Criticism of *Political Reason*", The University of Utah Press, Tanner Lectures on Human Values, 1981.

UP - *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1996; primera edición en español: 1984; edición original: *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, París, Editions Gallimard, 1984.

En las citas de las ediciones originales conservo la ortografía, modernizo la puntuación y desato las contracciones.

Para Abigail

E también e sido como aquel que estaua muy adeudado y deuia mucha hazienda a otros la qual tomo emprestada, y no teniendo de que pagarla; estaua por esto muy angustiado y lleno de tristeza, hasta auer la pagado, assi yo con la confession de mis peccados, he pagado y satisfecho, quedando libre de toda deuda, y lleno de alegria y consolacion.

Alonso de Molina ¹

Aun hoy, a pesar de la abundancia de las bestias, los indios no han perdido la costumbre de traer a cuestras grandes cargas de mercancías.

Joaquín García Icazbalceta ²

¹ CM, f. 119v-120r.

² *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, 1947, t. I, p. 219.

Introducción

1.

El siguiente texto surge de dos preocupaciones: el choque entre la moral cristiana y la moral indígena en la “conquista espiritual” de la Nueva España; el concepto de las “prácticas de sí” de Michel Foucault como una posibilidad interpretativa que no ha sido agotada. Una posible objeción indicaría que quiero aplicar al estudio de la evangelización de los indígenas un concepto que nada tiene que ver con la mentalidad de los frailes y curas novohispanos -teoría de un filósofo contemporáneo francés-. No obstante, la renuncia a los instrumentos teóricos nos llevaría a una mera narración histórica -tarea inútil, puesto que nunca igualaría los propios textos-.

Me propongo estudiar un problema particular de la empresa evangelizadora: el implante y el uso del sacramento de la penitencia. Limito mi investigación al período comprendido entre 1526 - posible fecha de las primeras confesiones en la Nueva España- y 1600, el año de la publicación de las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista, una suerte de crítica de la evangelización por medio de la penitencia. Por el momento considero el estudio de la “confesión de los naturales” en todo el período la colonia como demasiado ambicioso; asimismo, es posible que la historia de la penitencia en los siglos posteriores consistiera en variantes de los problemas de aplicación y recepción del cuarto sacramento planteados en el primer siglo de la conquista. Las fuentes que he investigado permiten captar distintos modos de la aplicación de la práctica penitencial: la confesión masiva en los años 20 y 30, la creación del discurso doctrinal a mediados del siglo y el planteamiento más laxo de la praxis confesional formulado a fines del siglo. Tenemos que ver, asimismo, con diversas reacciones indígenas al rito penitencial: el supuesto éxito de la penitencia cristiana, anunciado

por los primeros misioneros franciscanos; el uso “sincrético” de la práctica por parte de los nuevos conversos; finalmente, en no pocos casos, el rechazo del sacramento.

La mayoría de las fuentes -principalmente, los confesionarios escritos “en mexicano”- concierne al adoctrinamiento de los nahuas; no obstante, en algunos casos los misioneros hablan del indígena en general ³, lo que impide fijar posibles diferencias entre las tácticas evangelizadoras de los pueblos mesoamericanos particulares. Asimismo, las informaciones sobre las confesiones de tarascos, otomíes y mayas permiten enriquecer el análisis.

A partir de los años 80 el uso del sacramento de la penitencia en el Nuevo Mundo despertó un interés particular de los investigadores. Quisiera hacer hincapié en dos problemas teóricos planteados por los estudios existentes: 1. la cuestión del contexto teológico e histórico europeo; 2. la interpretación de la “conquista espiritual”, vinculada a la dimensión ideológica del análisis. Algunos de los estudios dedicados a los textos doctrinales novohispanos pasan por alto los fundamentos teológicos del discurso. Las doctrinas y los confesionarios aparecen como nuevos instrumentos preparados especialmente para el adoctrinamiento de los indios. En este tipo de enfoque -como veremos en el siguiente capítulo- no es difícil llegar a tesis *reveladoras*, pero poco sustentables. Miguel Angel Sobrino se sitúa en el polo opuesto de esta corriente de investigación histórica: propone analizar el material doctrinal de la segunda mitad del siglo XVI en el contexto de la polémica antiprotestante ⁴. En los textos doctrinales dirigidos a los indígenas se percibe claramente el proyecto de “vacunar” al nuevo converso contra una posible acción protestante. Elsa Frost parece ubicarse en esta línea de interpretación: persigue las

³ Por ejemplo, Juan Bautista en *Advertencias para los confesores de los Naturales*, México, Pedro Ocharte, 1600.

⁴ Miguel Angel Sobrino, “Estudio introductorio” a: Alonso de Molina, *Confesionario breve y Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, UAEM, 1998 (en prensa).

fuentes de reflexión novohispana sobre la confesión en el *Defecerunt* de Antonino de Florencia, el teórico más importante de la penitencia de la Baja Edad Media ⁵.

El segundo problema que no deja de preocuparme está vinculado con las posiciones ideológicas de los propios investigadores. El grueso de los estudios relacionados con la confesión novohispana del siglo XVI aparece planteado desde dos perspectivas opuestas: la primera vertiente considera el implante cristiano como perfectamente accesible para el mundo mesoamericano; la segunda se centra en la problemática de la formación del sujeto por medio del sacramento de la penitencia, pero manifiesta un desinterés por el contexto histórico. Según el primer enfoque, los amerindios masivamente y de buena gana aceptaron el cristianismo. Christian Duverger ve incluso una especie de continuidad mágica entre las formas de penitencia indígena y la confesión cristiana:

¿Qué imagen podría tener del sacramento de la penitencia un mexicano que hubiera conocido la religión azteca? El hombre de la confesión sigue siendo el mismo, los nombres de los pecados no han cambiado, la síntesis del ritual ha permanecido idéntica: el penitente y su confesor conversan a solas. La única diferencia notable es que un fraile tonsurado, vestido de sayal, ha reemplazado al sacerdote de Tlazoltéotl con el pelo sobre la espalda. ⁶

La similitud del rito mesoamericano y la confesión cristiana concierne a la forma externa, no a la base conceptual o al significado de los dos procedimientos dentro de sus complejos religiosos. Elsa Frost llega a sostener que los indígenas “practicaban la moral natural”, la que, al parecer, se identifica con el Decálogo:

⁵ Elsa Frost, *Este nuevo orbe*, México, CCYDEL, UNAM, 1996

⁶ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1993, p. 152.

Que no se trataba de imponerles una forma de vida distinta parece evidente, puesto que si se analizan los diez mandamientos o los siete pecados capitales, se verá que los indígenas cumplían con los primeros y evitaban los segundos. Es verdad que, si bien a primera vista puede ponerse en duda que acataran los tres primeros mandamientos, un análisis más detallado hará ver que *aún cuando dirigido a dioses falsos*, su culto refleja una profunda reverencia ante lo numinoso.⁷

Se toma en cuenta únicamente la superficie de la moral: el código o fragmentos del código que pueden ser utilizados para señalar la supuesta similitud de los dos modelos. La mirada etnocentrista una vez más pone el mundo mesoamericano en la camisa de fuerza de los conceptos occidentales -pecado, confesión, contrición, etc-. Las grandes diferencias entre la cosmovisión mesoamericana y la europea radican no sólo en el significado profundo de los conceptos morales, sino también en la aplicación del código en un contexto social dado y en las diferentes modos de relacionarse consigo mismo con respecto a la conducta moral -“modos de subjetivación”, como diría Michel Foucault-⁸. Una vez más habría que repetir lugares comunes: no era lo mismo cometer adulterio en la sociedad monogámica europea que en la sociedad poligámica mexicana; la prohibición de venerar a los dioses, impuesta por el Dios celoso, negó desde el principio de la conquista el carácter incluyente de las religiones mesoamericanas. La primera corriente parece repetir tras los primeros evangelizadores la tesis del “yugo suave” del cristianismo: el código extremadamente severo de los indígenas fue sustituido por el código laxo europeo.

El ejemplo extremo de este planteamiento es el texto de Alejos Grau sobre el *Confesionario* de fray Juan Bautista: ahí el discurso historiográfico llega a asumir la

⁷ Elsa Forst, *op. cit.*, pp. 194-195; el subrayado es mío.

⁸ Véase el primer apartado de nuestro texto, dedicado a la propuesta teórica de Foucault.

posición del conquistador -no sólo del “espiritual”, sino también del militar-; la colonización española no es vista como la destrucción de las formas de vida prehispánicas, sino un beneficio para los nuevos conversos ⁹:

Los indígenas, siempre hábiles en el comercio, vieron enriquecidos sus negocios no sólo con nuevos productos traídos de España, sino también, y sobre todo, con la impronta cristiana que les condujo a erradicar las burlas y engaños y a establecer una “ética profesional” y se observa, además, que a finales de siglo, el mundo novohispano se había recuperado de la guerra de la conquista. ¹⁰

Asimismo, Alejos Grau señala la dificultad de aceptar al “Dios misericordioso” del cristianismo por “el pueblo acostumbrado a las venganzas y a los sacrificios humanos”¹¹. El tono de su estudio se asemeja a las interpretaciones de la conquista y de las religiones mesoamericanas que formularon -hace mucho tiempo, por cierto- fray Juan de Zumárraga y fray Toribio de Benavente. Para completar el cuadro doctrinal haría falta sólo la mención del demonio que indujo a los indios a sus cultos sangrientos y numerosas fallas en la “ética profesional”.

La segunda corriente de reflexión sobre la penitencia de los amerindios muestra más sensibilidad por el indígena en tanto que objeto del adoctrinamiento. Serge Gruzinski y Eduardo Subirats proponen el análisis centrado en la problemática de la subjetivación: la fundación de la conciencia individual a través de la confesión.

Siguiendo a Michel Foucault, Gruzinski interpreta el sacramento de la penitencia como una especie de ejercicio de sí. El reconocerse como pecador lleva a la angustia por haber ofendido a Dios, que sólo puede ser curada por la

⁹ Carmen J. Alejos Grau, “Análisis doctrinal del *Confessionario* de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)”, en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Madrid, Deimos, 1989, pp. 473-491.

¹⁰ *Ibid.*, p. 485.

¹¹ *Ibid.*, p. 481.

autoacusación, el perdón y los actos de la penitencia ¹². Asimismo, el sometimiento a la confesión modifica la estructura social indígena, destruye la relación del individuo con la comunidad, imponiendo la figura del confesor como la máxima autoridad ética ¹³.

La rememorización de los pecados, argumenta Gruzinski, imita el modelo aritmético: tiene que ser exacta y exhaustiva. En la minuciosa reconstrucción de la vida en el examen de la conciencia, el individuo se sitúa en el tiempo lineal, “en vez de considerarse como la confluencia de fuerzas divinas, de destinos que siguen ritmos cíclicos” ¹⁴. Las normas morales y religiosas pueden ser interiorizadas únicamente a través de las conceptualizaciones occidentales. El modelo “universal” del cristianismo es concebible sólo en la escritura fonética:

El cristianismo no puede ser desligado de un medio de expresión -la escritura fonética- que permite asignar a los seres y a las cosas un lugar definitivo, permanente y unívoco, mientras las culturas indígenas parecen manejar un pensamiento móvil, flexible, abierto a soluciones alternativas, construido sobre una amplia gama de oposiciones, distinciones, analogías y paralelismos. ¹⁵

Gruzinski propone también investigar la práctica confesional, el verdadero impacto de la confesión como instrumento de la subjetivación. Los textos del antropólogo francés constituyen el antecedente más importante de mi investigación en cuanto al método; en el siguiente capítulo, me permitiré incluir algunas observaciones polémicas.

¹² Serge Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España” en: *El placer de pecar y el afán de normar*, México, J. Mortiz, 1988, pp. 204-207.

¹³ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹⁴ Serge Gruzinski, “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, en: *Seminario de historia de las mentalidades: del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1989, p. 112.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113

Según Eduardo Subirats, la confesión era el núcleo de una nueva estrategia de la conversión de los amerindios, formulada a mediados del siglo XVI: el adoctrinamiento no puede limitarse a las formas externas, lo que conduciría a la conservación de la idolatría; tiene que penetrar en las conciencias. “Se inauguraba un principio interior de la colonización: la conquista interior, el verdadero sentido espiritual de la ocupación territorial americana”¹⁶. El objetivo de las investigaciones etnográficas es conocer al indio real para poder destruir los residuos de las culturas autóctonas; la obra de Sahagún tendría, pues, un carácter puramente policiaco. En realidad, la cronología de Subirats es errónea: la obra etnográfica fue iniciada por los franciscanos ya en los años treinta, con Andrés de Olmos y Motolinía¹⁷. Asimismo, es poco viable la explicación de la obra de los “etnólogos” franciscanos como un mero informe para los confesores y los inquisidores. Evidentemente, en la visión de Subirats no hay lugar para la ambigüedad, las formas borrosas, el color gris de la historia. Su posición es tan radical que linda con el maniqueísmo; todos los evangelizadores de las Indias quedan condenados, puesto que no lograron superar el etnocentrismo y volverse escépticos hacia su propia fe -cambio hartamente difícil, si no imposible para un español del siglo XVI-.

Según Subirats, la confesión significó la destrucción de la esfera autónoma del mundo indígena -la memoria colectiva, la sensibilidad, el lenguaje, formas de la vida comunitaria, etc-. En este territorio virtualmente vaciado del alma indígena se procuró imprimir el modelo de la conciencia individual, tal como se formuló en el humanismo cristiano: transparente para sí misma y los demás, libre y trascendente, pero al mismo tiempo culpable y sujeta al poder de la Iglesia¹⁸. En la confesión se

¹⁶ Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI, México, 1994, p. 158.

¹⁷ Cf. Georges Baudot, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

¹⁸ Eduardo Subirats, *op. cit.*, p. 163.

constituía la identidad subjetiva y se garantizaba el poder temporal de la Iglesia ¹⁹. De ello se desprende una interesante conclusión: en el Nuevo Mundo no hubo proceso de la “evangelización”, existían únicamente técnicas de coacción y control, cuyo papel se confundía con la función del Santo Oficio ²⁰.

Subirats reconoce, sin embargo, que el sistema de subjetivación no fue eficaz; se redujo al momento negativo -la descomposición del imaginario indígena-; sin embargo, no logró implantar el nuevo modelo de la identidad. Su efecto era el mestizaje: “restos maravillosos de un gigantesco naufragio”. Subirats reduce la interpretación al modelo teórico, al “poder en cuanto a su concepto” ²¹; considera el análisis de la praxis confesional y los verdaderos efectos de la nueva estrategia como “teóricamente irrelevantes”: “Fuera efectiva o solamente virtual, profunda o superficial, o incluso hipócrita, la confesión no dejaba de ser una instauración máxima del principio de una identidad subjetiva dotada de una exclusiva legitimidad tanto moral como jurídica” ²². En ese sentido, la lectura de Gruzinski -quien toma en cuenta la práctica confesional- parece mucho más convincente ²³. Por otro lado, Subirats habla del modelo de la confesión como si hubiera surgido en el humanismo cristiano para ser adaptado en la “conquista interior” de los indígenas. No obstante, el mismo modelo, con leves variaciones, funcionaba en toda la Cristiandad desde la Edad Media. Finalmente, el mismo concepto de la “conquista interior” es dudoso: sugiere que el primer proyecto evangelizador suponía una conquista “exterior”, una apariencia de la conversión; esta hipótesis es insostenible, si tomamos en consideración el papel de la educación en el primer momento de la colonización.

¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ *Ibid.*, p. 174.

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ Cf. Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad...”, p. 207.

La debilidad de las interpretaciones de Gruzinski y Subirats es justamente la omisión de los fundamentos teológico-filosóficos del sacramento de la penitencia y de su desarrollo histórico; pasan por alto también el movimiento interno de la Iglesia novohispana.

2.

Quiero centrar el análisis del sacramento de la penitencia en torno a las siguientes hipótesis, estrechamente ligadas entre sí:

1. Distingo dos grandes momentos de la aplicación del sacramento de la penitencia en el siglo XVI: en el primer período -hasta los años 50-, la confesión forma parte de un adoctrinamiento masivo y general; en la segunda mitad del siglo, adquiere una importancia particular dentro de las estrategias del adoctrinamiento. A partir los años sesenta del siglo XVI, surgen los confesionarios dirigidos a los indígenas; el *Confesionario mayor* de Alonso de Molina tiene tres ediciones: 1565, 1569 y 1578; su *Confesionario breve* se publica en 1565. En 1575 aparece *Doctrina Christiana muy cumplida* de Juan de la Anunciación que contiene un confesionario; a fines del siglo se publican libros de Juan Bautista: *Confessionario* (1599) y *Advertencias para los confesores de los Naturales* (1600). El número de las ediciones y el nivel teórico de algunas de las obras -como el *Confesionario mayor* o las *Advertencias*- demuestran que la reflexión sobre el sacramento de la penitencia en la Nueva España va más allá de un rutinario planteamiento doctrinal. Si bien no existe una elaboración original novohispana acerca del cuarto sacramento, tenemos que ver con diversos ajustes de la confesión a la realidad novohispana; asimismo, se establece una tensión entre el modelo europeo y la cosmovisión indígena.

El cambio del uso de la confesión no tiene que ver con diferentes “funciones” otorgadas al sacramento -como cree Subirats- ni con nuevas modalidades doctrinales. Se trata, más bien, de modificaciones sutiles en el uso de la confesión y

de un desarrollo casuístico, particularmente en la obra de fray Juan Bautista. El cambio de hincapié -y no una “ruptura”- coincide con dos períodos de la evangelización en el siglo XVI: la etapa del entusiasmo por el indígena, marcada por la presencia franciscana y la etapa del desencanto por los efectos de la evangelización.

2. Intentaré demostrar que los textos doctrinales novohispanos pueden ser interpretados a través de la propuesta hermenéutica de Michel Foucault: “historia del sujeto ético”. El rito de la penitencia cristiano constituye una práctica de sí particular que había tenido diferentes formas históricas; una de ellas es el sacramento de la penitencia, creado por la teología escolástica, que fue transplantado al suelo novohispano en el siglo XVI. Se trata de un análisis de conceptos morales centrado en los “modos de subjetivación” -principalmente en las “técnicas de sí”- y no en los códigos morales. La conversión de los *naturales* por medio de la confesión de los pecados implica un cambio en las técnicas de existencia -formas de relacionarse con uno mismo-; el trabajo sobre sí mismo debe partir ahora de una nueva noción de la transgresión y queda sometido a la jurisdicción de la Iglesia -la institución de la confesión anual verificada por los curas-; la finalidad de la técnica es la purificación del yo necesaria para salvarse -concepto hostil a la visión mesoamericana del más allá-. Hablamos de un objetivo virtual del sacramento de la penitencia; un objetivo quizás ignorado por los evangelizadores, pero visible desde nuestra perspectiva. Si Michel Foucault se interesó principalmente por el modo de relacionarse consigo mismo con respecto a las relaciones sexuales, propongo ampliar el análisis de las transgresiones, tomando en cuenta también los pecados idolátricos. Supongo que el sexo y la idolatría constituyen la materia ética privilegiada por los confesionarios novohispanos; la insistencia en la sexualidad -visible sobre todo en Alonso de Molina- se explica por la obediencia al discurso moral cristiano que consideró el

vicio de la lujuria como especialmente peligroso. Por otro lado, la idolatría desde un principio estaba en el centro de la preocupación de los evangelizadores, aunque su concepto adquirió nuevos matices a lo largo del siglo XVI. Finalmente, se puede percibir una cercanía de los dos complejos de pecados: en algunos casos -como la poligamia y el incesto- las transgresiones sexuales están estrechamente ligadas a la estructura social mesoamericana.

No pretendo examinar todos los textos doctrinales sobre la penitencia ni todos los testimonios acerca de la praxis confesional creados en la Nueva España en el siglo XVI; escojo, a mi modo de ver, a las obras más representativas, como *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos (1553), *Confesionario breve* de Alonso de Molina (1565) o *Advertencias para los confesores* de Juan Bautista (1600).

El texto comprende cuatro partes. En el primer apartado analizo el concepto foucaultiano de los “modos de subjetivación” y el desarrollo de las técnicas de sí en el Occidente. La interpretación de Foucault permite ver una continuidad de problematizaciones morales y prácticas de sí en la época clásica griega, la época grecorromana y el cristianismo.

El segundo capítulo tiene por objetivo reconstruir el modelo de la práctica de sí penitencial que fue aplicado en la Nueva España. Distingo tres momentos de la penitencia cristiana: la penitencia pública de la antigüedad cristiana, la penitencia privada y frecuente de la Alta Edad Media, la confesión sacramental elaborada por la escolástica. Me concentro en la última técnica, vista a través de la doctrina tomista, fundamental para el enfoque del sacramento en el siglo XVI. Comento la crítica del modelo escolástico formulada por Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. Analizo también la problematización de los pecados sexuales en Tomás de Aquino y Martín de Azpilcueta.

En el tercer capítulo paso al análisis de la aplicación de la confesión sacramental en la Nueva España. Intento detectar los modos de subjetivación existentes en el planteamiento evangelizador. Las fuentes son constituidas por los textos dedicados primordialmente a la praxis confesional. Propongo una reflexión sobre el supuesto éxito de la confesión entre los indígenas en el primer período de la conquista; señalo las diferencias entre el rito mexica y el cristiano que pueden ser captadas a pesar del filtro europeo de las fuentes.

En la última parte pretendo analizar la aplicación de la práctica penitencial en la segunda mitad del siglo XVI. Examinó el suelo en el que surgen los textos teóricos: supongo que la necesidad del material doctrinal impreso está vinculada con el momento del desencanto de los misioneros novohispanos. Las reincidencias idolátricas de los años 30 socavan el concepto optimista del indio, expresado por los primeros misioneros. Surge la nueva conciencia de la evangelización, en la cual el *natural* aparece como un ser viciado, inhábil y sospechoso de cultivar antiguos ritos. En este contexto comento las obras doctrinales de Zumárraga y Olmos; la inquisición de Diego de Landa como el ejemplo extremo de combate contra los ídolos; la búsqueda de nuevos métodos de adoctrinamiento en el I concilio mexicano y en el pensamiento de Bernardino de Sahagún.

Finalmente, analizo la sustancia ética y la práctica de sí penitencial en los confesionarios de Alonso de Molina (1565) y Juan Bautista (1599, 1600). Señalo las diferencias entre estos planteamientos, visibles especialmente en el caso de pecados idolátricos. Cierro el texto con una reflexión sobre la praxis confesional, basada en las relaciones de los obispados y en las *Advertencias* de fray Juan Bautista.

* * *

Quiero expresar mi profundo agradecimiento al doctor Horacio Cerutti Guldberg por su amistad incondicional, estímulo intelectual y apoyo decisivo para la realización de esta investigación. Agradezco al maestro Miguel Angel Sobrino su crítica y ayuda en la elaboración final de mi texto. Asimismo quiero dar las gracias a la maestra Beatriz Ruíz Gaytán, a la doctora Eva María Uchmany, al doctor Mauricio Beuchot, al doctor Alfredo López Austin, al maestro Mario Magallón y al maestro Rubén Ruiz Guerra por sus valiosos comentarios y sugerencias. A todos, mi más sincero reconocimiento.

Capítulo I

La confesión y las prácticas de sí

1.

El pensamiento de Michel Foucault de su última fase se configura en torno a la constitución del sujeto moral en el Occidente. El proyecto primitivo de la *Historia de la sexualidad*, iniciado en *La voluntad de saber*, iba a ser una historia de los “juegos de la verdad” relacionados con la sexualidad. Foucault sostenía que el poder no reprime la sexualidad, sino crea un saber particular sobre el sexo. Este saber emerge en la confesión auricular: a partir del concilio de Trento, el escrutinio de la conciencia se dirige principalmente hacia los pecados de la carne; se vuelve cada vez más detallado. El sexo queda identificado con la verdad íntima sobre el yo: se convierte en el secreto que el individuo tiene que confesar. El examen de conciencia es verbalizado ante el sacerdote, queda sometido a su interpretación; no tiene valor en sí mismo, sino que adquiere la condición del discurso verdadero gracias a la labor hermenéutica del confesor. En los siglos XVIII y XIX, el saber sobre el sexo creado por la casuística llega a trascender los límites de la pastoral cristiana: se desplaza hacia nuevos espacios -la pedagogía, la justicia penal, la medicina, la psiquiatría-. Se funda una “scientia sexualis” que pretende objetivizar el saber sobre el sexo. La ciencia de la sexualidad abandona las categorías de la moral cristiana, pero introduce una división no menos tajante: normal/patológico. Se conserva el método de establecer la verdad por medio de la interrogación, formando al sujeto occidental como un “animal de confesión”¹.

Tal es, a grandes rasgos, la hipótesis de *La voluntad de saber* vinculada con la confesión de los pecados. En los siguientes tomos de la *Historia de la sexualidad* -*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*- el interés de Foucault se desplaza hacia la relación del individuo consigo mismo y con los demás por la cual éste se reconoce

¹ Michel Foucault, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 25-92.

como sujeto de acción moral ². El autor de la *Historia de la locura* sostiene ahora que el examen de la conciencia practicado en la confesión no nace en el cristianismo, sino que es, más bien, una reelaboración de ciertas técnicas de sí surgidas en la Antigüedad grecorromana. El proyecto foucaultiano se presenta como una “historia del sujeto del deseo”, un análisis de la constitución del sujeto ético en relación con la actividad sexual. El punto de gravedad descansa en las técnicas de la existencia constituidas en el Occidente. El sexo es, más que nada, un parámetro para medir las modificaciones de las técnicas de la existencia desde la Grecia clásica hasta la casuística cristiana ³. Foucault parece abandonar finalmente la hipótesis de que el sexo fuera un lugar privilegiado de la constitución del sujeto ético “I must confess that I am much more interested in problems about techniques of the self and things like that rather than sex... sex is boring” ⁴. Asimismo, en este cambio se manifiesta un interés personal, y no teórico, de Foucault: el objetivo es abandonar el proyecto original, “alejarse de sí mismo”, pensar de una manera distinta la historia de la moral, para llegar a una modificación de sí mismo. El quehacer filosófico y la escritura son concebidos como un ejercicio de sí y no una manifestación de la erudición o del saber ya fundamentado: “¿Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica-si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no

² UP, p. 9.

³ En una entrevista concedida a Dreyfus y Rabinow, Foucault aporta un dato interesante sobre la escritura de “El uso de los placeres”: “One of the numerous reasons I had so much trouble with that book was that I first wrote a book about sex, which I put aside. Then I wrote a book about the self and the techniques of the self, sex disappeared, and for the third time I was obliged to rewrite a book in which I tried to keep the equilibrium between one and the other” (“Uno de los problemas relacionados con este libro era el siguiente: escribí primero un libro sobre el sexo, que dejé a un lado. Después escribí otro libro, sobre las técnicas de sí; el sexo desapareció. Por fin tuve que reescribir el libro, intentando mantener el equilibrio entre el primero y el segundo”. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983, p. 230; todas las traducciones del inglés son mías).

⁴ “Debo confesar que estoy mucho más interesado en las técnicas de sí que en el sexo... el sexo es aburrido”. (*Ibid.*, p. 229).

consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”⁵.

En su planteamiento de “historia del sujeto ético”, Foucault entiende la moral en tres sentidos: 1. el conjunto de valores y reglas de conducta, 2. el comportamiento real de los individuos en relación con las reglas, 3. la “ética”: la relación consigo mismo en la que el individuo se constituye como sujeto de sus propias acciones⁶. “Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con este código), hay diferentes maneras para el individuo de *conducirse* moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto de la acción moral”⁷. Si la historia “tradicional” de la moral se centra en los sistemas de la moral, en las prohibiciones y los códigos, Foucault propone reflexionar sobre las problematizaciones éticas y sobre las prácticas de sí. Hay una razón muy fuerte a favor de este concepto: el repertorio de las interdicciones es escaso. “Quizás los hombres no inventaron mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres”⁸. Según Foucault, en la Grecia clásica se constituyen tres grandes temas de la austeridad sexual: el temor al acto sexual, la relación conyugal, el amor de los muchachos⁹. Las reflexiones morales “paganas” de la época imperial y del cristianismo van a girar en torno a esta triada: el peligro intrínseco del acto sexual, la fidelidad matrimonial, la cuestión de la pasividad en el amor de los muchachos. Las prohibiciones pueden ser más severas -por ejemplo, en el estocismo con respecto a la

⁵ UP, p. 12.

⁶ *Ibid.*, pp. 26-27. “There is another side to the moral prescriptions, which most of the time is not isolated as such but is, I think, very important: the kind of relationship you ought to have with yourself, *rappor à soi*, which I call ethics, and which determines how the individual is supposed to constitute himself as a moral subject of his own actions”. (“Existe otro lado de prescripciones morales, que generalmente no está aislado, pero es, a mi juicio, muy importante: la clase de relación que uno debe establecer consigo mismo, *rappor à soi*, que llamo ética y que determina el modo en que el individuo se constituye como sujeto moral de sus propias acciones”. Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, pp. 237-238).

⁷ UP, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ *Ibid.*, pp. 18-23.

época clásica- pero no cambian en su esencia; lo que queda modificado no son los focos de interés de los moralistas, sino las problematizaciones de los grandes temas y los modos de relación con uno mismo: “modos de subjetivación”:

1. *Determinación de la sustancia ética*: la parte de nosotros mismos o de nuestros actos que concierne a la conducta moral.
2. *Modo de sujeción*: forma en que el individuo está relacionado con una regla.
3. *Formas del trabajo ético*: técnicas o prácticas de sí, formas de modificarse a sí mismo para constituirse como sujeto ético.
4. *Teleología moral*: la finalidad de cierta conducta moral, su lugar en el conjunto de la conducta del individuo. La austeridad sexual puede tener por objetivo la longevidad -como en el *ars erótica* china-, la salvación del alma, un dominio de sí más perfecto, etc ¹⁰.

La “historia de las morales” debe escribirse, pues, a partir de los modos de subjetivación y no de las interdicciones. El proyecto foucaultiano de la “genealogía del sujeto ético” apuntaba a analizar las problematizaciones y las prácticas de sí en tres grandes épocas: la Grecia clásica, la época imperial, la pastoral cristiana. Para las necesidades de mi texto, considero necesario resumir brevemente el desarrollo de este trabajo interpretativo.

2.

En la Grecia clásica, el sujeto ético se constituye en el ámbito de la libertad del hombre; no está ligado a una práctica religiosa con su respectivo código; la actividad sexual es concebida como natural; las relaciones homosexuales o extraconyugales no están sujetas a ninguna regularización jurídica ¹¹. He ahí una de

¹⁰ *Ibid.*, pp. 27-29; Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, pp. 238-239.

¹¹ UP, p. 25.

las grandes diferencias entre la problematización griega y la cristiana: la sustancia ética es constituida por las *aphrodisia*, “actos de Afrodite”: acciones reconocidas como placenteras y deseables. El mismo acto no se considera como malo en sí mismo; el hombre es concebido “por naturaleza” como sujeto activo de la acción sexual. Por consiguiente, la problematización de la conducta moral no se centra en los actos mismos, sino en el grado de actividad y en la función del sujeto dentro de las relaciones de las *aphrodisia*; más que “desviaciones” y “patologías”, los griegos condenan como inmorales el exceso de los placeres y la función pasiva del hombre - cuando éste es objeto de placer del otro-¹². El modo de sujeción no está ligado a un conjunto de prescripciones definidas, sino que queda reservado a la decisión del individuo. El destinatario de la ética griega -el hombre libre- asume una forma de conducta virtuosa para poder gobernarse a sí mismo; esta elección condiciona su papel activo en la ciudad, da también a su vida cierto valor estético: el individuo puede ejercer un “arte de la existencia”.

Del mismo modo, las prácticas de sí están sometidas al principio de la elección y del ajuste. Nada de códigos, prescripciones fijas, clasificaciones de las faltas. Más que una renuncia, la moral griega de la época clásica propone el uso adecuado de los placeres (*chresis*). La *chresis* se gobierna por tres variables: 1) la necesidad, 2) el momento oportuno, 3) el estatuto. El principio de la necesidad propone una economía del placer: debe ser medido con respecto a la necesidad natural suscitada por el deseo. La sujeción a este principio permite equilibrar el deseo y el placer, evitar toda “refinación” de los placeres; impide decaer en la intemperancia. El gesto de Diógenes -la masturbación en la plaza pública- aparece ahí como la manera más sencilla de satisfacer el apetito sexual, marca un ejemplo radical del ajuste del placer a la necesidad¹³. La estrategia del momento oportuno (*kairos*) determina el tiempo adecuado de practicar las *aphrodisia* de acuerdo a

¹² *Ibid.*, pp. 39-49.

¹³ *Ibid.*, pp. 53-55.

distintas variables: la edad del individuo, la estación del año, la hora del día. No es prudente empezar muy joven la práctica de los placeres ni conservarla en la ancianidad. La actividad sexual calienta, seca y adelgaza el cuerpo; por ello, debe desempeñarse en el invierno -una temporada húmeda y fría- y no en el verano ¹⁴; por razones dietéticas y religiosas, la noche es más conveniente para las *aphrodisia* que el día ¹⁵. Finalmente, el uso de los placeres depende del estatuto del individuo: la virtud de la templanza (*sophrosyne*) pertenece principalmente a los ciudadanos que desempeñan cargos públicos. Por consiguiente, los requerimientos éticos no forman un código universal, sino que se dirigen a una minoría dirigente. El gobernante tiene que demostrar que es capaz de gobernarse a sí mismo. En una ética hecha para hombres libres nadie esperaría una conducta perfecta de las mujeres o de los esclavos ¹⁶.

Foucault sitúa el núcleo de las prácticas de sí griegas en la *enkrateia*: una relación de lucha contra los placeres. La *enkrateia* implica el conocimiento de los placeres y la presencia del deseo -el que no ha deseado, no ha conocido a sus enemigos, no puede alcanzar un triunfo verdadero- ¹⁷. La *enkrateia* es una condición *sine qua non* de la templanza, definida por Aristóteles como un estado de justo medio entre la *akolasia* (la entrega a los placeres) y la *anaesthesia* (la insensibilidad) ¹⁸. El virtuoso no es el que renuncia a los placeres, sino el que sabe dominarlos.

Las prácticas de sí elaboradas en la Grecia clásica tienen por objetivo alcanzar el dominio pleno de sí mismo, dar a la vida del individuo cierto valor estético ¹⁹; permiten también establecer una relación del sujeto con la verdad. El

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 56-58.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 58-61.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

dominio de sí es análogo al dominio de los demás; las mismas tecnologías del yo permiten al hombre formarse como un individuo virtuoso y un ciudadano útil a la *polis*: “Todo lo que va a servir a la educación política del hombre en cuanto ciudadano serviría también a su entrenamiento hacia la virtud, y a la inversa” ²⁰. El dominio de sí es concebido como una virtud viril por excelencia: consiste en una relación de dominación frente a los placeres ²¹. Dejarse llevar por los placeres, volverse su esclavo, sitúa al hombre en una posición pasiva, “femenina”, independientemente del objeto del deseo (muchachos o mujeres). “Ser libre en relación con los placeres no es estar a su servicio, no es ser su esclavo. Mucho más que la mancha, el peligro que traen consigo las *aphrodisia* es la servidumbre” ²². La práctica de la virtud es condicionada por un conocimiento de sí: el ejercicio de la *enkrateia* permite al sujeto conocer sus deseos y combatirlos. Sin embargo, esta relación no adquiere la forma del desciframiento de sí, de la obligación de “decir la verdad” sobre uno mismo: estas modalidades van a caracterizar las tecnologías del yo cristianas. El producto de las prácticas de sí griegas es un sujeto libre, dueño de sí, autor de una vida bella y digna de memoria, poseedor de la verdad sobre sí mismo. ²³

Las tecnologías del yo elaboradas por los griegos -la Dietética, la Económica y la Erótica- giran en torno a la problematización esencial de la acción moral: la vinculación de la conducta individual con la esfera política y la constitución de esta conducta como un arte de la existencia (*techne tou biou*). La Dietética, como observa Foucault, se centra sobre todo en los problemas alimenticios; la actividad sexual ocupa un lugar más bien marginal. La reflexión dietética concierne a la relación de los placeres con la salud del cuerpo. Los actos no se consideran como malos en sí; su provecho o perjuicio para la salud del individuo dependen de las

²⁰ *Ibid.*, p. 74.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 77.

²³ *Ibid.*, pp. 84-87.

circunstancias (clima, estación del año, hora del día, etc) y del lugar que ocupan en la secuencia de las acciones desempeñadas en todo el día ²⁴. La Dietética no constituye un saber generalizado, sino una técnica que debe ser analizada y ajustada por el individuo; no se presenta como un código, sino una parte del arte de la existencia. Establece una oposición nocivo-benigno con respecto a la relación de las *aphrodisia* con el cuerpo y con el alma; el cristianismo va a sustituirla con la oposición permitido-prohibido, legítimo-ilegítimo ²⁵.

Para los pensadores griegos, el acto sexual es inquietante por la cuestión de la progenie, puesto que los hijos no deben ser frutos de relaciones azarosas o malsanas. Se fijan las prohibiciones y las sugerencias dietéticas para los futuros padres y las madres: por ejemplo, los hombres deben evitar excesos y cuidar de no procrear en el estado de embriaguez. Aún no concebido como un mal, el acto sexual es reconocido como violento, emparentado con la epilepsia. Significa también un escape del semen, dotado en la Dietética de cualidades particulares: contiene elementos que hacen crecer todo el cuerpo del ser humano; para Aristóteles, es el último producto de la nutrición. Su pérdida es un gasto de la energía preciosa. De ahí que el exceso de las *aphrodisia* pueda conducir a las enfermedades y a la muerte. Las *aphrodisia* participan en la inmortalidad como el acto de procreación; al mismo tiempo, extraen la energía vital del hombre, acercándolo a la muerte. En la Dietética griega, el acto sexual se encuentra entre la muerte y la inmortalidad ²⁶.

La Económica -el arte de gobernar el hogar (*oikos*)- insiste más que la Dietética en el vínculo entre el dominio de sí y el dominio de los demás. El lazo conyugal se presenta como una relación disimétrica desde su origen: la muchacha es entregada por sus padre al marido -generalmente mucho mayor que ella-, pasando de una forma de gobierno a otra. El deber del hombre consiste en educar, formar a su esposa como una buena administradora del *oikos* y una madre virtuosa de sus hijos.

²⁴ *Ibid.*, pp. 99-100.

²⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁶ *Ibid.*, pp. 114-126.

La forma del gobierno conyugal es aristocrática: “un gobierno en el que siempre el mejor es el que manda, pero donde cada quien recibe su parte de autoridad, su papel y sus funciones en proporción de su mérito y su valor”²⁷. La única finalidad del lazo conyugal reside en la procreación; el placer está situado fuera del matrimonio. El principio de la procreación y la disimetría original repercuten en el uso de las *aphrodisia*: el hombre, sujeto activo, tiene que buscar los placeres en las relaciones extraconyugales; el adulterio concierne sólo a la mujer y está severamente prohibido. La mujer pertenece al marido; el hombre pertenece sólo a sí mismo. Es obligado a tener relaciones sexuales con su esposa, pero los muchachos, las prostitutas, los esclavos son objetos legítimos de su interés²⁸. La fidelidad de la mujer se da por supuesta; la del marido consiste en respetar la posición privilegiada de la esposa dentro del hogar²⁹. El hombre puede abstenerse totalmente de las relaciones extraconyugales para alcanzar un dominio pleno de sí mismo, fortalecer su función de gobernante del *oikos*. La “fidelidad” conyugal depende también del estatuto: en el enfoque de Isócrates, Nicocles, el rey de Cipro, tiene que ser fiel a su esposa, para demostrar un perfecto dominio de sí y dar buen ejemplo a los gobernados³⁰.

El principio del dominio de sí vuelve en la tercera problematización de las *aphrodisia* creado por los griegos: el amor de los muchachos. Una diferencia radical separa el enfoque griego del concepto cristiano de la “sodomía” o del moderno de la “homosexualidad”: el deseo es concebido como homogéneo; no tiene doble estructura, se dirige igual a los muchachos que las mujeres. Los griegos no eran, por lo tanto, ni “homosexuales” ni “bisexuales”. La frontera entre la temperancia y la intemperancia no se identificaba, pues, con la que separa la heterosexualidad y la homosexualidad. No era menos “natural” amar a los muchachos que a las mujeres; la preferencia por uno u otro sexo se reconocía como un rasgo de carácter y no de la

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

²⁸ *Ibid.*, pp. 133-135.

²⁹ *Ibid.*, p. 153.

³⁰ *Ibid.*, p. 160.

naturaleza misma del individuo ³¹. La Grecia clásica no conocía una “tolerancia” por el amor de los muchachos; éste era una práctica común y reconocida como natural. Si el amor de los muchachos llegó a ser objeto de una preocupación moral, la problematización se configuró en torno a la cuestión del dominio de sí, de la “pasividad” y “actividad” de los sujetos unidos por un lazo amoroso.

La relación entre un hombre maduro y un muchacho que apenas empieza su formación como hombre y ciudadano suscita problemas muy distintos de los que estaban ligados al matrimonio. El muchacho es libre en su elección: exige por parte del enamorado una serie de prácticas de cortejo, prescindibles en el caso de una mujer. La relación entre hombres no es intrínsecamente superior a la relación “heterosexual”; sin embargo, a diferencia del matrimonio -una alianza de tipo económico y social- el lazo entre hombre y muchacho requiere la presencia del amor, del Eros ³². En la Dietética y en la Económica, la templanza radicaba en la relación consigo mismo; en la Erótica es problematizada de una forma más compleja: se privilegia el punto de vista del erómeno, del objeto de amor y del placer. Lo que está en juego es el honor del muchacho ligado a su futuro lugar en la estructura política de la ciudad. El amado no puede situarse en la posición pasiva de la relación amorosa, reservada a las mujeres, los esclavos y los hombres intemperantes. Un hombre que en su juventud fue el objeto de placer de los otros, no puede gobernar a los demás; la prostitución excluye al hombre del gobierno de la polis. “En el juego de las relaciones de placer, cuando se desempeña el papel del dominado, no se podría ocupar válidamente el lugar del dominante en el juego de la actividad política y cívica” ³³. De este modo surge la “antinomía del muchacho” en la reflexión griega: el erómeno es objeto de placer, pero no puede identificarse con este papel. Ser sujeto de placer no constituye un problema; experimentar placer en el papel pasivo es volverse afeminado, intemperante y sin provecho para la ciudad. Se

³¹ *Ibid.*, pp. 172-175.

³² *Ibid.*, p. 186.

³³ *Ibid.*, p. 202.

tiende a no hablar directamente de la posición del muchacho en el orden de las *aphrodisia*; se niega la posibilidad de que pueda experimentar placer. El erómeno debe ser únicamente testigo del placer del erasta, ceder a su cortejo con toda frialdad, como si le concediera un favor; obtiene a cambio un aprendizaje del oficio de hombre y una amistad duradera. Para ser honorable, la relación entre hombre y muchacho tiene que convertirse en la amistad (*philia*), privada de las *aphrodisia*, que puede durar toda la vida ³⁴.

La problematización más compleja del amor de los muchachos pertenece a Platón: sustituye la cuestión del “cortejo” por la interrogante sobre el ser del amor mismo y la relación del sujeto con la verdad. En el enfoque platónico, el erasta debe reconocer que el verdadero objeto de amor no es un bello cuerpo, sino la belleza del alma y “lo bello en sí mismo” ³⁵. La renuncia a las *aphrodisia* le permite alcanzar un perfecto dominio de sí; gracias a ello, el enamorado se convierte en el maestro de la verdad: su función es “enseñar al amado cómo triunfar de sus deseos y volverse más fuerte que él mismo” ³⁶. Los papeles de la relación entre el erasta y el erómeno se invierten: el maestro llega a ocupar el lugar del amado, admirado por los jóvenes por su sabiduría y la soberanía que ejerce sobre sí. La erótica platónica borra la disimetría entre el hombre y el muchacho, fundada en el problema de la pasividad del erómeno. El amor de los muchachos adquiere un valor particular como la unión amorosa perfecta gracias a su carácter puramente espiritual.

3.

La antigüedad griega elaboró cuatro grandes problematizaciones de las *aphrodisia*: la salud del cuerpo, el gobierno del matrimonio, el amor de los muchachos, la relación con la verdad. La austeridad sexual es sugerida, aconsejada, pero nunca llega a ser codificada en un sistema universal de prohibiciones. El

³⁴ *Ibid.*, pp. 200-207.

³⁵ *Ibid.*, p. 218.

³⁶ *Ibid.*, p. 221.

intemperante puede ser objeto de burla de un Aristófanes, pero no queda excluido de la sociedad -como sucederá, por ejemplo, con el "libertino" en la Francia de la edad clásica-. En *La inquietud de sí* y en "Tecnologías del yo" Foucault sigue la evolución de las problematizaciones y de las prácticas de sí elaboradas en torno al sujeto del deseo en la época imperial. Curiosamente, el autor de *La arqueología del saber* insiste en el carácter evolutivo de la moral occidental. "¿Ruptura con la ética tradicional del dominio de sí? Ciertamente no, sino desplazamiento, inflexión y diferencia de acentuación"³⁷. La sustancia ética permanece intacta: la constituyen las *aphrodisia*. Como en la Grecia clásica, el análisis se centra en el acto mismo, más precisamente, en la penetración, que define los polos de actividad y pasividad. El modo de sujeción deja de ser una elección libre del individuo: es un deber del humano en tanto que un ser racional. Los principios morales conciernen a todos los hombres independientemente del estatuto, al emperador igual que a los esclavos. La analogía entre la conducta moral y la función política perdió su vigencia, puesto que el ejercicio de poder se encuentra en una red mucho más compleja -el gobernante es también gobernado, depende del príncipe o del emperador-. El *telos* sigue siendo el dominio de sí, orientado hacia el arte de la existencia. No obstante, el gobierno de sí mismo deja de ser una relación dinámica, es concebido ahora como "un goce sin deseo y sin turbación"³⁸.

El cambio más importante ocurre en las prácticas de sí. En la época clásica, el cuidado de sí se relacionaba con la responsabilidad del individuo ante la ciudad. Platón reservaba la preocupación por sí mismo a la etapa de la formación del hombre joven, para que pudiera desempeñar exitosamente cargos públicos. En el enfoque platónico, el conocimiento del alma es la condición necesaria del cuidado de sí; el principio delfico adquiere cierta prioridad sobre la preocupación por uno mismo³⁹. En el período grecorromano el cuidado de sí llega a ser el principio universal,

³⁷ IS, p. 67.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ TY, pp. 59-60.

impuesto por los dioses que encomendaron a los hombres a ellos mismos. La preocupación por uno mismo debe durar toda la vida; según Epicuro, nunca es tarde para emprenderla ⁴⁰. Si en el *Alcibiades* platónico el cuidado de sí constituía la condición de poder gobernar a los otros, en la época imperial la preocupación por sí mismo es vinculada con el abandono de la actividad política ⁴¹.

La preocupación por uno mismo se relaciona con el saber médico, produciendo una serie de prácticas vinculadas a la salud del cuerpo: el régimen alimenticio, los ejercicios, el uso de los placeres. Aunque para los estoicos los sufrimientos físicos y la muerte no son males verdaderos, pueden ser transmisibles y afectar al alma; el cuidado del cuerpo es por tanto necesario, pero no puede superar la preocupación por el alma.

Confieso que hay en nosotros un amor innato de nuestro cuerpo; confieso que hemos de cuidar de él. (...) Debemos comportarnos con él, pero no como si tuviéramos que vivir para el cuerpo, sino como quien no puede vivir sin el cuerpo. Su demasiado amor nos inquieta con temores, nos carga de preocupaciones, nos expone a las injurias. Lo honesto es vil para quien ama demasiado a su cuerpo. Tengamos de él un diligente cuidado, pero de modo que cuando lo exija la razón, la dignidad y la fe, lo echemos al fuego. ⁴²

El cultivo del alma tiene una elaboración rica y novedosa con respecto a la época clásica. Foucault encuentra en el estoicismo tres tecnologías del yo más importantes: el ejercicio de la escritura, el examen de la conciencia, la *askesis*.

Las cartas de Séneca o los apuntes de Marco Aurelio ilustran perfectamente la primera práctica: el individuo debe tomar notas de sus lecturas y conversaciones, asimismo que de sus actividades diarias, por más insignificantes que puedan parecer.

⁴⁰ IS, p. 47.

⁴¹ TY, p. 60.

⁴² Séneca, *Cartas a Lucilio*, 14, 1-2.

La escritura tiene dos objetivos: rememorizar los principios morales y vigilar la conducta del individuo. La correspondencia, aparte del cultivo de la amistad, puede establecer una relación de maestro-discípulo, como en el caso de Séneca y Lucilio: el saber sobre el cuidado de sí es reactivado por el maestro para sí mismo y para su amigo-discípulo. El maestro aparece únicamente como un sujeto más experimentado en el cultivo de sí, no como una autoridad que impone cierto código moral. La escritura -en forma de apuntes o de cartas- llega a ser el espacio del análisis del yo. El examen de sí surge en la tradición pitagórica y se desarrolla en el estoicismo como una de sus prácticas fundamentales. Antes del final de la jornada, el individuo debe analizar su actividad durante el día, no para juzgarse a sí mismo, sino para recordar las medidas de una conducta virtuosa. El examen de la conciencia sirve para corregir la conducta, significa una enmienda, un bien, no una condenación de la parte oscura del pecador: "Las faltas son simples buenas intenciones que se han quedado sin realizar. La regla es un método para hacer algo correctamente, sin juzgar, lo que ha ocurrido en un pasado. Más tarde, el cristianismo se ocuparía de las malas intenciones"⁴³. El individuo imita el modelo económico: debe administrar adecuadamente su tiempo, dar cuenta de lo que se proponía hacer y lo que ha hecho. El examen se refiere únicamente a los actos; atraviesa el pasado para poder enmendar el presente y el porvenir. No lleva consigo una carga de culpabilidad que ensombrece la vida presente.

Me mandas que te diga sobre lo que hago cada día y a cada hora del día; bien piensas de mí si crees que no hay nada que tenga que esconder. (...) Haré, pues, lo que me mandas y con gusto te escribiré lo que hago y en qué orden. Me observaré continuamente y, lo que es utilísimo, haré el examen de mi vida. Nos hace muy malos que nadie mire su propia vida. Pensamos lo que hemos de hacer, pero la determinación futura viene del pasado.⁴⁴

⁴³ TY, p. 71.

⁴⁴ Séneca, *op. cit.*, 83, 1-2.

Según Foucault, la *askesis* estoica se orienta hacia una constante rememorización y asimilación de las reglas de conducta: “Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción” ⁴⁵. Entre las prácticas ascéticas se encuentra el *praemeditatio malorum*, un ejercicio de preparación a las posibles desgracias. El sujeto debe imaginarse un infortunio como si éste ya hubiera sucedido y meditar sobre sus propias reacciones, las medidas que debe tomar un hombre virtuoso. La meditación interpreta los males como sucesos independientes del individuo, que, por tanto, no constituyen verdaderas desgracias y deben ser aceptadas ⁴⁶. La *gymnasia*, otra técnica ascética, consiste en un ejercicio del sujeto en una situación real, aunque creada artificialmente: así los estoicos practicaban una “pobreza ficticia” durante unos días, para prepararse a una futura desgracia. Otro tipo de *gymnasia* radicaba en renunciar a los platos exquisitos y contentarse con la comida de los esclavos ⁴⁷. Finalmente, los estoicos desarrollan la vigilancia de sí mismo mediante una filtración de representaciones. El sujeto debe proceder con sus representaciones como un cambista que verifica la autenticidad de la moneda. Sin embargo, no se trata de llegar al origen de una representación, descifrar su significado oculto: la vigilancia especifica la relación de lo representado con uno mismo para rechazar las representaciones independientes del sujeto ⁴⁸. “Para Epicteto, el control de las representaciones no significa descifrar sino recordar los principios de acción y, por tanto, percibir a través del examen de uno mismo si gobiernan su propia vida” ⁴⁹.

Una cuarta técnica de sí practicada en la época imperial consistía en el examen de los sueños. La interpretación de los sueños adivinatorios no tenía nada que ver con el valor moral de los actos soñados; radicaba en analizar los papeles

⁴⁵ TY, p. 74.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 76; IS, p. 59.

⁴⁸ IS, pp. 63-64.

⁴⁹ TY, p. 78.

sociales del sujeto y otros personajes del sueño. Por ejemplo, ser penetrado por un individuo rico significaba buen augurio ⁵⁰.

Igual que en el dominio de las prácticas de sí, las problematizaciones relacionadas con el acto sexual sufren una evolución notable con respecto a la época clásica: un reforzamiento de las recomendaciones dietéticas, una reestructuración del lazo conyugal y del amor de los muchachos. La moral grecorromana sigue considerando las *aphrodisia* como una acción natural; no obstante, sitúa el peligro en su parentesco con la enfermedad y en la pérdida de la energía contenida en el semen. La dietética desarrolla la problemática de la patología sexual: el *satiriasis* consiste en un estado de excitación perpetua; la *gonorrea*, efecto del gasto del semen, lleva a un extremo debilitamiento del cuerpo y a la muerte ⁵¹. En general, el exceso de las *aphrodisia* tiene efectos nocivos: debilitamiento de la vista y del oído, pérdida de la memoria. Por otro lado, la retención del semen puede dañar a los individuos fuertes. La dietética de la época imperial descarta el placer como la finalidad de las *aphrodisia* y las somete a dos objetivos: la procreación y la purgación del cuerpo del exceso del semen. Para garantizar una conducta virtuosa, se recomienda una purificación del alma de las imágenes venéreas. Sin embargo, el peligro reside no sólo en rememorizar las *aphrodisia*, sino también en percibir las; por ello, el momento oportuno es fijado en la noche, en la oscuridad. Los actos de Afrodite deben ser practicados cuando el deseo del alma es acompañado por la necesidad del cuerpo; de no ser así, el alma se deja llevar por las representaciones vanas, que no tienen ninguna correspondencia en las exigencias del cuerpo. Vemos una importante modificación en el enfoque de las *aphrodisia* con respecto a la época clásica: el acto sexual no es entendido como una actividad, sino un proceso en el que el sujeto es **arrastrado** por las necesidades del cuerpo y el deseo del alma. El

⁵⁰ IS, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 107-109.

dominio de sí mismo puede ser restablecido por medio de un ajuste a las exigencias de la naturaleza.⁵²

En la moral grecorromana el matrimonio deja de ser una relación disimétrica, fundada en la superioridad del hombre; es problematizado ahora en torno al lazo afectivo que une a los cónyuges. Para los estoicos, el matrimonio es un deber del ser humano requerido por la naturaleza; el deseo originario empuja al hombre a la procreación y a compartir su vida con otro. “Como animal, como ser vivo razonable y como individuo a quien su razón liga al género humano, el hombre es, ante todo, un ser conyugal”⁵³. El matrimonio constituye la forma más alta de la comunidad entre humanos, superior al lazo entre padres e hijos. Según Mosonio, la relación conyugal es una condición de la existencia filosófica, puesto que el filósofo debe vivir de acuerdo con la naturaleza y la razón, dar buen ejemplo a los demás⁵⁴. Los estoicos conceden al hombre y a la mujer una capacidad igual para la virtud. Por ello, la cuestión de la fidelidad es situada en una relación simétrica; si se aceptara las relaciones extraconyugales del hombre, la mujer tendría que gozar de igual derecho. Se alude también a la posición dominante del hombre que debe abstenerse de las relaciones con las esclavas para demostrar la primacía sobre su esposa. En términos muy diferentes, Plutarco observa que la fidelidad es exigida por el principio de la amistad entre los esposos: el adulterio del marido podría herir a su mujer⁵⁵.

El matrimonio es interpretado como el lugar privilegiado tanto del amor -situado por los griegos en el amor de los muchachos- como del placer sexual -antes buscado fuera del lazo conyugal-. La posición pasiva de la mujer es superada gracias al consentimiento (*charis*) que la mujer concede a su esposo en el juego de los placeres. La conducta del marido debe ser prudente en el dominio de las *aphrodisia*: no puede tratar a su esposa como si fuera su amante; tampoco debe iniciar a su

⁵² *Ibid.*, pp. 134-135.

⁵³ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 146-147.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 161.

mujer en placeres más intensos, lo que podría llevarla al adulterio. Según Plutarco, las *aphrodisia* pueden ser utilizadas en el juego afectivo de los esposos; significan muchas veces una renovación del lazo conyugal. En el caso de una disputa, Afrodite es el mejor médico.⁵⁶

Este nuevo enfoque del matrimonio provoca cierta marginalización del amor de los muchachos. La relación entre hombre y muchacho sigue siendo una práctica común y “natural”; sin embargo, ya no puede definir una conducta moral orientada hacia una bella existencia. Plutarco cuestiona la relación entre erasta y erómeno, retomando el viejo argumento de la pasividad: si el muchacho cede a la conquista del hombre, se vuelve afeminado y provoca desprecio del enamorado; si se resiste, puede ser obligado a una relación y acaba por odiar al erasta.⁵⁷ En cambio, el amor de las mujeres establece polos naturales de pasividad y actividad, hace posible el consentimiento concedido por la mujer de buena gana. Si el verdadero amor es un lazo entre Eros y Afrodite, una unión espiritual que permite los actos placenteros, puede existir únicamente en la relación heterosexual y, más precisamente, en el matrimonio. La inclusión de las *aphrodisia* dentro del lazo conyugal permite a Plutarco cuestionar el amor de los muchachos; éste queda descalificado como un amor imperfecto, puesto que puede ser válido sólo gracias a la renuncia a los placeres. El matrimonio aparece como la única unión amorosa que alcanza la plenitud.

La época imperial no produjo nuevas interdicciones ni sistemas de control moral; el cultivo de sí se presentaba como una opción moral reservada a una élite. Aquí radica, sin duda, una de las grandes diferencias entre la moral grecorromana y el cristianismo. Las prácticas de sí estoicas -el examen de la conciencia, la vigilancia de uno mismo- van a ser utilizadas por los moralistas cristianos, pero bajo un nuevo ángulo, sometidas a otros objetivos. Por ello, Foucault sostiene que la “moral

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 165-170.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 190.

judeocristiana” es una ficción; debería hablarse, más bien, de una ética cristiana -o éticas cristianas- derivada de los conceptos grecorromanos.

4.

El cristianismo modifica notablemente la sustancia ética: el acto sexual se define a partir de la caída principal que provoca la “rebelión de la carne”: la desobediencia de la parte concupiscente a la razón; el placer queda desterrado de la reflexión teórica; el deseo llega a ser el foco de interés, pero es concebido como un movimiento peligroso para el alma que tiene que ser erradicado. El modo de sujeción es constituido por la ley divina de carácter universal, interpretada y exigida por la autoridad pastoral. Las prácticas de sí se configuran en torno al desciframiento de una concupiscencia oculta, llegan a formar una “hermenéutica del yo” orientada hacia la renuncia a la parte pecaminosa del sujeto. Finalmente, el *telos* reside en una purificación del alma que hará posible su salvación ⁵⁸.

No conocemos sino extractos del libro de Foucault dedicado a la ética cristiana. Una de sus hipótesis es la siguiente: el cristianismo desplaza el principio del cuidado de sí -omnipresente en la moral grecorromana- por el conocimiento de uno mismo ⁵⁹. Si el sujeto reconoce la moral como la ley revelada por Dios, no puede fundar su conducta sobre el cuidado de sí. El acceso a la verdad es condicionado por una purificación del alma que requiere un examen de sí y una revelación del yo. Hablando con otras palabras, el cristianismo cambia la estructura de juego de la verdad que ejerce el sujeto sobre sí mismo: el estoicismo no utilizaba el examen de sí para revelar el secreto sobre el yo, sino para mejorar la conducta y recordar las reglas; en el cristianismo, el sujeto descifra la verdad secreta sobre sí mismo para renunciar a este yo descubierto ⁶⁰. En este contexto, Foucault analiza dos tecnologías del yo cristianas: *exomologesis* y *exagoreusis*.

⁵⁸ UP, p. 90; IS, pp. 68, 220; Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, pp. 238-243.

⁵⁹ TY, pp. 54-55.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

La *exomologesis* (εξομολογησις, *confesión, admisión*) significaba dos actos diferentes: reconocerse como cristiano y como pecador. En el segundo sentido, la *exomologesis* iniciaba un largo período de actos penitenciales: el penitente se reconocía como pecador ante el obispo y la comunidad, solicitando su penitencia. Foucault observa que este rito no consistía en una verbalización de los pecados, sino en el reonomiento del estatuto del penitente ⁶¹. La *exomologesis* borraba el pecado gracias a la acción divina, restituía la gracia bautismal, asimismo que revelaba al pecador. Para ilustrar el rito, se recurría al modelo del martirio: “La manera en que el mártir se enfrenta a la muerte es el modelo del penitente. Para que el reincidente fuera integrado a la Iglesia debía exponerse a sí mismo voluntariamente al martirio ritual” ⁶². El penitente descubre públicamente su verdad para renunciar a sí mismo.

La *exagoreusis*, otra técnica cristiana, se desarrolló en el monacato cristiano en el siglo IV. Se basaba en la relación de obediencia absoluta del monje a su maestro y en el examen constante de la conciencia. Todas las acciones del monje están sujetas a la voluntad del superior. “No hay ni un solo momento en el que el monje pueda ser autónomo. (...) Debe mantener el espíritu de obediencia como un sacrificio permanente del control completo que de su conducta tiene el maestro. El yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia” ⁶³. El segundo principio de la *exagoreusis* es la contemplación. El monje debe dirigir todos su pensamientos hacia Dios; la finalidad es una contemplación permanente de Dios ⁶⁴. El objeto del examen no son las acciones -como en el estoicismo- sino los pensamientos; los que no conducen a Dios deben ser apartados. Esto implica una verificación del origen de los pensamientos y la sospecha de una impureza oculta. La ascética cristiana utiliza la metáfora estoica del cambista, pero el significado de la acción es diferente: se trata de averiguar el grado de pureza de los movimientos del alma: “La conciencia es

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

⁶³ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁴ *Loc. cit.*

cambista del yo. Debe examinar monedas, su efigie, su procedencia. (...) ¿Es real la efigie de Dios? ¿Cuál es el grado de pureza? ¿Está mezclado con algún deseo o concupiscencia?”⁶⁵.

La verbalización del examen es el elemento clave de la *exagoreusis*: activa el trabajo ético, lo somete a la autoridad del maestro, le da el sello de la verdad:

Por el hecho de contar no sólo sus pensamientos, sino los más leves movimientos de la conciencia, sus intenciones, el monje se sitúa en una relación hermenéutica no sólo con respecto al maestro, sino también a sí mismo. Esta verbalización es la piedra de toque o la moneda del pensamiento⁶⁶.

Las técnicas cristianas analizadas por Foucault radican en la revelación del yo pecaminoso y la renuncia a uno mismo. El momento de la verbalización constituye una diferencia fundamental: en la *exagoreusis*, la verdad sobre sí mismo se produce en la relación entre el monje y el superior. Según Foucault, esta práctica dio origen al sacramento de la penitencia en su forma moderna⁶⁷. A partir de la Edad Media, la confesión constituía una de las prácticas de sí más importantes en el cristianismo; en el siglo XVII, de acuerdo a Foucault, se convierte en la técnica central, tomando la forma de la dirección de conciencia⁶⁸.

5.

¿Qué tiene que ver esta interpretación de la constitución del sujeto ético con el discurso moral novohispano? Debemos a Serge Gruzinski un primer intento de utilizar la metodología foucaultiana para el análisis de los confesionarios

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁸ En el siguiente capítulo analizaré el desarrollo de la penitencia cristiana en relación con el concepto de las técnicas de sí.

novohispanos ⁶⁹. Gruzinski sitúa la problemática de la confesión en un nuevo marco teórico; sin embargo, está más preocupado por las hipótesis foucaultianas de *La voluntad de saber* que por la cuestión de las tecnologías del yo. Si Foucault sostenía que la confesión a partir del siglo XVII se centra en los pecados de la carne, Gruzinski procura corregir este juicio y sugiere que los confesionarios novohispanos presentan una nueva forma de discurso teológico sobre la sexualidad:

Cabe confesar, sin embargo, que discrepamos con la cronología propuesta por Foucault. Sostener que la “puesta en discurso” del sexo se convirtió en una “regla para todos” en el siglo XVII y añadir que “no podía aplicarse sino a una reducida élite” es hacer poco caso, o, peor aún, ignorar la labor desempeñada por los confesores novohispanos con las poblaciones indígenas: una vez más el campo mexicano constituyó una especie de banco de pruebas para medidas, estrategias y técnicas que luego se aplicaron en Europa occidental ⁷⁰.

La doctrina de la carne plasmada en los confesionarios novohispanos anticiparía, pues, el desarrollo casuístico europeo de los pecados sexuales. Esta hipótesis, como comprobaremos en el siguiente capítulo, es insostenible: más que elaboraciones originales, los teóricos novohispanos del siglo XVI crean compilaciones de la teología europea oficial. La materia sexual no constituye ninguna excepción: Alonso de Molina y Juan Bautista copian a pie de la letra los análisis de la carne de Tomás de Aquino, Antonino de Florencia, Cayetano o Martín de Azpilcueta. Basta revisar textos como *Manual de confesores* de Azpilcueta - publicado a mediados del siglo XVI ⁷¹ - para saber que la problematización de la sexualidad en algunos confesionarios europeos de la época era más rica y completa

⁶⁹ “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España...”, “Normas cristianas y respuestas indígenas...”.

⁷⁰ Serge Gruzinski, “Confesión...”, p. 173.

⁷¹ Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, Andrea de Portonarijs, 1557, véase el siguiente capítulo.

que en los confesionarios novohispanos. Creo, por tanto, que la importancia de los textos de Molina y Juan Bautista no radica en la supuesta novedad con respecto a la sexualidad.

En su análisis de la alianza y sexualidad, el etnólogo francés hace hincapié en la imposición del código moral cristiano: “Por lo general, parece que el cristianismo extiende e intensifica la prohibición: cuando las leyes prehispánicas sólo perseguían el aborto, el confesionario de Molina condena globalmente todas las prácticas que impiden la procreación”⁷². Por ello, creo que Gruzinski está escribiendo una historia “tradicional” de la moral que persigue el análisis de las prohibiciones. He ahí mi mayor discrepancia con el autor de *La colonización de lo imaginario*: pretendo interpretar el discurso moral novohispano a partir de los modos de subjetivación.

El uso del método foucaultiano puede suscitar las siguientes objeciones: ¿Qué tiene que ver el análisis del “sujeto ético” occidental con el adoctrinamiento de los indígenas? ¿Por qué hablar de modelos teóricos que quizás nunca fueron puestos en práctica? La finalidad del trabajo de Foucault difiere, obviamente, de mis objetivos: radicaba en construir una genealogía de la ética: el “sujeto del deseo” se presentaba como producto de un proceso que empezó en la Grecia clásica; si los modos de subjetivación fueron creados, nosotros mismos podemos modificarlos. Obviamente, esta modificación no consiste en aplicar los modelos de la Antigüedad griega o grecorromana⁷³. El trabajo interpretativo de Foucault desemboca en la pregunta por la posibilidad de construir una nueva ética. En el campo teórico, el ingenio de Foucault consiste en romper con la “historia de la moral” tradicional, entendida como historia de los códigos.

⁷² Gruzinski, “Confesión...”, p. 186.

⁷³ “I am not looking for an alternative; you can’t find the solution of a problem on the solution of another problem raised at another moment by other people”. (“No estoy buscando alternativas; no se puede encontrar la solución de un problema retomando la solución de un problema diferente planteado en otros tiempos por otros hombres”. Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, p. 231).

Creo con Foucault que las tecnologías del yo constituyen un instrumento de análisis que puede ser aplicado a cualquier cultura ⁷⁴. En la historia “tradicional”, la moral cristiana puede parecer similar a la mesoamericana, porque el foco de interés de los investigadores está ubicado en el código y no en la “ética”; de este modo, es posible comprobar cierta similitud de las interdicciones relacionadas con la moral sexual entre el mundo mesoamericano y el cristianismo. Sin embargo, ello nos llevaría a sostener que existe una moral “universal” o “natural” -una conclusión que parece al menos discutible-. El método foucaultiano es más plausible en tanto que evita caer en lugares comunes, plantea la “historia de la ética” en una nueva perspectiva.

La segunda objeción concierne a la recepción real de las prácticas de sí cristianas por los indígenas. Al parecer, para detectar la asimilación de los “modos de subjetivación” europeos en el Nuevo Mundo tendríamos que realizar tres tareas: 1. reconstruir el modelo ético cristiano transplantado al suelo novohispano, 2. intentar una reconstrucción de la ética indígena prehispánica; 3. acudir a las fuentes etnográficas para ver posibles modificaciones en la constitución del sujeto. Los tres puntos podrían formar un cuadro completo de la modificación del sujeto en la Nueva España ⁷⁵. Mi propósito se reduce al primer punto: analizar los modos de

⁷⁴ “Techniques of the self, I believe, can be found in all cultures in different forms. Just as it is necessary to study and compare the different techniques of the production of objects and the direction of men by men through government, one must also question techniques of the self. What makes the analysis of the techniques of the self difficult is two things. First, the techniques of the self do not require the same material apparatus as the production of objects, therefore they are often invisible techniques. Second, they are frequently linked to the techniques for the direction of others. For example, if we take educational institutions, we realize that one is managing others and teaching them to manage themselves”. (“Técnicas de sí, a mi juicio, pueden encontrarse en todas las culturas bajo distintas formas. Así como es necesario estudiar y comparar distintas técnicas de producción de objetos y el ejercicio del poder, hay que preguntar también por las técnicas de sí. Dos cosas hacen difícil el análisis de estas técnicas. Primero, las técnicas de sí no requieren los mismos instrumentos materiales como la producción de objetos; por tanto, son a veces invisibles. Segundo, frecuentemente están ligadas a las técnicas del gobierno de los demás. Por ejemplo, si vemos las instituciones educativas, nos damos cuenta que el maestro gobierna a los otros y enseña cómo gobernarse”. Dreufus y Rabinow, *op. cit.*, p. 250).

⁷⁵ Sin embargo, la realización del segundo punto es muy dudosa teóricamente: el grueso de las fuentes sobre el pasado prehispánico es constituido por las mediatizaciones occidentales.

· subjetivación impuestos por la Iglesia novohispana en el primer siglo de la conquista en relación con la confesión de los pecados. Como se ha dicho, limito el análisis de la “materia ética” a los pecados sexuales e idolátricos, dejando fuera problemas no menos importantes, como el hurto, la familia, la justicia, etc.

El sacramento de la penitencia se presenta como un “juego de la verdad” particularmente complejo: el sujeto llega a la verdad sobre sí mismo mediante el examen de la conciencia, la contrición y la verbalización de los pecados; este saber tiene que ser confrontado con el saber del confesor. Foucault insistía quizás demasiado en la relación hermenéutica entre el confesor y el penitente; en realidad, la praxis confesional era altamente rutinaria, muy lejana del ideal fijado originalmente en el monacato cristiano. Es tal vez más importante otro perfil del acto de la confesión: verbalizando los pecados, el penitente se convierte en objeto de conocimiento del sacerdote. En la Nueva España, el sacramento de la penitencia aparece como un parámetro del grado de la conversión de los indígenas y de su sujeción al nuevo orden colonial. A través de los testimonios sobre la confesión podemos observar cómo se modifica el saber sobre el nuevo converso a lo largo del siglo XVI; cómo cambian los criterios de su capacidad para asimilar la fe; cómo, en los ojos de los misioneros, el indígena se convierte poco a poco en un ser ignorante y envilecido. Señalar el mecanismo de este juego será otro objetivo de mi texto.

Capítulo II

La formación del sacramento de la penitencia

El modelo de la confesión aplicado en la Nueva España surge del desarrollo de las prácticas de sí europeas relacionadas con la penitencia. Por ello, resulta imprescindible interrogar las formas de la penitencia cristiana desde la época postapostólica hasta el concilio de Trento. La historia de la penitencia, más que una evolución de la misma práctica que desemboca en la confesión auricular, se presenta como una secuencia de diferentes modelos de la relación del sujeto consigo mismo. Podemos distinguir tres grandes momentos de la penitencia cristiana -los dos últimos referentes a la Iglesia romana-:

1. la penitencia pública practicada en la antigüedad cristiana, dominada por el principio de la unicidad;
2. la penitencia privada y reiterable creada en la Iglesia celta;
3. la confesión sacramental.

El análisis del movimiento de la penitencia cristiana a la luz de la interpretación foucaultiana permitirá una reconstrucción del modelo de la técnica de sí que fue implantada en la Nueva España; podremos también discutir con una de las hipótesis del propio Foucault. Para el filósofo francés la regularización de la confesión auricular en el concilio IV de Letrán (1215) significó la introducción de una nueva práctica; la irrupción de la confesión sacramental se produjo simultáneamente con un cambio fundamental dentro del procedimiento judicial: el interrogatorio desplazó a los antiguos modos de establecer la verdad por medio de la prueba (“juicios de Dios”) ¹.

¹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 79-88.

1. La penitencia pública.

Sabemos poco de la práctica penitenciaria en el período apostólico de la Iglesia. El surgimiento de la penitencia respondía a una tensión entre el ideal de la "Iglesia de los santos" -que vivieran en estado de gracia bautismal, sin faltas graves- y la presencia del pecado. El pecado individual afectaba a toda la comunidad; por ello, la penitencia consistía en la excomunión pública y en la exclusión del pecador de la Iglesia. Según San Pablo, todos los pecados, con excepción de una apostasía deliberada -interpretada como pecado contra el Espíritu Santo- podían ser perdonados. El penitente se reconciliaba con la comunidad eclesial después de realizar actos de la penitencia: "If the Church is not just an external association, but as the Apostle teaches, the body of Christ, the living instrument of his grace, the indispensably necessary society of salvation, then it follows that expulsion from the Church, if deserved, and conversely, readmission to it are of decisive significance"².

En el período postapostólico la práctica penitencial no fue regularizada, sino que dependía de las decisiones particulares de los obispos. La penitencia se aplicaba sólo en los casos de pecados graves -adulterio, idolatría, homicidio-; los pecados leves eran borrados por medio de la confesión ante Dios y la oración. El pecador tenía que apartarse de la comunidad hasta que hiciera penitencia, que consistía en oraciones, limosnas, ayunos y actos de caridad. La readmisión del penitente a la Iglesia era considerada como una condición del perdón divino³.

² "Si la Iglesia no es una simple asociación externa, sino, como enseña el Apóstol, el cuerpo de Cristo, el instrumento vivo de su gracia, y la participación en ella es necesaria para salvarse, la expulsión de la Iglesia -si es merecida- y la readmisión adquieren un significado decisivo". (Bernhard Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick*, New York, Herder and Herder, 1964, pp. 12-13).

³ *Ibid.*, pp. 20-25; Herbert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. I, Barcelona, Herder, 1970, p. 464.

A mediados del siglo II surge la primera doctrina de la penitencia, elaborada por Hermas. Su testimonio es inapreciable como una reconstrucción de la práctica penitencial en la época postapostólica. Según Hermas, todos los pecados, incluso la apostasía, pueden ser expiados. Sin embargo, la penitencia postbautismal es única en la vida: la eficacia del rito consiste en el verdadero arrepentimiento que cambia radicalmente la conducta del individuo. El cristiano que cae de nuevo en el pecado demuestra que es incapaz de sentir la contrición -en este caso, la penitencia pierde su eficacia-. La práctica incluye una oración ligada a la confesión ante Dios, ayunos, limosnas, aceptación del castigo eclesiástico. En el caso de ofensas graves, como el adulterio o la apostasía, el pecador debe ser expulsado de la comunidad. El objetivo del rito es una purificación del alma que, sin embargo, no constituye la causa directa de la salvación. El penitente puede obtener el perdón divino sólo en el seno de la Iglesia: de este modo, la penitencia queda sometida al control eclesiástico ⁴.

En la Antigüedad cristiana la estructura de la práctica, la determinación de los pecados perdonables e imperdonables y la terminología penitencial variaban según las decisiones de los obispos y las interpretaciones de los teólogos. Por ejemplo, el término fundamental de *exomologesis* tenía dos acepciones: denotaba el momento de asumir el estatuto del penitente y la reconciliación final con la comunidad eclesial. Debemos a Tertuliano la primera descripción del rito penitencial: en la *exomologesis* el pecador recibía el estatuto del penitente, quedaba excluido de tomar parte en la liturgia eucarística y de la oración de la comunidad; después de cumplir las obras penitenciales, realizaba una autoacusación -*publicatio sui*- y obtenía la reconciliación con Dios y con la Iglesia ⁵. Después de las persecuciones de Decio (250 d.C.), la discusión doctrinal gira en torno a la readmisión de los apóstatas -

⁴ Poschmann, *op. cit.*, pp. 26-33.

⁵ *Ibid.*, p. 44; Jedin, *op. cit.*, t. I, p. 471.

"caídos" (*lapsi*)-. Como hemos visto, la posibilidad de la penitencia de los apóstatas era reconocida por Hermas ⁶. La crítica de las readmisiones masivas de los *caídos* surge principalmente del movimiento de Novaciano. San Cipriano se ve obligado a combatir la herejía novacianista, reelaborando la doctrina penitencial. Según Cipriano, la eficacia de la práctica depende de su administración por los ministros de la Iglesia; de este modo, según Poschmann, el rito se constituye como sacramento ⁷. La penitencia no garantiza la salvación, ofrece únicamente una esperanza de la vida eterna. Los sacerdotes determinan el tiempo de la penitencia, la supervisan y examinan su suficiencia. En el modelo descrito por Cipriano, el rito se inicia con una confesión delante del obispo y culmina con la *exomologesis*, en la que el penitente pide al obispo, a los clérigos y a la congregación la readmisión a la comunión de la Iglesia. El procedimiento concluye con la imposición de las manos del obispo ⁸.

Clemente de Alejandría y Orígenes conservan el principio de la unicidad y hacen hincapié en la distinción entre el perdón concedido en el bautismo y el que se otorga en la penitencia: si el primero opera como un acto de gracia, el segundo requiere de un largo proceso de purificación. Orígenes habla en este contexto del "bautismo del Espíritu Santo" y del "bautismo del fuego" ⁹. El alejandrino ilustra el significado de la práctica con el modelo médico: los "directores del alma" aparecen como médicos que curan las heridas de los pecadores. En el enfoque de Orígenes, la penitencia toma forma de una "dirección de conciencia"; el alejandrino concede más importancia al proceso interior que al rito sacramental. Aunque la excomunión y la reconciliación pertenecen al obispo, podemos notar un debilitamiento del concepto del control eclesiástico sobre la práctica. Asimismo, Orígenes introduce una nueva

⁶ Poschmann, *op. cit.*, pp. 53-54. Según Watkins, la readmisión de los apóstatas constituía una modificación de la penitencia introducida para aceptar a los *caídos*. (*A History of Penance*, t. I., New York, Burt Franklin, 1961, p. 468).

⁷ Poschmann, *op. cit.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁹ *Ibid.*, p. 66.

interpretación del perdón: la facultad de perdonar los pecados pertenece a los cristianos perfectos, poseedores del Espíritu Santo (*pneumatikos*), sean o no clérigos; el poder eclesiástico de "desatar" depende únicamente de la santidad personal del sacerdote. La exclusión de la Iglesia ocurre en el momento de cometer el pecado, y no por medio de una sentencia episcopal. Por otro lado, la persona que está excomulgada injustamente sigue siendo miembro de la Iglesia ¹⁰. Finalmente, Orígenes menciona el efecto difamatorio del rito: el penitente recibe un estatuto inferior como cristiano, que no le permite desempeñar ninguna función eclesiástica.

En los siglos V y VI, el estatuto del penitente llegó a ser regularizado por medio de decisiones conciliares, decretos papales y "cartas penitenciales" -directivas de las autoridades teológicas que con el tiempo adquirirían un valor canónico- ¹¹. Por medio de la penitencia, el individuo recibía un "carácter" imborrable, que le obligaba a seguir hasta la muerte reglas de conducta extremadamente rigurosas: no podía ser admitido como sacerdote ni entrar al servicio militar; tenía que abstenerse de relaciones conyugales, renunciar a la "vida mundana" y regirse por una disciplina comparable a la ascética monacal. La *vita paenitentium* era identificada con el estado religioso. La menor infracción de las reglas se interpretaba como una reincidencia en el pecado.

En la "penitencia canónica" se conservó el principio de la unicidad, fundamentado por Hermas, Cipriano, Clemente y Orígenes. El proceso penitencial comprendía cuatro grados, *ordines poenitentium*; podía durar desde unos años hasta toda la vida del pecador. Terminaba con la reconciliación que tenía forma de imposición de las manos por el obispo. La severidad de las precisiones acerca de la vida penitencial hizo que el rito se aplazara hasta el final de la vida. La práctica perdió su carácter difamatorio y llegó a ser un procedimiento común como la

¹⁰ *Ibid.*, pp. 71-72.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

preparación para la muerte. Los penitentes eran considerados ahora como ejemplos de la vida cristiana ¹².

Si la regularización jurídica se desarrolló principalmente en Roma, la Iglesia oriental mostró una tendencia diferente: en el monacato surgió el procedimiento de la confesión. La dirección de las almas todavía no se identificaba con la penitencia, pero anunciaba su cambio fundamental. El “director de las almas” podía ser sacerdote o lego; su función radicaba en interpretar la confesión del monje, darle instrucciones y ayudarlo con sus oraciones y trabajo personal de penitencia. Este modelo de confesión fue transplantado al Occidente, convirtiéndose en una forma ascética popular entre las élites cristianas ¹³.

Resumamos los rasgos de la penitencia en las antigüedad cristiana: la materia del trabajo ético era ubicada en las transgresiones graves cuya definición dependía de las autoridades teológicas u opiniones de los obispos. Por ejemplo, en el siglo II “palabras deshonestas” eran consideradas como pecado grave; Cesáreo de Arles (siglo VI) interpretaba “pensamientos impuros” como pecado leve ¹⁴. El modo de sujeción era constituido principalmente por la excomunión que situaba al penitente fuera de la Iglesia -fuera de la posibilidad de la salvación-. La práctica de sí penitencial era controlada por la Iglesia y remitía al pecador al foro externo: en el acto de *publicatio sui*, que precedía a la reconciliación, el penitente realizaba una autoacusación ante el obispo y ante la comunidad. Se concedía una importancia particular al rito penitencial -la *exomologesis*- y a los actos de satisfacción -ayunos, limosnas, oraciones-. La penitencia era orientada hacia la purificación del alma; sin embargo, no se concebía como una causa directa de la salvación. La práctica de sí

¹² *Ibid.*, pp. 104-109; José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 184-186.

¹³ Poschmann, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁴ Ramos-Regidor, *op. cit.*, p. 181.

quedó modificada por la regularización del estatuto del penitente: era vista ahora como equivalente a la vida monacal. Sin embargo, el aplazamiento de la penitencia hasta el final de la vida debilitó su carácter de trabajo sobre sí mismo. La penitencia practicada en la Europa continental y en la Iglesia oriental llegó a su agotamiento: dejó de jugar un papel importante en la vida del individuo; no proporcionaba ya un remedio espiritual a los pecadores, angustiados por el principio de la unicidad ¹⁵. La reforma de la práctica anularía esta regla y recurriría a una nueva tecnología del yo: la confesión privada.

2. La penitencia privada.

La Iglesia celta ignoraba el procedimiento de la penitencia única y pública; en cambio, desarrolló la práctica de la penitencia privada y reiterable. La Iglesia estaba organizada en torno a las abadías, lo que permitió la filtración de la práctica monacal de la “manifestación de la conciencia” a la vida espiritual de los laicos ¹⁶. La práctica penitencial consistía en la confesión, la aceptación de la satisfacción impuesta por el sacerdote y la reconciliación ¹⁷. No tenía consecuencias difamatorias, era accesible en cualquier tiempo para todos los cristianos, incluidos los clérigos y los monjes. El dictamen de los confesores se basaba en libros penitenciales, que especificaban las equivalencias entre penas y ofensas. La tendencia jurídica de la Iglesia celta es todavía más visible si tomamos en cuenta que las leyes penitenciales equivalían al derecho penal secular.

¹⁵ “El Concilio XVI de Toledo del año 693 tuvo que declarar (can. 4) que no faltaban pecadores que, desesperados por una penitencia tan cruel, recurrían al suicidio. Ahora bien, los obispos no conocían una solución de este problema: habrá sin duda que decir que aquí la penitencia se veía reducida literalmente *ad absurdum*”. (H. Jedin, *op. cit.*, t. II, p. 915).

¹⁶ Ramos-Regidor, *op. cit.*, p. 207.

¹⁷ Poschmann, *op. cit.*, p. 125.

La práctica celta hacía hincapié en el acto de confesión: la interpretación por parte del confesor permitía fijar las penas según los *libri poenitentiales*. La posición privilegiada de la confesión constituye una diferencia fundamental con respecto a la penitencia pública; la creación de los penitenciales estableció una relación aritmética entre las ofensas y las penas, asimismo que tendía a una clasificación compleja de los pecados. Sin embargo, el estatuto penitencial -análogamente a la Iglesia continental- tenía rasgos de una disciplina monacal: el penitente estaba excluido de la eucaristía hasta el momento de la reconciliación, tenía que abstenerse de las relaciones matrimoniales y renunciar al servicio militar ¹⁸. Las penitencias consistían en ayunos, mortificaciones, rezos, peregrinaciones a las tumbas de los santos, abstención de relaciones conyugales; existían también penas pecunarias en favor de una iglesia o de un monasterio. Algunos penitenciales prescribían hasta 10 y 15 años de ayuno por las transgresiones graves, como el homicidio o la sodomía; la suma de las penas frecuentemente superaba la duración de una vida. Por ello, los *libri poenitentiales* fijaban diversas formas de conmutación: una penitencia larga podía ser cambiada por otra más intensa y más corta. La segunda forma de conmutación era pecunaria: los penitenciales establecían tarifas específicas por cada ofensa. Por ejemplo, un año de ayuno podía ser pagado con el precio de un esclavo. Asimismo, las penitencias podían ser cambiadas por la celebración de cierto número de misas. Finalmente, los ricos encargaban sus penas a otras personas -generalmente, los monjes- quienes recibían debida remuneración. El sistema de las conmutaciones puso en entredicho el valor de la penitencia como técnica de sí ¹⁹. La práctica celta, que en un principio tenía forma de dirección de conciencia -análogamente a la *exagoreusis* de la Iglesia oriental- se convirtió en un modo extremadamente laxo de garantizar las buenas conciencias de los pecadores.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 129-131.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128; Ramos-Regidor, *op. cit.*, p. 209-216.

A partir del siglo VII, en la Europa continental la confesión privada y anual empezó a desplazar a la penitencia pública: a mediados del siglo el nuevo sistema fue aceptado por el concilio de Chalon-sur-Saône. La reforma carolingia se propuso restituir la penitencia pública y prohibir el uso de los penitenciales, pero este intento fue frustrado. En el siglo VIII, la palabra *confessio* llegó a designar no sólo el acto de verbalización de los pecados, sino la penitencia eclesiástica como tal ²⁰. Aparecieron recomendaciones de la confesión anual formuladas por las autoridades eclesiásticas, como Theodulf de Orleans; la "Regla de Chrodegang" (900 d.C.) postulaba tres confesiones al año.

La Iglesia medieval desarrolló nuevas formas penitenciarias: peregrinación, elección de la vida monástica y flagelación. La peregrinación provenía de la Iglesia celta: el penitente abandonaba su casa por un tiempo determinado o por toda la vida. Penitenciales franceses prescribían la *peregrinatio* en el caso de homicidios y algunos pecados de la carne. Al llegar a su destino, los peregrinos recibían por parte de los obispos o del mismo papa la reducción de las penas. La elección de la vida monástica era considerada como equivalente a la penitencia; constituía una salida honorable para pecadores graves. La flagelación llegó a ser muy común entre los cristianos celosos como una práctica mortificatoria; Pedro Damiani la introdujo dentro del sistema penitencial ²¹.

La penitencia pública, aunque presente en las colecciones canónicas medievales, perdió su significancia; se imponía sólo en casos de pecados extremadamente graves, como el parricidio ²². La penitencia privada llegó a constituir un solo acto -la reconciliación se concedía inmediatamente después de la confesión-. De este modo, el peso de la práctica se desplazó desde los actos de satisfacción hacia

²⁰ Poschmann, *op. cit.*, p. 138.

²¹ *Ibid.*, pp. 151-153.

²² *Ibid.*, p. 154.

el trabajo interno del pecador: se centró principalmente en el arrepentimiento -la contrición-. El cambio es fundamental: el núcleo de la práctica queda definido como el trabajo interior que debe hacer el penitente en la contrición y en la confesión.

3. La doctrina tomista del sacramento de la penitencia.

3.1.

La fusión de la confesión y de la reconciliación en un solo acto planteó ante la especulación teológica medieval dos graves problemas: la relación de las partes de la penitencia entre sí y su organización bajo el concepto del sacramento. Puesto que la absolución aparece inmediatamente después de la confesión, los actos de de la satisfacción no pueden ser interpretados como la causa del perdón de los pecados. De este modo la contrición -el arrepentimiento suficiente- recibe un lugar privilegiado en el cálculo de la justificación y llega a ser el objeto primordial de las disputas escolásticas. Se introduce también la distinción fundamental entre el castigo temporal -expiado por las obras satisfactorias- y el castigo eterno, perdonado por la contrición, la confesión y la absolución ²³.

Según Abelardo, la contrición sincera -motivada por el amor de Dios- basta para anular el pecado y elimina la causa de la condena eterna. El castigo temporal tiene que ser expiado por la satisfacción o en el purgatorio. La intervención de la Iglesia es necesaria para la salvación; no obstante, se limita a indicar al pecador una satisfacción adecuada. Abelardo rechaza el perdón eclesiástico basado en el poder de las llaves -poder de absolver e imponer la satisfacción-; la eficacia de la absolución depende de la perfección moral del sacerdote. La readmisión a la Iglesia tiene un

²³ *Ibid.*, p. 158.

carácter secundario: el penitente ya está reconciliado con Dios por medio de la contrición y la confesión ²⁴.

El rechazo del poder de las llaves por Abelardo fue condenado como herético por el Sínodo de Sens (1140); no obstante, la cuestión de la contrición no dio por resuelta. Según Hugo de St. Victor, el pecado tiene un doble efecto: el endurecimiento de la voluntad -la culpa- y la deuda de la futura condena -identificada con la pena-. La contrición borra únicamente la culpa; la deuda es anulada por la absolución. A principios del siglo XIII surge la noción de *atención* -arrepentimiento imperfecto-; la diferencia entre las dos formas de arrepentimiento no concierne a su origen (el temor al castigo, el amor a Dios), sino al grado de la aflicción del alma del pecador. El temor al castigo divino se considera como uno de los elementos de la contrición. Para Alberto el Grande, la materia del sacramento es constituida por la contrición; su forma, por la gracia. La contrición borra los pecados, mientras que la absolución tiene efecto en la remisión del castigo ²⁵.

A principios del siglo XIII, el sacramento de la penitencia fue regularizado de una forma definitiva: el concilio IV de Letrán (1215), en el canon 21, instauró la obligación de la confesión anual para todos los fieles que tienen uso de razón. De este modo, se fundamentó la sujeción jurídica a la práctica confesional. Según la interpretación de Foucault, esta precisión estaba relacionada con otro fenómeno: el procedimiento jurídico de indagación que sustituyó al "juicio de Dios". Como hemos visto, la confesión auricular apareció en la Europa continental en el siglo VII. Suponemos, por tanto, que esta hipótesis de Foucault es poco plausible; la definición lateranense, antes que introducir una nueva forma penitenciaria, regularizó una antigua práctica. El objetivo político del precepto debe ser buscado en la lucha contra los movimientos heréticos -principalmente el catarismo- emprendida por

²⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁵ *Ibid.*, p. 167.

Inocencio III ²⁶. El concilio preveía un “exterminio” de los herejes; la confesión obligatoria permitía verificar la fidelidad de los feligreses a la doctrina oficial; el precepto adquiere todavía más importancia si tomamos en cuenta que los cátaros rechazaban todo tipo de penitencia; cualquier falta en la observación del régimen ascético de los “perfectos” significaba la expulsión del pecador de la comunidad, sin posibilidad de readmisión ²⁷.

Conforme a Tomás de Aquino, la precisión lateranense tenía tres objetivos: “procurar que cada cual se reconozca pecador, pues *todos pecaron y necesitan la gracia de Dios*, y que se reciba la Eucaristía con mayor reverencia, y, finalmente, que los superiores eclesiásticos conozcan bien a sus súbditos, no sea que entre las ovejas se esconda algún lobo” ²⁸. El penitente debía confesarse sólo con su propio párroco, quien poseía, por lo menos teóricamente, un saber pleno sobre los fieles. La precisión conciliar planteó la necesidad de fundamentar la eficacia de la absolución en la remisión de los pecados y dar una justificación adecuada al poder de las llaves. La síntesis doctrinal de Tomás de Aquino responde perfectamente a estas preocupaciones; el Doctor Angélico reelabora la doctrina de la penitencia, fundamentando la potestad eclesiástica sobre los pecadores; asimismo, ubica la contrición en el corazón de la práctica de sí penitencial.

3.2.

Según Tomás de Aquino, el sacramento de la penitencia fue instituido por Jesucristo como “el poder de las llaves del reino de los Cielos” (Mt. 16,19), otorgado a Pedro. Su eficacia reside enteramente en la pasión de Cristo ²⁹. Por medio de la

²⁶ Cf. también: Giuseppe Alberigo (comp.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

²⁷ Malcolm D. Lambert, *La herejía medieval*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 126-127.

²⁸ S. Th., Supl. q. 6 a. 3.

²⁹ *Ibid.*, III q. 84 a. 7.

potestad de las llaves, los ministros de la Iglesia absuelven a los dignos del Reino y rechazan a los indignos ³⁰. Son meros instrumentos del poder, cuyo agente principal es Cristo; por consiguiente, los malos sacerdotes también gozan de esta potestad: “La iniquidad del ministro no puede anular la liberalidad del señor” ³¹. El uso de las llaves depende de la jurisdicción particular otorgada al sacerdote.

La materia del sacramento de la penitencia es constituida por los actos del penitente -la contrición, la confesión y la satisfacción-; Tomás omite la reflexión sobre el examen de la conciencia, precedente a la contrición. Las palabras del sacerdote “Yo te absuelvo” constituyen la forma del sacramento ³². En cuanto al problema de la justificación, Tomás se propone demostrar que tanto el momento subjetivo del sacramento -la contrición-, como su momento objetivo -la absolución- participan en la remisión de los pecados. La justificación comprende tres actos íntimamente ligados entre sí: 1. la infusión de la gracia, 2. el doble movimiento del libre albedrío hacia Dios y contra el pecado (la fe y la contrición), 3. la remisión de culpa ³³. La infusión de la gracia hace posible el movimiento del libre albedrío, que, a su vez, es la condición indispensable para recibir la gracia. Los tres actos son simultáneos ³⁴; a través de la penitencia “actúa la virtud de la pasión de Cristo mediante la absolución del sacerdote, junto con las obras del penitente, que cooperan, al mismo tiempo que la gracia, a la destrucción del pecado” ³⁵. De este modo, Tomás interpreta la contrición y la absolución como dos momentos indispensables para obtener el perdón: el primero está ligado al trabajo interior del penitente, el segundo se vincula con el poder eclesial.

³⁰ *Ibid.*, Supl. q. 17 a. 2.

³¹ *Ibid.*, Supl. q. 19 a. 5.

³² *Ibid.*, III q. 84 a. 2-3.

³³ *Ibid.*, III q. 86 a. 6.

³⁴ “En la justificación de un pecador, al mismo tiempo que el movimiento del libre albedrío hacia Dios y en contra del pecado, se realiza la remisión de la culpa y la infusión de la gracia” (*Ibid.*, III q. 85 a. 6).

³⁵ *Ibid.*, III q. 84 a. 5.

El Doctor Angélico distingue dos dimensiones de la penitencia: la pasión del apetito sensitivo -la tristeza causada por los pecados- y el movimiento de la voluntad inspirado por el apetito racional. En tanto que acto de la voluntad, la penitencia participa en la virtud de la justicia, en tres sentidos: 1. la justicia vengativa que ejerce el penitente sobre sí mismo; 2. la justicia relativa entre Dios y el hombre, entre el Señor y el siervo; 3. la justicia ejercida por la Iglesia mediante su poder eclesiástico sobre los fieles. La justicia eclesial -la reconciliación con la Iglesia- es una condición necesaria de la reconciliación con Dios. Se establece un modo jurídico de sujeción a la práctica penitencial: el sacramento es necesario para salvarse por el derecho divino -para los que pecaron mortalmente después del bautismo- y por el derecho positivo, según la precisión de Letrán ³⁶. El que viola el precepto lateranense, se sitúa fuera de la Iglesia, fuera de la posibilidad del perdón y de la salvación.

Los pecados constituyen la materia remota del sacramento -la sustancia del trabajo ético realizado por el penitente-. Aunque los pecados veniales no excluyen al hombre de la salvación, tienen que ser confesados conforme al derecho positivo. La finalidad del sacramento no es, pues, sólo la remisión de los pecados mortales; la penitencia aparece como un entrenamiento de la conciencia que persigue la perfección espiritual, la eliminación de las faltas más ínfimas ³⁷. La penitencia postbautismal tiene por objetivo un cambio interior del individuo; éste puede realizarse de dos modos que dependen de la sustancia ética particular:

1. "la reforma de la vida pasada, ya corrompida, que es lo que busca la penitencia de los pecados mortales cometidos después del bautismo";
2. "el perfeccionamiento de vida, que es lo que persigue la penitencia de los pecados veniales, los cuales se perdonan por un acto ferviente de caridad" ³⁸.

³⁶ *Ibid.*, III q. 84 a. 5,6.

³⁷ *Ibid.*, Supl. q. 6 a. 3.

³⁸ *Ibid.*, III q. 90 a. 4.

El pasado del penitente aparece bajo el signo de corrupción. El trabajo ético empieza con un disgusto por los pecados cometidos. El primer momento es constituido por el examen de sí, destinado a revelar las faltas: “La vida pasada y mortal del hombre constituye el objeto de penitencia, no bajo la razón de la pena, sino por la razón de culpa de lleva aneja”³⁹. El refinamiento de la conciencia lleva a suponer el carácter pecaminoso de obras aparentemente buenas que pueden proceder de la soberbia⁴⁰. El examen de sí está ligado a la contrición: el dolor por los pecados, el movimiento de la voluntad que se aparta de la vida pasada y se dirige hacia Dios. Según Tomás, la contrición es la parte más importante de los actos del penitente: es suficiente para la remisión de la culpa; un arrepentimiento fuerte puede borrar también la pena⁴¹. Una posible conclusión -no formulada abiertamente por Tomás- podría ver en la contrición la única condición necesaria para obtener el perdón:

...para la remisión de la ofensa divina es preciso que la voluntad humana de tal manera se cambie, que se ordene de nuevo a Dios, con detestación de la conversión susodicha y con propósito de la enmienda. Esto es lo que pertenece a la esencia de la penitencia considerada como virtud. (...) El sacramento de la penitencia, en cambio, es administrado por medio del sacerdote, que liga y absuelve. *Y sin él puede Dios perdonar los pecados*, como Cristo perdonó a la mujer adúltera, según se lee en San Juan, y a la pecadora de que habla San Lucas.⁴²

Cometiendo el pecado, el hombre se aparta de Dios; su voluntad se convierte en una materia rígida y continua por el apego a su propio juicio. La contrición significa un *desmenuzamiento* de la voluntad endurecida y su sometimiento a los

³⁹ *Ibid.*, III q. 84 a. 2.

⁴⁰ *Ibid.*, Supl. q. 6 a. 4.

⁴¹ *Ibid.*, Supl. q. 5 a. 2.

⁴² *Ibid.*, III q. 86 a. 2; el subrayado es mío.

preceptos divinos ⁴³. Su origen es el temor servil al castigo; después viene el movimiento de la caridad que provoca el disgusto por el pecado en sí mismo (y no por el temor a la pena infernal o terrenal). La contrición culmina en el movimiento del temor filial, “que impulsa a ofrecer gustosamente reparación a Dios por pura reverencia hacia El” ⁴⁴. El arrepentimiento presupone un trabajo de la memoria realizado en el examen de sí; no obstante, el penitente debe dolerse también de los pecados olvidados, si el olvido proviene de la negligencia, y de las faltas cometidas por ignorancia ⁴⁵. El límite del examen de sí y de la fuerza de la contrición depende, pues, de la capacidad intelectual del penitente.

El elemento esencial de la contrición es el dolor interior, “el pesar del pecado pasado”, que supera todos los dolores; viene acompañado por el dolor sensible, expresado por lágrimas y otros signos externos, que puede ser inferior a otros dolores sensibles (por ejemplo, causados por una herida). El dolor interior consiste en el rechazo al propio yo corrompido: “Ningún dolor es más inmoderado que aquel que destruye al propio sujeto” ⁴⁶. La intensidad de la contrición depende de la gravedad del pecado; es ilimitada, igual que el tiempo del dolor interior: la “penitencia interior” debe durar toda la vida del cristiano y es obligatoria para todos, independientemente del grado de la perfección espiritual ⁴⁷. “Cuanto más continuamente pueda el hombre permanecer en este pesar, mejor, con tal que se dedique a su tiempo, según convenga, a los actos de las demás virtudes” ⁴⁸. El dolor

⁴³ “Toda culpa actual proviene de que la voluntad no se somete a la ley divina, transgrediéndola, omitiéndola u obrando al margen de ella. Aquello que no se somete y cede fácilmente, decimos que es duro; en todo pecado actual hay, pues, una cierta dureza, y no se puede curar si no lo perdona la contrición que ablanda la voluntad”. (*Ibid.*, Supl. q. 2 a. 3).

⁴⁴ *Ibid.*, III q. 85 a. 5.

⁴⁵ *Ibid.*, Supl. q. 2. a. 3.

⁴⁶ *Ibid.*, Supl. q. 3 a. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, III q. 84 a. 8.

⁴⁸ *Ibid.*, Supl. q. 4 a. 2.

sensible, en cambio, debe ser moderado, puesto que su exceso lleva a la desesperación.

En el enfoque tomista, la diferencia entre la contrición y la atrición concierne a la intensidad del dolor. La atrición significa “cierta displicencia de los pecados cometidos, mas no perfecta, como sucede en la contrición”⁴⁹. Si la atrición se limita al temor servil, la contrición alcanza el grado del temor filial. Por consiguiente, la atrición no puede convertirse en la contrición: son dos disposiciones diferentes del alma⁵⁰.

Si bien la contrición constituye el núcleo de la práctica de sí penitencial, la confesión y la satisfacción son imprescindibles para la eficacia del sacramento, por dos razones: 1. el hombre nunca puede estar seguro si su contrición ha sido suficiente; 2. la confesión anual fue impuesta por el derecho positivo. En el acto de la confesión, el penitente expone sus heridas al médico espiritual quien, movido por un “instinto divino”, aplica el remedio adecuado. La verbalización de los pecados representa el estado actual de la conciencia del sujeto; por ello, la confesión no puede realizarse por escrito⁵¹. Aunque el confesor es un mero instrumento de Dios, la confesión establece una tensión particular: la vergüenza de la autoacusación frente a la presencia del sacerdote: “La confesión disminuye también la pena por el acto del penitente, en cuanto que lleva unida la molestia de la vergüenza”⁵². El confesante se declara como un ser despreciable y débil: el rito “debe concluir en el desprecio de sí mismo, y, por lo tanto, debe ser *humilde*”⁵³. La confesión conserva un residuo de la humillación pública de la *exomologesis*: es en la relación con el otro donde se realiza plenamente la renuncia del sujeto a sí mismo, iniciada en la contrición. Por

⁴⁹ *Ibid.*, Supl. q. 1. a. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, Supl. q. 1 a. 3.

⁵¹ *Ibid.*, Supl. q. 9 a. 3.

⁵² *Ibid.*, Supl. q. 10 a. 2.

⁵³ *Ibid.*, Supl. q. 9 a. 4.

consiguiente, Tomás reconoce cierta validez de la confesión hecha a un laico, que, sin embargo, no alcanza el grado del sacramento perfecto, por falta de la absolución.⁵⁴

En la penitencia pública los actos de la satisfacción eran especialmente valorizados; Santo Tomás no les concede una importancia particular en el orden de la práctica penitencial. La pena satisfactoria tiene dos objetivos: elimina el castigo temporal y sirve de medicina para evitar los pecados. Tres especies de obras satisfactorias -ayuno, limosna y oración- se dirigen contra tres raíces del pecado: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, soberbia de la vida.⁵⁵ La satisfacción implica una igualdad proporcional, y no absoluta, con respecto a la ofensa, puesto que los actos humanos son siempre inadecuados; reciben la aceptación de Dios sólo en virtud de la amistad, restituida por la contrición, la confesión y la absolución. “La igualdad de la satisfacción ofrecida a Dios no se mide tanto por la equivalencia objetiva cuanto por la aceptación de Dios”⁵⁶. Las obras humanas hechas sin caridad son obras muertas, no tienen el valor satisfactorio ni meritorio⁵⁷.

Al vincular la esencia de la práctica de sí penitencial con la contrición, Tomás centra su análisis en el proceso interior del pecador. La penitencia pierde por completo su antiguo significado. El sigilio sacramental -la obligación de guardar el secreto de la confesión- modifica radicalmente la función social del sacramento: el pecador conserva el anonimato, puede ser un sujeto respetado socialmente, tener cargos civiles o eclesiásticos. El trabajo penitencial se refiere principalmente al foro interno: el examen de sí, la contrición, la verbalización de los pecados. La contrición es problematizada como un dolor interior que no requiere signos exteriores. La

⁵⁴ *Ibid.*, Supl. q. 8 a. 2,3.

⁵⁵ *Ibid.*, Supl. q. 15 a. 3.

⁵⁶ *Ibid.*, Supl. q. 14 a. 2.

⁵⁷ *Ibid.*, Supl. q. 13 a. 1, Supl. q. 14 a. 2.

problematización de la sustancia ética sigue el mismo desarrollo: el pecado radica más en el movimiento de la voluntad que en el propio acto. A continuación, comentaré el enfoque tomista de los pecados de la carne, que estará presente en los análisis de la lujuria creados en la Nueva España en el siglo XVI.

3.3.

Tomás retoma la interpretación de la sexualidad formulada por San Agustín: la “rebelión de la carne” es efecto del pecado original; a partir de allí, la concupiscencia y el placer venéreo no están sometidos a la razón⁵⁸. El acto venéreo, aunque sumamente peligroso, no es condenable en sí mismo: es necesario y natural, puesto que permite conservar la especie. Si se realiza de acuerdo con la razón - sometido al principio de la procreación- constituye un verdadero bien. No obstante, la castidad matrimonial es inferior a la virginidad: “El uso de la mujer en el matrimonio no es pecado, sino que nos priva de la mayor perfección”⁵⁹. La lujuria consiste en el mal uso de los actos venéreos; constituye una transgresión de las leyes divinas y una acción contraria a la razón. Según Tomás, los pecados de la carne forman la materia privilegiada del trabajo ético: “Entre los vicios de intemperancia, los más execrables son los venéreos, tanto por la desobediencia de los órganos genitales a la razón como porque dominan a la inteligencia”⁶⁰. A diferencia de las problematizaciones griegas o grecorromanas, centradas en el placer sexual y en el propio acto, la reflexión cristiana gira alrededor del movimiento del deseo. El acto venéreo en sí mismo no determina la forma de la lujuria, puesto que también los actos lícitos impiden el control del intelecto. El placer, aunque reconocido como “sumamente grande”, es sólo la materia remota del vicio, dado que puede variar según la disposición del sujeto. Por consiguiente, la forma de los pecados de la

⁵⁸ *Ibid.*, II-II q. 153 a. 2.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, II-II q. 151 a. 4.

lujuria radica en el deseo, en el “apetito interior ligado al placer”⁶¹. El valor ético del acto es determinado primordialmente por el movimiento del deseo; los actos venéreos quedan desligados de las reflexiones dietéticas, que ocupaban la atención de los moralistas griegos y romanos.

Análogamente, la forma de la virginidad, virtud opuesta a la lujuria, consiste en el propósito de abstenerse de los actos venéreos, mientras que su materia concierne a la inmunidad del placer producido por la polución involuntaria⁶². Tomás evita la discusión sobre la insensibilidad, porque el género humano tiende más bien al exceso de los actos venéreos. Sin embargo, un sujeto “insensible” podría fácilmente conservar la virginidad, sin ser virtuoso. Vemos aquí una diferencia fundamental entre el planteamiento griego y el cristiano: la *enkrateia*, la relación de lucha contra las pasiones, implicaba el conocimiento previo de los placeres; se daba por supuesto que uno no puede ser virtuoso por haber renunciado a lo que desconoce. En el enfoque cristiano, la virginidad constituye un estado que puede confundirse con la insensibilidad.

La lujuria es especialmente peligrosa por sus efectos nocivos para la razón y la voluntad. Impide el mando de la razón; produce la “ceguera de mente”, la precipitación y la inconsideración en los juicios. La voluntad se aparta de Dios, dirigiéndose hacia la vida presente, conduce al amor propio y a la desesperación acerca del futuro. “Quien no reprime los placeres carnales no se preocupa de adquirir los espirituales, sino que siente fastidio de ellos”⁶³. Tomás agrega a esta lista de las “hijas de la lujuria” un viejo argumento pagano: los deleites carnales hacen “demasiado muelle y afeminado al corazón del hombre”⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.*, II-II q. 153 a. 2.

⁶² *Ibid.*, II-II q. 152 a. 1.

⁶³ *Ibid.*, II-II q. 153 a. 5.

⁶⁴ *Loc. cit.*

La clasificación de los pecados de la lujuria y la estimación de su gravedad siguen dos variables principales: 1. la materia del acto venéreo está en desacuerdo con la razón; 2. la procreación es la finalidad del acto venéreo. La primera variable existía en las problematizaciones griegas y romanas; la segunda introduce la modalidad fundamental de la ética sexual cristiana.

Entre las transgresiones definidas a partir la primera variable, Tomás distingue el incesto, que viola el respeto que se debe a los familiares, y varias especies del “mal uso de la mujer”. Se reconoce el papel activo del hombre en el acto venéreo y su responsabilidad principal como sujeto de acción moral. “Como se ve, estas especies se miran más bien de parte de la mujer; y esto acaece porque en los actos venéreos la mujer se comporta como elemento pasivo, mientras que el hombre es principio activo”⁶⁵. La mujer es un cuerpo mudo, objeto de pleitos entre diversos agentes sociales: el burlador, el adúltero, el padre, el esposo. El código de transgresiones parte del uso indebido del objeto del acto venéreo: comercio carnal ilícito dentro del matrimonio -movido sólo por la búsqueda del placer-; fornicación; estupro (defloración ilícita); rapto; adulterio. Puesto que la mujer siempre se encuentra bajo la potestad del varón, sea su padre o su esposo, su consentimiento no modifica la gravedad del pecado. Curiosamente, no encontramos problematizaciones del rapto o de la seducción de un muchacho (casos tomados en consideración por los griegos y los romanos). El hombre ejerce las pasiones venéreas, violando los derechos de otros hombres: del padre de la muchacha en los casos del estupro y del rapto, del esposo de la mujer adúltera o raptada. Las tres transgresiones conciernen a las relaciones sociales y tienen que ser satisfechas en el foro externo: el deflorador tiene que casarse con la muchacha o entregarle un dote; el raptador debe devolver a la mujer a su padre o esposo: “Quien roba debe devolver la cosa a su dueño”⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.*, II-II q. 154 a. 1.

⁶⁶ *Ibid.*, II-II q. 154 a. 7.

La polución nocturna recibe una problematización particular: no pertenece al grupo de los pecados contra la razón, pero tampoco se puede considerar como pecado contra natura. El juicio de la razón desaparece en el sueño; sin embargo, la polución puede tener carga de culpabilidad si ha sido provocada por los pecados cometidos en la vigilia: la abundancia de comida y bebida, pensamientos o conversaciones libidinosos. Las representaciones impuras en el sueño pueden ser provocadas también por el demonio: el sujeto se muestra culpable si no está preparado para luchar contra el *enemigo* ⁶⁷.

El segundo grupo de los pecados carnales contradice el principio de la procreación: “En el vicio contra la naturaleza el hombre traspasa las leyes naturales del uso de los actos venéreos” ⁶⁸. La gravedad del pecado depende del abuso del objeto del placer: el pecado más grave es la bestialidad, en el que “no se guarda el modo de la especie humana” ⁶⁹; el siguiente es la sodomía (la homosexualidad); después viene el modo antinatural de realizar el coito, sobre todo si impide la procreación; finalmente, el pecado más leve es el placer solitario.

Este cuadro doctrinal establece una relación particular del sujeto de la acción ética con respecto a los pecados de la carne. Se reconoce la debilidad del ser humano frente a la concupiscencia de la carne: los pecados sexuales son frecuentes y, de alguna manera, inevitables. El remedio contra las tentaciones es ubicado en la castidad y en la virginidad. El hombre es considerado como sujeto activo del acto venéreo; el papel femenino consiste en ser objeto del deseo y del placer. En el triángulo deseo-acto-placer, se privilegia el primer elemento, excluyendo por completo el último. Es el deseo que determina la forma del acto lujurioso. La erradicación del deseo, por su parte, es el objetivo perseguido por las virtudes de la virginidad y de la castidad. Finalmente, se elabora un código complejo de

⁶⁷ *Ibid.*, II-II q. 154 a. 5.

⁶⁸ *Ibid.*, II-II q. 154 a. 12.

⁶⁹ *Loc. cit.*

transgresiones posibles, según la gravedad del pecado, desde la lujuria dentro del matrimonio hasta la bestialidad. Como veremos en los siguientes capítulos, este planteamiento de los pecados sexuales va a ser transplantado al suelo novohispano sin cambios decisivos, con leves modificaciones aportadas por la casuística. Los dos principios de la conducta moral -la procreación y la transgresión de las normas sociales- van a regir la problematización de la carne en las doctrinas y en los confesionarios elaborados para los conversos indígenas.

4. La penitencia en la Reforma.

4.1. La crítica.

En las primeras décadas del siglo XVI, el planteamiento escolástico de la penitencia llega a ser cuestionado desde la perspectiva de la nueva espiritualidad cristiana. El enfoque heterodoxo de la confesión no penetrará en las doctrinas y en los confesionarios creados en el Nuevo Mundo -ni siquiera en el primer período de la “conquista espiritual”-; no obstante, constituirá el objeto de polémica antiprotestante en los textos de un Alonso de Molina o de un Sahagún. Límite el examen de la crítica del sacramento de la penitencia a dos pensadores claves de la primera mitad del siglo: Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero.

4.1.1.

¿Qué es el cristianismo?, tal fue, según Marcel Bataillon, la gran pregunta erasmiana, el móvil de su discurso. La reinterpretación del cristianismo emprendida por Erasmo formula una fecunda oposición: la fe interior y las obras exteriores; lo espiritual y lo ceremonial. ¿Es suficiente, para poder llamarse cristiano, observar la misa dominical, comprar indulgencias o rezar series de oraciones como fórmulas

mágicas? La devoción apegada a las “cosas exteriores” muchas veces esconde ignorancia de los preceptos básicos de Cristo o, peor aún, la hipocresía y la inmundicia del pecado. La piedad popular otorga a los santos sus responsabilidades peculiares, quiere tener un santo para cada ocasión: viaje, negocios, dolor de muela... Inventa a los santos que nunca existieron y se alimenta de reliquias, convirtiendo el cristianismo en idolatría. Erasmo no condena la devoción externa, si está purificada de abusos y supersticiones; no obstante, la considera como un primer escalón del desarrollo espiritual, conveniente para los principiantes. Los que se quedan en la observancia de las cosas exteriores, se apartan de la ley de Cristo y “casi caen en el judaísmo” ⁷⁰. La observancia no prueba nada acerca de la virtud del cristiano. El verdadero cristianismo es la fe interior, fundada en el conocimiento de la ley de Cristo y en los ejercicios espirituales que distan mucho de la veneración de las “cosas visibles”.

La Escritura constituye la única fuente de la ley de Cristo. La ignorancia de los cristianos acerca de la Escritura es su mayor vergüenza: los mahometanos y los judíos conocen perfectamente sus libros sagrados; los seguidores de los filósofos paganos entendían las doctrinas. El cristiano común no sabe en qué cree. Por ello, la fuente debe ser accesible para todos, labradores igual que frailes, mujeres igual que varones. La vida monástica no tiene, en la visión de Erasmo, un estatuto superior al oficio del mercader; el matrimonio permite acceder a la plena espiritualidad igual que el celibato. Para acercarse a la Escritura, basta tener corazón puro y lleno de fe; los comentarios escolásticos sólo oscurecen el sentido de la Palabra. Tampoco es necesario acudir a los filósofos paganos: la verdadera Filosofía, cifrada en Cristo, permite prescindir de la sabiduría mundana de un Aristóteles. La Escritura -en

⁷⁰ Cit. por Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México. FCE, 1966, p. 200.

primer lugar, los Evangelios y las Epístolas- deben ser traducidas a las lenguas vernáculas, para convertirse en libro de cabecera del cristiano ⁷¹.

Los ejercicios espirituales más importantes son constituidos por la reflexión sobre la palabra de Cristo y la oración mental. La oración no puede ser una repetición mecánica de fórmulas fijas; su objetivo es la elevación del espíritu hacia Dios. Erasmo reinterpreta otro ejercicio cristiano, la meditación de la Pasión: no consiste en la contemplación dolorosa de la muerte ni en la adoración de las imágenes de la Cruz; antes que nada, nos recuerda la promesa de Cristo del perdón de los pecados:

¿Y qué fue lo que prometió? Prometió la victoria sobre la muerte; la victoria sobre la carne, el mundo y Satanás; prometió el perdón de los pecados, prometió el céntuplo en este mundo y la vida eterna en el otro. Pero ¿cómo lo prometió? ¿Por nuestra justicia? De ninguna manera; sino por la gracia de la fe, que está en Cristo Jesús. ⁷²

Erasmo sostiene que la gracia es otorgada **gratuitamente** sin ninguna participación del pecador; el Cristo erasmiano concede este don según su capricho: "La gracia de Cristo, y no más que su gracia, puede hacer que el pecador vuelva a la cordura. Es El solo quien libremente le da a quien le place y cuando le place" ⁷³. La confianza en las obras externas alegra al demonio y lleva a la perdición ⁷⁴.

La oposición interior/exterior rige de una forma particular el enfoque erasmiano de la penitencia. El Roterдамés conserva el valor de la confesión como

⁷¹ *Ibid.*, p. 75-76.

⁷² Erasmo de Rotterdam, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 495.

⁷³ *Ibid.*, p. 504.

⁷⁴ "Si ponemos confianza en nuestras buenas obras, nuestro contrario se regocijará; mas si fijamos el áncora sagrada de la esperanza en Cristo Jesús, nuestro enemigo es desalentará, como canta el Apóstol en gozoso transporte: *Si Dios está por nosotros, ¿quién está contra nosotros?*" (*Ibid.*, p. 522).

un ejercicio de sí que permite perfeccionar la conducta moral. Antes de dormir el cristiano debe realizar un examen de conciencia y, si encuentra algo reprochable, pedir el perdón al Señor ⁷⁵. Este ejercicio espiritual es concebido como una relación directa del pecador con su Dios; consiste en el examen de conciencia y en la contrición; excluye la intermediación del sacerdote y las obras de satisfacción. Aunque Erasmo recomienda practicar el sacramento de la penitencia “tres o cuatro o más veces al año”, otorga más importancia a la “confesión al mismo Dios”. Considera supersticioso conceder demasiada importancia a la absolución y declara la confesión sin un intermediario eclesiástico como suficiente en el artículo de la muerte ⁷⁶. La absolución no significa una garantía de la vida eterna; muchos de los que murieron con los santos óleos fueron arrebatados al infierno ⁷⁷. Asimismo, Erasmo marca su divergencia con la teología oficial en la cuestión de la institución del sacramento. La confesión a Dios, seguida por la contrición, sería suficiente para una vida piadosa, si no existiera el precepto lateransense ⁷⁸. Erasmo sugiere que la obligación de confesarse una vez al año fue instituida por los hombres y los hombres pueden cambiarla. Cuestiona de este modo la dependencia de la técnica de la confesión del poder eclesial.

4.1.2.

Si Erasmo puso en tela de juicio el valor del poder de las llaves, Lutero llevó la crítica del sacramento a sus últimas consecuencias: el concepto escolástico

⁷⁵ *Ibid.*, p. 510.

⁷⁶ “Y si no tuviere oportunidad de disponer de un sacerdote, no por ello se descorazone, como suele acaecer a algunos supersticiosos, ni se ponga a temblar, antes confiese al mismo Dios, de todo corazón, toda su injusticia, quien, según es su misericordia, se dignará aceptar la intención en vez del hecho, y suplirá con su gracia particular lo que faltare al signo exterior del sacramento”. (*Ibid.*, p. 518).

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ Bataillon, *op. cit.*, pp. 291-292.

aparece como una usurpación “papista” sin ningún sustento en la Escritura. Desde un principio, el Reformador colocó la penitencia en el marco de su reinterpretación del cristianismo; en *La cautividad babilónica de la Iglesia* (1520) reconocía que ya había expuesto su doctrina sobre el sacramento:

En esta materia he ofendido a muchos con los pequeños tratados y las disputas que ya edité. Expuse abundantemente lo que pensaba en este asunto. Ahora debo repetirlo en forma breve para revelar la tiranía que en este terreno predomina en no menor grado que en el sacramento del pan.⁷⁹

Efectivamente, uno de los puntos centrales de *Las 95 tesis* (1517) era la nueva interpretación del sacramento de la penitencia. El tono de Lutero es todavía moderado; sin embargo, ya se perfila su ruptura con la teología oficial. La penitencia es concebida como un trabajo interior que dura toda la vida del cristiano: “Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo: *Haced penitencia...*, ha querido que toda la vida de los creyentes fuera penitencia” (tesis 1)⁸⁰. La verdadera penitencia no tiene que ver con el sacramento, sino que es un odio al propio yo que obra exteriormente por medio de mortificaciones de la carne (T. 2-4). Lutero -tal vez sin saberlo- plantea la “penitencia interior” de un modo parecido a Tomás; la vincula con las mortificaciones -las “buenas obras”-; sin embargo, niega tácitamente el valor del sacramento en tanto que ministerio sacerdotal basado en el poder de las llaves. La absolución, a juicio del Reformador, no participa en la remisión de los pecados; las palabras “Yo te absuelvo” son sólo una *declaración* de la remisión de la culpa: “El Papa no puede remitir culpa alguna, sino declarando y testimoniando que ha sido remitida por Dios, o remiténdola con certeza en los casos que se ha reservado” (T.6).

⁷⁹ Lutero, *Obras*, Buenos Aires, Paidós, 1967-1974, t. I, p 225.

⁸⁰ Cito *Las 95 tesis -Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias-* según: *Obras*, t. I, pp. 7-15.

Ahora bien: en la teoría escolástica, el sacerdote avalaba la contrición; si desaparece esta garantía, la remisión de la culpa no puede radicar en el dolor: “Nadie está seguro de la sinceridad de su propia contrición, y mucho menos de que haya obtenido la remisión plenaria” (T. 30). El conflicto de las *Tesis* se sitúa entre la contrición y las indulgencias, no tanto entre la fe y las obras humanas: “La verdadera contrición busca y ama las penas, pero la profesión de las indulgencias relaja y hace que las penas sean odiadas; por lo menos, da ocasión para ello” (T. 40).

Lutero -tal vez por cuestiones tácticas- se muestra indeciso: no rompe todavía con el papado ni descarta por completo las buenas obras; las indulgencias son vistas como buenas en sí, pero mal administradas por los sacerdotes: “Por tanto, si las indulgencias se predicasen según el espíritu y la intención del Papa, todas esas objeciones se resolverían con facilidad o más bien, no existirían” (T. 91).

El Reformador pronto aclara estas incongruencias y fundamenta su posición. En *La indulgencia y la gracia* (1517) declara que las tres partes del sacramento de la penitencia -contrición, confesión y satisfacción- son una invención de los escolásticos. En *La cautividad babilónica* presenta la doctrina madura sobre los sacramentos. Conserva sólo tres: bautismo, eucaristía y penitencia, refutando la teoría escolástica, considerada como oficial y verdadera dentro de la Iglesia romana. Plantea una nueva interpretación de la historia de la Iglesia: el orden sacramental es visto como la cautividad del pueblo de Dios por el papado. Inspirada por el demonio, Roma impuso a los cristianos sus propias invenciones, creadas por los escolásticos, que nada tienen que ver con la Escritura ni con la enseñanza de los Padres de la Iglesia. El papado se apoderó de la fe cristiana para transformarla, convertirla en idolatría, someterla al servicio del demonio.

Ahora bien, todos los sacramentos utilizados o creados por Roma oscurecieron el sentido del cristianismo: la justificación del pecador se realiza gracias a la fe en la promesa de Cristo en el perdón de los pecados. Este principio

rige, según Lutero, los tres verdaderos sacramentos: eucaristía, bautismo y penitencia. Nada de esto se conservó en los sacramentos papistas; la eucaristía es tal vez el abuso más grave: el papado reservó la comunión bajo las dos especies (pan y vino) a los sacerdotes, lo que va en contra del Evangelio; la misa funciona en la Iglesia romana como una “buena obra” ofrecida a Dios, mientras que es, en realidad, un don divino, un beneficio obtenido por el cristiano sin su mérito. La crítica radical de Lutero concibe la misa romana como un acto idolátrico: no se puede ofrecer la misa por el beneficio de alguien (por ejemplo, almas en el purgatorio), puesto que no es una “obra humana”, sino un sacramento, que es intransferible: “La misa es promesa divina que a nadie puede servir de provecho, a nadie puede ser aplicada, a nadie puede ayudar, a nadie puede comunicarse, sino sólo al mismo creyente por medio de su propia fe” ⁸¹. En la misa existen sólo la promesa divina y la fe del hombre. Si fuera posible ofrecer la misa por personas ajenas, lo sería también bautizarse por otro, oír el Evangelio por otro, etc.

La condición del hombre es la de un mendigo que recibe un beneficio sin merecerlo. Los sacramentos son únicamente “objetos de fe”, destinados a sostener y corroborar la fe de cada uno ⁸². El papado trastocó también el significado de la penitencia: negó su esencia -la fe en la remisión de los pecados- y la sustituyó por los actos humanos -contrición, confesión, satisfacción-. El dolor del penitente llegó a ser más importante que la fe; el sacramento se convirtió en una “buena obra” ofrecida a Dios. No obstante, argumenta Lutero, la contrición es un acto imposible: el hombre se encuentra en el estado permanente del pecado; su voluntad está esclavizada por la concupiscencia; por consiguiente, es incapaz de abandonar el pecado y dirigirse hacia Dios. La atrición es un invento todavía más peligroso: surge del amor propio, ofrece a los incrédulos una vana esperanza de la salvación ⁸³.

⁸¹ *Ibid.*, t. I, p. 199.

⁸² *Ibid.*, t. I, p. 201.

⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 227; t. V, p. 181-182.

La precisión lateranense constituye otro abuso romano: impone a los cristianos un acto imposible -la confesión de todos los pecados-. El sacramento del perdón se convirtió en un suplicio, puesto que nadie puede estar seguro de la enteridad de su confesión -nadie es capaz de llevar a la memoria todos los pecados que cometió-⁸⁴. El papado extendió su tiranía sobre el pueblo de Dios, introduciendo la institución de “casos reservados” -pecados que sólo pueden ser perdonados por el papa o confesores designados por él-. En realidad, el poder de las llaves es la potestad de todos los cristianos y se reduce a recordar la promesa evangélica del perdón de los pecados.

No obstante, Lutero resalta el valor de la penitencia. La confesión pública fue instituida por Cristo como la penitencia que precede al bautismo; la confesión secreta no puede comprobarse en la Escritura, pero es indispensable para el cristiano como “el único remedio para las conciencias afligidas”⁸⁵. Los requisitos del papado son imposibles -un examen detallado de la conciencia, una contrición verdadera-; por tanto, “basta que nos dolamos de aquellos pecados que nos angustian según la conciencia actual y que pueden conocerse por un fácil recuerdo de la memoria”⁸⁶. Dios no perdona los pecados por la contrición ni por las obras de satisfacción, sino por la fe en su promesa. La confesión puede ser hecha a cualquier laico. El cristiano tiene la necesidad de confesar sus faltas y pedir la gracia; no necesita preceptos. “Si descubrimos a nuestro hermano nuestra conciencia y revelamos con ingenuidad el mal oculto, recibimos por boca del hermano la palabra del consuelo proferida por Dios”⁸⁷.

Lutero pretende retomar el planteamiento antiguo de la práctica penitencial, entendida como un cambio radical, un “hacerse otro”. La verdadera penitencia es

⁸⁴ *Ibid.*, t. V, p. 150.

⁸⁵ *Ibid.*, t. I, p. 228.

⁸⁶ *Ibid.*, t. I, p. 227.

⁸⁷ *Ibid.*, t. I, p. 228.

reconocerse como injusto, temblar ante la amenaza de la ira divina. “Esto no es una *activa contritio*, una contrición que sería obra del hombre, sino una *passiva contritio*, el sincero dolor del corazón, el sufrimiento y el sentir la muerte”⁸⁸. Esta disposición conduciría a la desesperación, si no fuese socorrida por el Evangelio: la promesa del perdón de los pecados. Lutero modifica de esta manera la finalidad de la práctica penitencial; cambia también la sustancia ética: si la teología oficial recomendaba investigar las circunstancias del pecado, el Reformador trata este requisito como un invento. La refutación de la absolución como un momento que participa en el perdón de los pecados desarticula por completo el modo de sujeción jurídico a la práctica penitencial: la responsabilidad por realizar la penitencia se vincula únicamente con la conciencia individual.

4.2. Trento: la respuesta.

Las proposiciones protestantes acerca de la penitencia, extraídas de los escritos de Lutero y de Calvino, recibieron su refutación en la sesión XIV del concilio de Trento (1551). El concilio retomó varias propuestas tomistas, fundamentando el carácter sacramental de la práctica y justificando el poder eclesiástico de perdonar los pecados.

Según la doctrina tridentina, el sacramento de la penitencia no es una invención humana, sino que fue instituido por Cristo como poder de atar y desatar “para que los fieles se reconcilien con Dios quantas veces caygan en pecado después del Bautismo”⁸⁹. Se condenan las “interpretaciones imaginarias” del poder de las llaves como una simple potestad de predicar el Evangelio. Se insiste en el carácter consolador del sacramento. La confesión no es un “potro de tormenta de la

⁸⁸ Ibid., t. V, p. 179.

⁸⁹ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XIV, can. 1.

conciencias”, puesto que el penitente confiesa sólo las faltas de las que se puede acordar y los pecados olvidados no requieren otra confesión ⁹⁰. El objetivo del sacramento es la reconciliación con Dios, “la paz y la serenidad de la conciencia, así como un extraordinario consuelo de espíritu” ⁹¹. Con Tomás, el concilio afirma que la contrición es una condición indispensable para la eficacia del sacramento; contra Lutero, defiende la atrición como una “contrición imperfecta”:

...no sólo no hace al hombre hipócrita y mayor pecador, sino que también es don de Dios, e impulso del Espíritu Santo, que todavía no habita en el penitente, pero sí sólo le mueve, y ayudado con él el penitente se abre el camino para llegar á justificarse. Y aunque no pueda por sí mismo sin el sacramento de la Penitencia conducir el pecador á la justificación; lo dispone no obstante para que alcance la gracia de Dios en el sacramento de la Penitencia. ⁹²

El concilio se sitúa cerca de la solución tomista, según la cual la atrición es suficiente para *acercarse* al cuarto sacramento, permite al penitente llegar al verdadero arrepentimiento, “que se logra con el examen, enumeración y detestación de los pecados, en la que recorre el penitente toda su vida con amargo dolor de su corazón” ⁹³. La confesión debe ser secreta, privada, de todos los pecados mortales; los pecados veniales pueden ser confesados, aunque no excluyen al cristiano de la gracia de Dios. Es indispensable confesar también las circunstancias que modifican la especie del pecado: un pecado venial puede convertirse en el mortal y al revés. No es prudente decir públicamente los delitos, para no corromper la imagen pública del

⁹⁰ *Ibid.*, Sesión XIV, capítulo 5.

⁹¹ *Ibid.*, Sesión XIV, cap. 3.

⁹² *Ibid.*, Sesión XIV, cap. 4.

⁹³ *Ibid.*, Sesión XIV, can. 5.

penitente. El concilio sostiene que la Iglesia siempre había usado la confesión secreta.

Se subraya el carácter judicial de la penitencia: sólo el sacerdote, proveído del poder de jurisdicción otorgado por el obispo, puede ser ministro del sacramento; contra las proposiciones de Lutero, se sostiene que la absolución “no es sólo un mero ministerio ó de anunciar el Evangelio, ó de declarar que los pecados están perdonados; sino que es á manera de un acto judicial en el que pronuncia el sacerdote la sentencia como juez”⁹⁴. El concilio niega el valor de la absolución otorgada por el sacerdote a los penitentes que no están sometidos a su jurisdicción⁹⁵. Los obispos tienen derecho a reservarse algunos casos, especialmente los que requieren del uso de la excomunión. No hay reservas para confesar sólo en el artículo de la muerte.

La satisfacción es la necesaria participación del hombre en la remisión de la pena temporal, asimismo que un freno de los pecados: sirve para extirpar los hábitos viciosos⁹⁶. El concilio se muestra hostil a la doctrina luterana sobre la penitencia continua que destruye el uso y la eficacia de la satisfacción. Las penitencias deben ser “saludables y oportunas”, responder a la gravedad de la culpa y a la disposición de los penitentes. Se distinguen penitencias impuestas por el sacerdote, las que elige el penitente y castigos temporales de Dios⁹⁷.

El concilio tridentino conservó el cuerpo de las precisiones tomistas; agregó la noción de las circunstancias del pecado que pueden modificar la gravedad de la culpa. Hay que subrayar la función del cuarto sacramento en la fundamentación de la doctrina católica después de las acciones protestantes. Como observa Jean

⁹⁴ *Ibid.*, Sesión XIV, cap. 6. Según Ramos-Regidor, en la letra de Trento la confesión era análoga a un acto judicial en su sentido administrativo: como concesión de un indulto y no una sentencia aplicada a un reo. (*Op. cit.*, p. 272).

⁹⁵ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XIV, cap. 7.

⁹⁶ *Ibid.*, Sesión XIV, cap. 8.

⁹⁷ *Ibid.*, Sesión XIV, cap. 8, 9.

Delumeau, el concilio, antes que plantear un modelo elitista del cristianismo, se propuso llevar a los feligreses a los confesionarios⁹⁸. La confesión llegó a ser -como en el tiempo del concilio IV de Letrán- un medio de verificar la ortodoxia de los feligreses y un elemento importante de la espiritualidad contrarreformista. El modelo tridentino va a reflejarse en los confesionarios novohispanos del siglo XVI.

5. El modelo español: Martín de Azpilcueta

El trabajo teórico de Martín de Azpilcueta, el “Doctor Navarro”, representa el desarrollo de la doctrina penitencial en el suelo español, en una estrecha relación con la doctrina tridentina. Permite captar el modelo de la práctica transplantado en el Nuevo Mundo a mediados del siglo XVI, puesto que los confesionarios de Azpilcueta eran conocidos por el clero novohispano. El II concilio provincial mexicano (1565) ordenaba a los curas tener a mano la Escritura y manuales de casos de conciencia, “como la Suma de Navarro”⁹⁹. Por tanto, sería difícil sobreestimar la influencia de Azpilcueta en el modo de administrar la confesión en la segunda mitad del siglo.

Azpilcueta presenta una interpretación “moderna” del arrepentimiento suficiente. La diferencia entre la atrición y la contrición no radica ya -como en Tomás de Aquino- en la intensidad del dolor, sino en la causa de los dos modos del arrepentimiento. La contrición es definida como “el arrepentimiento voluntario, doloroso, y grandissimo actual, o virtual, de auer pecado, por ser ello offensa a Dios sobre todo lo al amado, con proposito (alomenos virtual) de no pecar mas

⁹⁸ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992, p. 63.

⁹⁹ Francisco Lorenzana, *Concilios provinciales primero, y segundo, calebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fray Alonso de Montúfar, en los años 1555, y 1565*. México, 1769, p. 199.

mortalmente, y de confessar, y satisfacer” ¹⁰⁰. Surge de la voluntad racional y no requiere de un dolor sensitivo demostrado por sollozos, llanto, etc; es efecto del examen de la conciencia y no de un impulso. El penitente tiene que “traer los pecados a la memoria (...) escudriñar la conciencia para acordarse de los pecados con aborrecimiento dellos, y proposito de enmienda” ¹⁰¹. La esencia del verdadero arrepentimiento es el dolor por haber ofendido a Dios:

(...) no basta el arrepentimiento, o dolor, que mas principalmente nasce del temor dela pena, o infamia, o de otra cosa semejante, que por auer offendido a Dios (...) porque mas se deue arrepentir, y doler el pecador dela culpa por ser offensa de Dios, que por ser daño suyo, y aun por lo apartar de Dios ¹⁰².

Pecar es rechazar a Dios, “negar al Rey” ¹⁰³. Esta metáfora nos lleva al significado de la contrición: para obtener el perdón, el penitente tiene que negarse a sí mismo, aborrecer la parte pecaminosa del alma. La contrición recuerda a la *exomologesis* en su significado del martirio ritual: “quien mas quiere ser muerto, que auer pecado mortalmente, esta contrito” ¹⁰⁴. El verdadero dolor se asemeja a la muerte simbólica del individuo que, mediante la absolución, renace para una nueva vida.

La contrición contiene una paradoja: el penitente promete no pecar más mortalmente; sin embargo, el ser humano es determinado a pecar, no puede fácticamente evitar el pecado:

¹⁰⁰ Martín de Azpiluceta, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰² *Ibid.*, p. 4.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 5.

No es empero necessario, que el penitente crea, que nunca pecara mortalmente, ante, esto seria muestra de alguna soberuia, como lo es de humildad creer lo contrario, segun Innoc. Ca basta que el querria, y propone de nunca mas pecar, con la ayuda diuina ¹⁰⁵.

Azpilcueta observa que la práctica confesional está lejos de este ideal contricionista: “Allegase a esto que pocos (en comparacion de los otros) son los confessantes, que desde que el sacramento de la penitencia fue instituido hasta oy han hecho, y hazen esto, y los confessores que induzen a ello [a la contrición]”.¹⁰⁶ Por ello, el Doctor Navarro intenta resolver el problema de la atrición, del arrepentimiento imperfecto. Distingue dos clases de la atrición: 1. el arrepentimiento sin el propósito firme de no pecar más mortalmente; 2. el arrepentimiento motivado “por el miedo a la deshonra, trabajos, o pena temporal, o eterna”. En la atrición el pecado no es concebido como un mal en sí mismo, sino en relación con elementos externos. En ese sentido, sería deseable si no perjudicara al individuo ¹⁰⁷. Azpilcueta descarta el primer modo de la atrición y acepta el segundo. El arrepentimiento imperfecto no es suficiente para obtener el perdón, pero basta para pedirlo. El teólogo es fiel a la solución tridentina: la contrición es imprescindible para recibir la absolución, pero la atrición es válida como una disposición para realizar el sacramento de la penitencia.

Azpilcueta exige la contrición sólo en el caso del bautismo. Critica la práctica evangelizadora del Nuevo Mundo, donde los indios reciben el bautismo sin haber sentido el verdadero arrepentimiento:

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 14.

Yo siempre aconsejaria, que los que baptizaren infieles crecidos aca, o en las Indias, primero los induzgan a pesarles de los pecados mortales, por auer por ellos offendidos a Dios, a quien sobre todo auian de auer amado, y honrado. Y no osaria dezir, que si viessen, que no les pesa dellos por amor de Dios, sino por otros respectos, los baptizassen ¹⁰⁸.

El Doctor Navarro proporciona una información útil sobre los modos del adoctrinamiento de los indígenas en la primera fase de la conquista; como veremos en el siguiente apartado, la práctica confesional introducida principalmente por los franciscanos en la Nueva España era laxa; la posición de Azpilcueta -retomada por Alonso de Molina- postula una catequesis “profunda” de los indígenas.

Azpilcueta se preocupa también por las facultades y las obligaciones del confesor: habla del “poder, saber y bondad del confessor”. El saber perfecto debe incluir “Theologia, Canones, y leyes, y aun las constituciones synodales de la tierra do oye” ¹⁰⁹. El saber suficiente consiste en poder discernir entre pecados mortales y veniales, determinar cuáles pecados exigen la restitución y cuáles la excomunión. La confesión no es igual para todos: se afirma que la razón no ha sido igualmente distribuida entre los hombres. “Quien se pone a confessar en vna aldea de simples labradores, no ha menester saber tanto, quanto quien en vna ciudad” ¹¹⁰.

El confesor debe recibir al pecador “con alegre greuedad, y mostrarse le en todo, qual ha de ser dulce, affable, suaue, prudente, discreto, manso, piadoso, y benigno, y animelo a descubrir sus llagas, y a esperar la salud dellos” ¹¹¹. El interrogatorio tiene que referirse a los “pecados acostumbrados, que todos lo saben hazer”; se deben evitar preguntas por los pecados “ocultos, maliciosos”, refinados.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 56.

En el caso de oír un pecado particularmente grave, el confesor no puede demostrar “abominacion ni espanto”. El sacramento de la penitencia pone en juego no sólo la salvación del penitente, sino también la del sacerdote: “El confessor es obligado, so pena de pecado mortal, a preguntar lo que vee, cree, y aduierte ser necessario, pa que la confession sea entera, y frutuosa, qual es lo que le paresce, que el penitente calla por ignorancia, inaduertencia, o oluido” ¹¹². Asimismo, el acto de escuchar los pecados es considerado como un entrenamiento de la continencia, sobre todo en los casos de los pecados de la carne; es una lucha contra las pasiones, “apetitos baxos de las potencias inferiores” ¹¹³. Por consiguiente, las preguntas acerca de los pecados de la carne deben ser generales, sin descender a las circunstancias,

porque lo prouoque con ello a si y al confesante a deleitacion. Pues como dize el Philosopho, lo deleitable tanto mas deleita, quando mas por menudo se considera. Porende quando preguntare de la pollucion voluntaria, y extraordinaria, o de la fornicacion, no pregunte de la manera de hazer; ca basta que se le diga quantas vezes se hizo, y lo que es necessario para conocer la casta y especie del pecado, sin mas descender a sus torpes circunstancias. (...) Y aun en esso que preguntare, deue vsar de muy honestos vocablos, sin nombrar torpemente, lo que es torpe de oyr ¹¹⁴.

Azpilcueta se muestra preocupado por un posible “contagio” entre el penitente y el confesor. El médico del alma tiene que enfrentarse a las tentaciones que suscita el acto de oír. Curiosamente, lo *torpe*, lo oscuro es identificado con lo *deseable* ¹¹⁵. De este modo llegamos a la materia de los pecados sexuales. Azpilcueta

¹¹² *Ibid.*, p. 29.

¹¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁵ Esta recomendación de Azpilcueta recuerda el principio de la pastoral contrarreformista según el enfoque de Foucault: “no nombrar” el sexo, convertir el deseo en *el secreto* a confesar: “Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una

resume brevemente la doctrina general de la lujuria, siguiendo el planteamiento tomista. El pecado carnal se define a partir del consentimiento de la voluntad para experimentar el placer deordenado -fuera de la relación conyugal-: “vedada vna obra, es visto vedarse el desseo, y el proposito de hazella, y aun el consentimiento deliberado de se deleytar en ver, tocar, o pensar enella sin obra, ni proposito, ni desseo de hazella, como se colige de S. Thomas” ¹¹⁶. El Doctor Navarro desarrolla con destreza el análisis de los casos de conciencia con su respectiva carga de culpabilidad. El pecado solitario recibe una interesante interpretación: si el sujeto, realizando el sucio acto, evoca a la persona deseada, la *molice* adquiere carácter de otro pecado: de adulterio, si la persona es casada, de incesto, si es su pariente, etc ¹¹⁷. La polución no sólo no constituye un pecado en sí, sino que es dotada de una función necesaria para la salud del cuerpo, siendo “vn sudor para aliuio de la naturaleza” ¹¹⁸. Por tanto, es válido desear la polución “por vía natural” -en el sueño- para mitigar las tentaciones de la carne; se puede incluso rezar por este alivio para un enfermo. La polución es pecaminosa sólo por sus causas -deseos, conversaciones deshonestas, etc-. El pecado mortal exige el entero juicio, pleno consentimiento del sujeto ¹¹⁹.

La problematización del estupro toma en consideración la voluntad de la muchacha: si consintió, después de un “ruego liviano”, y el hombre no le prometió el matrimonio, el pecador no está obligado a restituir el agravio en el foro de la conciencia, sino tan sólo en el foro externo, “porque al que sabe, o consiente

ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho. (...) Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos cotrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso”. (Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 27, 29).

¹¹⁶ Azpilcueta, *op. cit.*, p. 159; “Todo deleyte, que nace de copula carnal, o de sus preparatorios, es desordenado, excepto el de la copula marital: por esto todo querer, desseo, o gozo de deleyte de copula, excepto el dela marital, es pecado, a que el vicio de la luxuria inclina, y con que ella crece, se augmenta y gana fuerças”. (*Ibid.*, p. 489).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 162.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 163-164.

voluntariamente, no se le haze injuria, ni engaño”¹²⁰. Si entre el hombre y la muchacha existe una diferencia social -él es hijo de un caballero, y ella hija de un labrador-, “ca entonces presumir se puede, que ella fingio ser engañada, y que no la engañaron”¹²¹. En ese caso el caballero tiene que dotar a la muchacha lo suficiente para que pueda conseguir buen marido, o colocarla en un monasterio. De este modo, las relaciones sociales, la noción del “escándalo” influyen en la casuística cristiana y mitigan la gravedad de los pecados.

Azpilcueta especula también sobre los pecados sexuales dentro del lazo conyugal. Queda resaltado el papel principal del hombre en el juego matrimonial: puede mejor resistir a las tentaciones que la mujer; el adulterio del varón es más grave que de la mujer, aunque produce menor escándalo. Encontramos también el antiguo concepto griego: la causa de la continencia del varón es la posición de dominio del esposo: debe entrenarse en la continencia, para “vencer a la muger en virtud, y con su exemplo regirla”¹²².

La preocupación por el pecado interior de la lujuria lleva a Azpilcueta a una opinión muy laxa acerca del débito matrimonial. Es pecaminoso negar el débito incluso en tiempo de la cuaresma, incluso a un “loco, o furioso, loca, o furiosa”; por otro lado, no es pecado pedir o pagar el débito en el período de la menstruación, afirma el Navarro en contra de Tomás: “no peca aun venialmente, quando, por no ser aborrecida, o por euitar fornicacion en si, o en su consorte, lo pide, o paga: y nunca mortalmente, aunque haga esto creyendo que de tal copula se concebira vn monstruo, como lo expressan Paludano, y S. Antonino”¹²³. Azpilcueta reconoce la dinámica de la concupiscencia; para los que quieren conservar la castidad,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹²¹ *Ibid.*, p. 169.

¹²² *Ibid.*, p. 172.

¹²³ *Ibid.*, p. 175.



recomienda huir del placer carnal ¹²⁴; a los casados les ofrece una regularización de la conducta sexual. Los tocamientos deshonestos no son lícitos, puesto que pueden llevar a una polución voluntaria; se prescribe también el *modo natural* de la relación sexual; finalmente, se toma en cuenta una posible artimaña del deseo durante la copula marital: “Si el con ella, o ella con el ouo copula, con intencion de que la ouiera, o quisiera tener, aunque no fuera su muger, o su marido; o con intencion de que mas, o tanto la quisiera auer con otra, o otro” ¹²⁵. Percibimos también una reminiscencia de las problematizaciones antiguas: gobernantes, letrados, militares y jueces deben cuidarse más de la lujuria que la plebe, puesto que tienen que conservar buen juicio -oscurecido, como vimos en Tomás, por las “hijas” de este vicio- ¹²⁶.

Algunos de los casos analizados por Azpilcueta serán retomados por Alonso de Molina y Juan Baustista en su confesionarios para los indígenas. Los nuevos conversos recibirán una problematización “moderna” de la sexualidad, una especulación cada vez más compleja sobre la estructura del deseo. Su propia conducta moral con respecto al amor físico será puesta en entredicho y sustituida por un cuadro doctrinal elaborado por los autores de la “scientia sexualis” cristiana.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 490.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 490.

Capítulo III

La confesión en el primer período de la conquista

1.

Según el testimonio de Motolinía, el sacramento de la penitencia se instaura en la Nueva España desde la llegada de los "doce", en 1526-¹. Aunque el modelo de la confesión no cambia radicalmente a lo largo del siglo XVI, podemos observar ciertas modificaciones referentes al uso del sacramento como estrategia de conversión. En el primer período de la "conquista espiritual", dominado por la presencia franciscana, la confesión es vista como uno de los múltiples elementos dentro del proceso del adoctrinamiento masivo; no llega a ser objeto de una reflexión teórica; no goza de la importancia que se concede al bautismo o al matrimonio. Dada la escasez de los misioneros, el adoctrinamiento es muy general y la práctica de sí confesional no puede ser asimilada por los indígenas. No obstante, los ideólogos de la "conquista espiritual" interpretan el sacramento como una prueba de la capacidad de los naturales para recibir la fe cristiana.

El objetivo principal de la acción misionera en los años 20 y 30 del siglo XVI es la erradicación de la idolatría y las estrategias del adoctrinamiento están sometidas a esa finalidad. Podemos distinguir dos momentos de la política de la conversión en este período: 1. la lucha contra las manifestaciones externas de la idolatría y la implantación del orden sacramental; 2. el proyecto educativo, orientado hacia la formación de la élite cristiana indígena. Dos momentos aparentemente contradictorios, demuestran la lógica propia del proceso de la conversión creada por los primeros misioneros. El argumento utilizado por los "doce" en los *Coloquios*, el

¹ "Comenzóse el sacramento de la penitencia entre los naturales de esta Nueva España en el año mil y quinientos y veintiséis, y fue principiado en la provincia de *Tezcuco*". (Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1971, p. 128).

supuesto “primer encuentro” entre la élite mexicana y los frailes, marca la interpretación franciscana de la conquista como un castigo divino, la condición *sine qua non* del adoctrinamiento: “sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles”². Fray Juan de Zumárraga, consultado acerca de la conquista del norte por Nuño de Guzmán, expresó perfectamente esta posición: aunque la campaña dirigida por Nuño es injusta, debe proseguir, puesto que ya se hizo el gasto. No obstante, el obispo no puede dar al gobernador de Pánuco el voto para tener cargo de los indios ni para su conquista; por consiguiente, la Segunda Audiencia debe elegir al nuevo capitán de las fuerzas españolas. El provecho de la guerra contra los indios del norte resulta ser mayor que los posibles perjuicios: Zumárraga “piensa que aunque de los veinte mil indios que dicen que llevó [Nuño], que volverán pocos dellos vivos, todavía redundaría más provecho de la guerra, que daño; e que el provecho será el de las almas y dilatación de estos sus reinos a S.M., a lo menos”³.

De ahí se desprende la primera táctica misionera, el gesto del conquistador: derribar los ídolos y edificar iglesias, susituir a los dioses con el Dios verdadero; administrar sacramentos de la forma masiva y simplificada. La prueba del éxito es medida en la cantidad de los templos destruidos y de los bautizos de los indios: “sin escrupulo osaremos afirmar que cada vno de nuestros hermanos, mayormente los doce primeros mis compañeros, tienen hasta oy baptizados más de cada cient mill, los más dellos niños”⁴, afirma en 1532 fray Martín de Valencia. La caída de los ídolos y la imposición del orden sacramental significan, en la concepción de Motolinía, la destrucción total de la idolatría, la cual queda borrada de la memoria indígena⁵.

² Christian Duverger, *op. cit.*, p. 85.

³ Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga...*, t. II, p. 282.

⁴ *Cartas de Indias*, t. I. Biblioteca de autores españoles, t. 264. Ediciones Atlas, Madrid, 1974, p. 55.

⁵ Motolinía, *op. cit.*, p. 158.

Sin embargo, en el pensamiento de los primeros evangelizadores aparece una concepción nada ingenua: la certeza de que la conversión de los adultos no puede ser sino superficial; sólo los niños pueden experimentar una conversión genuina. Fray Juan de Zumárraga, hombre lúcido y distante del entusiasmo por el indio de un Motolinía, afirmaba en una carta de 1537: “los mayores todavía están en sus trece, y quieren tener y no dejan sino por fuerza los ídolos y ritos acostumbrados; especial de tener muchas mujeres, poca enmienda sentimos, y en sus casamientos que se han hecho, muy poca permanencia”⁶. De ahí la segunda estrategia misionera, elaborada principalmente por los frailes menores: el proyecto educativo, inseparable de la lucha contra la idolatría, otro elemento del mismo dispositivo de la evangelización. La educación franciscana ha merecido minuciosas obras monográficas y sería ocioso resumir su historia⁷; recordemos sólo unos aspectos de la empresa educativa. La enseñanza de los niños nobles internados en los monasterios constituía el mejor instrumento para formar al “hombre nuevo”; iba a “quitar de rayz tan mala memoria”, criar enemigos más fervorosos de la idolatría que los cristianos viejos:

Con el favor de las varas que agora V.M. les ha dado, los alguaziles, sus naturales, son los que más persiguen los ritos y çerimonias gentilicas, y ellos nos son muy grande ayuda, mayormente contra los viejos que todavía están con sus ydolos y los asconden quanto pueden; avnque todavia se allegan bien á la dotrina y con harta deboçion á las yglesias y con muchas lagrimas á las confisiones, y se casan á ley y á bendiçion⁸.

La estrategia educativa pretendía destruir los lazos de los niños con sus familias y su antiguo entorno cultural. Más que futuros catequistas, formaba una

⁶ García Icazbalceta, *op. cit.*, t. III, p. 130.

⁷ Véase: José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1985.

⁸ *Cartas de Indias*, t. I, p. 56.

especie de policía religiosa, entrenada para denunciar los ritos y cazar a los idólatras, que no pocas veces eran sus propios familiares. A través de los muchachos adoctrinados en los monasterios, la “conquista espiritual” entraba en los hogares de los indígenas y vigilaba el grado de fidelidad a la nueva fe: “estos niños, después de enseñados, tenían cuidado de avisar a los frailes de las idolatrías y borracheras y rompían los ídolos aunque fuesen de sus padres, y exhortaban a las repudiadas”⁹. José María Kobayashi, apologeta de la educación franciscana, observa: “Con la aparición de tal juventud, la evangelización del país entró en una nueva etapa, ya que a partir de estos momentos, dejó ella de ser una acción que sólo desde por fuera podía operar sobre el mundo indígena. Contaba ahora con una especie de quinta columna, que digamos, dispuesta a arremeterlo desde dentro por una causa común en colaboración con los religiosos”¹⁰. El ejemplo extremo de la acción “evangelizadora” de los niños es la lapidación de un sacerdote de Ometochtli de Tlaxcala¹¹. Los mismos niños y los testigos interpretaron este “acto de fe” como otro triunfo de los dioses intronizados sobre los dioses antiguos. “Y como cuando la batalla rompida los que quedan en el campo quedan alegres con la victoria y los vencidos desmayados y tristes, así quedaron todos los que creían y servían a los ídolos, y la gente del mercado, quedaron todos espantados, y los niños muy ufanos diciendo: *Jesucristo, Santa María nos han favorecido y ayudado a matar a este diablo*”¹². Indudablemente, no era éste el objetivo de la educación religiosa; sin embargo, fray Toribio no dudaba del efecto propagandístico del ajusticiamiento del “ministro del demonio”:

⁹ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1986, p. 31. Cf. también: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1996, pp. 581-582 y los casos de los “niños-mártires” en Motolinía, *op. cit.*, pp. 251-258.

¹⁰ J.M. Kobayashi, *op. cit.*, p. 182.

¹¹ Motolinía, *op. cit.*, pp. 249-251.

¹² *Ibid.*, p. 250.

Entonces salieron los frailes y fueron a el mercado, y no vieron sino un gran montón de piedras, y descubriendo y quitando de ellas vieron cómo el muerto estaba vestido del pontifical del diablo, y tan feo como el mismo demonio. No fue la cosa de tan poca estima, que por sólo este caso comenzaron muchos indios a conocer engaños y mentiras del demonio, y a dejar su falsa opinión, y venirse a reconciliar y confederar con Dios y a oír su palabra.¹³

En una carta de 1537 dirigida a Carlos V, los obispos novohispanos solicitaban permiso para derribar templos, quemar los ídolos y castigar a los indios polígamos¹⁴; asimismo, pedían el apoyo para el recién fundado Colegio de Tlatelolco. Las dos estrategias aparecen juntas, formando un cuadro coherente. El proyecto de la educación superior no tenía nada de ingenuo o triunfalista: el éxito ya no era cuantitativo, como en la primera década de la conquista; se trataba de crear la clase dirigente indígena, fiel a las nuevas autoridades civiles y eclesiásticas. Los franciscanos reconocían que el indígena noble era capaz de recibir la formación intelectual occidental e incorporarse a la sociedad colonial¹⁵. No obstante, la

¹³ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴ “Suplicamos a V.M. que sea servido de mandar aplicar y hacer limosna a las iglesias de aquellas tierras y posesiones de sus templos e adoratorios que solían poseer los papas e ministros de ellos, con la piedra de ellos para edificar iglesias, y nos dé facultad para que se los hagamos derrocar de todo punto, y les quememos y destruyamos sus ídolos que dentro tienen, pues por el primer mandamiento somos obligados todos a destruir la idolatría; y la latría o religión cristiana no se podrá plantear en éstos sin desarraigarles y apartarles de sus ritos”. (García Icazbalceta, *op. cit.*, t. III, p. 102).

¹⁵ Según J. M. Kobayashi, la finalidad del Colegio en un primer momento era la formación del clero indígena (*op. cit.*, p. 211). Efectivamente, la enseñanza de la teología sería poco justificable si no se pensara en formar futuros sacerdotes. La junta episcopal de 1539 admitía la posibilidad de ordenar a los indígenas: “para el servicio de las tales parroquias e ayuda de los tales curas pastores se ordenen de las cuatro órdenes menores de la Iglesia algunos mestizos e indios, de los más hábiles que para ello se hallaren en sus escuelas, colegios y monesterios, que sepan leer y escribir, y latín si posible fuere, y que sean lenguas e naguatatos, que residan en las dichas parroquias para el servicio dellas y para entender en lo que sea menester del bautismo y de lo demás (...) sobre lo cual Su Santidad y S.M. sean consultados para que lo aprueben e hayan por loable y bueno, *pues estos son cristianos y se les deben los sacramentos fiar, pues se les fia el bautismo, que no es menor que el sacerdocio*”. (García Icazbalceta, *op. cit.*, t. III, pp. 152-153; el subrayado es mío).

aceptación de los *naturales* como futuros gobernantes o quizás sacerdotes no se identificaba con una posición laxa hacia las "antiguallas". La Iglesia novohispana desde un principio emprendió una lucha contra las manifestaciones sincréticas de la religiosidad indígena. La junta de obispos de 1539 pretendía prevenir la mezcla de la idolatría con el cristianismo. Se prohibieron bailes de los indios en las fiestas eclesiásticas, asimismo que los "areitos" dentro de las iglesias, "así por ser cosa de curiosidad seglar, ruido y desasosiegos de bailes y danzas que ser y en ellos hay, como por usarse tanto los ereitos en los ritos gentílicos que hacían y solían hacer estos naturales en tiempo de su infidelidad" ¹⁶. Se ordenó quitar los oratorios y las capillas, puesto que "cada indio tiene casi la suya, como solían tener sus dioses particulares cada uno" y los naturales no acuden a las iglesias ¹⁷. Finalmente, la junta mandó quitar los voladores de los patios de las iglesias y de los monasterios, puesto que eran peligrosos y tenían relación con las viejas supersticiones ¹⁸. Zumárraga, con el mismo afán de impedir el surgimiento de la piedad contaminada de idolatría, vedó las danzas y representaciones que acompañaban al Corpus Christi. En 1544 se publicó el *Compendio* de Dionisio Ryckel, dedicado a la manera adecuada de hacer las procesiones. Zumárraga escribió un apéndice a esta obra, en el que hacía notar que la mezcla de lo sagrado con lo profano era más grave, si se realizaba en el Nuevo Mundo, para el escándalo de los *naturales*:

aunque en otras tierras y gentes se pudiese tolerar esta vana y profana gentilica costumbre, en ninguna manera se debe sufrir ni consentir entre los naturales desta nueva Iglesia. Porque como de su natural inclinación sean dados a semejantes regocijos vanos y no descuidados en mirar lo que hacen los españoles, antes los imitarían en estas vanidades profanas, que en las costumbres cristianas. Y demás desto hay otro mayor inconveniente, por la costumbre que estos naturales han tenido

¹⁶ García Icazbalceta, *op. cit.*, t. III, p. 156-157.

¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

de su antigüedad, de solemnizar las fiestas de sus ídolos con danzas, sones y regocijos, y pensarían, y lo tomarían por doctrina y ley, que en estos tales bulerías constite la santificación de las fiestas; y sólo este inconveniente es bastante para que no haya semejantes vanidades en esta nueva Iglesia ¹⁹.

Zumárraga captó perfectamente el peligro de la mala interpretación del cristianismo por parte de los nuevos conversos. Ahora bien: esas decisiones del obispo de México eran a menudo interpretadas en el contexto de su influencia erasmista. Marcel Bataillon inició la polémica: atribuyó el erasmismo no sólo a Zumárraga, sino también a los primeros misioneros de la Nueva España : “A pesar de las apariencias, es entre los frailes de temple apostólico donde hay que buscar la huella profunda, eficaz, de Erasmo en el Nuevo Mundo” ²⁰. El momento fuerte de esta hipótesis era constituido por la presencia de textos erasmistas o erasmianos en la obra de Juan de Zumárraga. Recordemos los datos hartamente conocidos: en la “Conclusión exhortatoria para el cristiano lector” de la *Doctrina breve* (1543-44) el obispo transcribió una parte de la *Paraclesis* de Erasmo; la *Doctrina cristiana* (1545-46) reproduce la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, eminente erasmista español. Siguiendo esta línea interpretativa, José Almoína veía en la *Regla Cristiana Breve* (1547) algunos elementos del humanismo cristiano: la metáfora de la Iglesia como Cuerpo Místico; el concepto de la *Philosophia Christi*, considerada como superior a todas las ciencias humanas; el ataque a la vanidad mundana; la crítica del deseo de milagros y de las devociones supersticiosas; la idea de la igualdad de todos los fieles en la fe; el uso de la tradición greco-latina (Séneca, Cicerón, Aristóteles); la cruz como el escudo del “miles Christi” contra las pasiones²¹. No obstante -lo que parecen olvidar sus críticos-

¹⁹ Cit. por García Icazbalceta, *op. cit.*, t. II, p. 32.

²⁰ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, p. 831.

²¹ José Almoína, “Introducción” a la *Regla cristiana breve de Fray Juan de Zumárraga*, México, Editorial Jus, 1951.

Almoina situó el erasmismo como una de las influencias de Zumárraga, al lado de la escolástica y la espiritualidad franciscana ²². Más que un seguidor incondicional de Erasmo, fray Juan aparece como una figura de transición entre el medievo y la modernidad ²³.

José Miranda cuestionó la interpretación erasmista de la obra de Zumárraga. ²⁴ Según Miranda, el evangelismo del obispo y la *Philosophia Christi* tienen raíces comunes -el anhelo de la reforma de la Iglesia, presente tanto en el proyecto de Cisneros como en la acción de Lutero- ²⁵. El “erasmismo” de Zumárraga no era sino una coincidencia de su posición con una de las autoridades de la época. El obispo aprovechó de Erasmo lo que le servía -la necesidad de la divulgación y traducción de la Escritura- y descartó las opiniones que no compartía, como la crítica de la ceremonias o los ataques a la teología escolástica. En su gestión de inquisidor, Zumárraga no se inspiró en el humanismo cristiano: castigó con pena pecunaria a un “erasmista” novohispano Francisco de Sayavedra, crítico de las buenas obras y de la veneración de los santos ²⁶.

El reciente estudio de Ildefonso Adeva sobre la *Regla Cristiana Breve* pretende refutar la hipótesis del “supuesto erasmismo” de Zumárraga. ²⁷ En *Doctrina breve y Regla cristiana breve*, el obispo compila libremente fragmentos de las

²² “En Zumárraga confluyen y se compenetrán estas corrientes para formar un riquísimo complejo vibrante de emotividad religiosa en la que tremula intensamente el *pathos* medieval”. (*Ibid.*, pp. LI-LII).

²³ *Ibid.*, p. LIII.

²⁴ José Miranda, “Renovación cristiana y erasmismo en México”, en: *Iglesia y religiosidad*, introducción y selección de Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, El Colegio de México, 1992.

²⁵ “La vuelta al manantial prístino, rectificando las desnaturalizaciones medievales -oponiendo a la corrupción la pureza, a la teología (racionalismo escolástico) el intuicionismo y la filosofía o la ciencia de Dios (evangélica), al formalismo exterior la interiorización y el subjetivismo, y al egoísmo de los privilegiados el altruismo de la caridad cristiana bien entendida- tal era el signo del movimiento de renovación cristiana que tan honda huella dejó en la España del siglo XVI”. (*Ibid.*, p. 20).

²⁶ *Ibid.*, pp. 23-24, 33-34.

²⁷ Ildefonso Adeva, “Estudio introductorio” a la *Regla Cristiana Breve de Fray Juan de Zumárraga*, Pamplona, Ediciones Eunote, 1994.

autoridades teológicas de su tiempo; los trozos extraídos de Erasmo no son mayores que las citas de Santo Tomás, Juan Gersón o Ludolfo de Sajonia. Las fuentes comprobadas por Adeva pertenecen en su mayoría a la teología oficial: Tomás de Aquino, Ludolfo de Sajonia, Juan Gersón, Dionisio Ryckel, Hugo de Balma ²⁸. Asimismo, la *Regla* contiene proposiciones evidentemente antierasmistas: la defensa del estatuto de las órdenes religiosas; recomendaciones acerca del uso de las bulas, indulgencias y reliquias; la misma forma de la obra es “rabiosamente escolástica”. Zumárraga utilizó a Erasmo sin identificarse con su proyecto: la idea de la divulgación de la Escritura, plasmada en la “Conclusión exhortatoria”, no se reflejó en las publicaciones novohispanas impresas durante su gestión ²⁹.

Suponemos que la interpretación de Adeva tiene sus limitaciones: intenta purgar al primer arzobispo de México de toda influencia de Erasmo, pensador peligroso... No hay que olvidar que en los años 40 el Roterdamés y Constantino de la Fuente se encontraban todavía en el seno de la Iglesia y Zumárraga, usando sus textos, no ponía en riesgo su ortodoxia. No obstante -y sin pretender resolver la polémica- creemos con Miranda y Adeva que la huella erasmiana en Zumárraga es insuficiente para considerarlo como partidario del humanismo cristiano. Sería un erasmista muy contradictorio; el arzobispo consideraba como necesario el derecho de un castigo “paternal” de los indígenas como uno de los métodos de evangelización. Los indios, sostenía Zumárraga, “así como tienen necesidad de ser atraídos a las cosas de nuestra benignidad y amor, así después que son miembros de la Iglesia han menester muchas veces ser castigados, y no quieren venir muchos ni a misa ni a la doctrina si no son a ello compelidos” ³⁰. Contrariamente a Erasmo, el obispo otorgaba una importancia particular a las “cosas exteriores” para la cristianización de los *naturales*: la ornamentación de las iglesias y la música atraen a

²⁸ *Ibid.*, pp. LXVII-LXXVI.

²⁹ *Ibid.*, pp. LXXXV-XCII.

³⁰ García Icazbalceta, *op. cit.*, t. IV, pp. 233-234.

los indígenas más que la predicación; por tanto, las iglesias “tienen hasta necesidad de ornamentos, que allende de la honra de Dios se conoce que se provocan los naturales a la reverencia de ellas y del culto divino, que hasta que más conozcan por las cosas exteriores parece han de ser atraídos y animados a las cosas de nuestra santa fe y cristiandad”.³¹

La influencia del Roterdamés como pensador heterodoxo se refleja en los pocos casos de “erasmistas” novohispanos juzgados por la Inquisición, como Hernández de Avila, el que, basándose en los *Colloquios*, sostenía que “confesión hecha a Dios” es más válida que “diez a un sacerdote”; también el presbítero de Puebla Fernández de León se declaraba como partidario de la “confesión a Dios”³². El franciscano Alonso de Cabello fue, quizás, el seguidor más consciente y más radical de Erasmo: formuló una crítica de la institución monacal -en especial de la Provincia de Santo Evangelio-, llegando a cuestionar el monaquismo en sí como una “religión fingida”. Aunque Cabello hizo uso del pensamiento erasmiano, hay que subrayar que en su proceso inquisitorial -en 1573- el autor de la *Moria* no era calificado como hereje, sino tan sólo como autor de obras “profanas” y “peligrosas”.³³

2.

La lucha contra la idolatría, la administración masiva de los sacramentos, el proyecto educativo, forman el contexto del implante de la confesión auricular en la Nueva España. La problematización del sacramento de la penitencia en el primer

³¹ *Ibid.*, pp. 125-126. Cf. Adeva, *op. cit.*, p. LXXXV. En los mismos términos se pronunciaba en 1569 otro representante de la élite franciscana, el autor anónimo del “Informe de la Provincia del Santo Evangelio”: “...toda esta armonía es de grandísimo provecho entre ellos para su cristiandad, y muy necesario el ornato y aparato de las iglesias para levantarles el espíritu y moverles á las cosas de Dios, porque su natural que es tibio y olvidadizo de las cosas interiores, ha menester ser ayudado con la apariencia exterior”. (García Icazbalceta, *Códice franciscano: siglo XVI*, México, Francisco Díaz de León, 1889, p. 66).

³² Miranda, *op. cit.*, pp. 24-27.

³³ *Ibid.*, pp. 37-40.

período del adoctrinamiento no es particularmente rica; disponemos únicamente de las descripciones de la práctica confesional ajustada a las condiciones del Nuevo Mundo. En la visión de Motolinía, los indígenas eran perfectamente capaces de distinguir entre pecados mortales y veniales: no se contentaban con confesarse una vez al año; como San Agustín, querían confesar incluso los pecados cometidos cuando estaban en el vientre de su madre ³⁴. En cuanto cometían un pecado mortal, iban a confesarse o se reconcilian con Dios mediante la contrición, "porque no pueden dormir con pecado mortal". Podemos suponer que la sustancia ética de la técnica penitencial concernía principalmente a cuatro transgresiones: la idolatría, la poligamia, el incesto y la embriaguez. Debemos a Juan de Zumárraga datos referentes a los años 30: la destrucción del antiguo sistema social hizo que los indios cayeran frecuentemente de la embriaguez ³⁵; por otro lado, según la información de los confesores, los caciques seguían practicando la idolatría. En 1536, el obispo proponía al emperador un remedio contra la forma indígena de la alianza:

Es necesario que V. M. mande y dé poder para que a los naturales se les tomen sus hijas desde pequeña edad, porque hoy en día, por mis pecados, en oculto se las presentan a los caciques como frutas en tributo con el grandísimo temor que les tienen, según su maldita costumbre gentilica, y las ponen donde no conozcan a Dios ni sepan de la fe y evangelio, y en lugares soterráneos y en abscondrijos donde nadie las puede ver ni hallar las tienen cuantas quieren, *como por confesión de algunos caciques que sobre ello habemos pensado*, lo tenemos de raíz y claramente sabido de pocos días acá; y por entender ser general la culpa suspendimos y acordamos

³⁴ Motolinía, *op. cit.*, p. 261.

³⁵ "Confíesanse mucho, bien así que no tienen necesidad de preguntas: por la mayor parte son viciosos en se emborrachar, y tienen gran necesidad de se les impedir como ya quieren hacer los odores con su buen celo que tienen a la honra de Dios, y esto es gran parte para su salvación y policía". (García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga...*, t. II, p. 270).

sobreser en la pena hasta dar parte al Visorrey y oidores con las protestaciones en secreto.³⁶

Zumárraga sugería que los indios cometían sus “antiguos” pecados, obedeciendo a la autoridad moral de los ancianos, no del todo superada por el adoctrinamiento: “por confesiones conocen (los frailes) que muchos y muchas querían apartarse de los males y no osan por el temor de sus padres o de los mayores a quien están sujetos”³⁷. Los feligreses indígenas respondían a las expectativas de los frailes, confesando ciertas transgresiones de la moral cristiana, como la poligamia o el culto a los ídolos, no obstante, como veremos, dieron a la práctica de sí cristiana otro significado, relacionado con su propio procedimiento de “confesión”. Fue justamente la semejanza de los dos ritos la que hizo posible el surgimiento de la práctica sincrética. Examinemos primero la visión de los misioneros, para formular después nuestra propuesta interpretativa del supuesto celo religioso de los indígenas.

Conforme a Lorenzana, la primera junta apostólica, convocada por Martín de Valencia en 1524/1525, estableció que los feligreses enfermos podían confesarse dos veces al año y los sanos una vez. Los enfermos acudían al confesionario “para tener este aviso espiritual”³⁸. Según los testimonios de Motolinía, Grijalva o Martín de Valencia, desde el principio de la conquista los indígenas se confesaban con mucho ahínco; faltaban frailes para confesar las multitudes de los naturales que llegaban a recibir el sacramento después de caminar quince o veinte leguas:

Los que buscan la confesión son muchos, y los confesores son pocos, y como los menos se pueden confesar, son muchos los que andan de un confesor a otro, de un

³⁶ *Ibid.*, t. IV, pp. 127-128; el subrayado es mío.

³⁷ *Ibid.*, t. IV, p. 241.

³⁸ Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero, y segundo...*, p. 3. Este dato contradice el testimonio de Motolinía, quien fija el inicio de la confesión en 1526.

monasterio en otro, que parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida, tanto que cualquiera que los viere, creará y dirá que de éstos se entiende la letra [de] lo escrito en el Salmo: *convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem*. No hay nadie que ve a éstos convertidos a la tarde y fin de los tiempos, que no confiese en ellos ser cumplida dicha profecía.³⁹

Dada la escasez de los confesores y falta de “lenguas”, los misioneros tuvieron que acudir a formas simplificadas de la penitencia. Según Motolinía, los indios se confesaban “por figuras” -por medio de las representaciones ideográficas-:

Otros de los que han aprendido a leer traen sus pecados escritos, y con mucha particularidad de circunstancias se acusan, los cuales más claramente muestran comenzar a describir la ley de Dios en sus corazones, mostrándola también de fuera, y a limpiando sus conciencias, aparejan morada a Dios en sus ánimas.⁴⁰

Las formas simplificadas de administrar el sacramento de la penitencia permanecieron hasta los años 40. La junta episcopal de 1539 discutió la administración del bautismo, del matrimonio y de la eucaristía, soslayando por completo la confesión, que todavía no llegó a constituir un problema teórico en el Nuevo Mundo. Se corroboró de esta forma la aplicación laxa del sacramento de la penitencia, modelo dominante en el primer período del adoctrinamiento; según el relato de Juan de Grijalva, los agustinos -igual que los hermanos menores- administraban los sacramentos de una forma simplificada. La concurrencia de los

³⁹ Motolinía, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰ *Loc. cit.*

indígenas era tan grande que los frailes confesaban a veces a bordo de las “canoas” en las lagunas del Valle de México ⁴¹.

En la interpretación de los misioneros, los indígenas no sólo introyectaron el código moral, sino también pudieron concebir la finalidad ética de la confesión -la purificación del alma- y las técnicas ascéticas particulares. Según Motolinía, los nuevos conversos cumplen con todas las penitencias: ayunos, limosnas, restitución de lo ajeno; se disciplinan con un celo propio de los religiosos: “En muchas partes se disciplinan ordinariamente todos los viernes, y en la cuaresma todos los lunes, miércoles y viernes” ⁴². Obviamente, Motolinía no admite o no toma en cuenta la presencia de las prácticas ascéticas indígenas. Fray Toribio llega a creer que los indios practican ejercicios espirituales:

Muchos de esos naturales tienen sus devociones ordinarias, pero lo que más es, cada día tienen su tiempo señalado para una vez o dos al día darse a la oración mental, y tienen repartidos sus ejercicios para cada día; un día piensan sus pecados y trabajan de tener intenso dolor por ellos; otro día meditan la muerte; otro el juicio, así particular como general; otro las penas del purgatorio y del infierno; otro la pasión del Señor y en el otro la Resurrección, y la gloria del paraíso ⁴³.

La confesión mide el grado de la conversión y produce un saber sobre el nuevo converso; la asimilación del rito demuestra el éxito de los métodos de evangelización y la capacidad del indígena para acceder a la nueva fe. Jacobo de Testera pregunta:

⁴¹ Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P. San Agustín en las provincias de la nueva España en quatro edades desde el año 1533 hasta el de 1592*, México, 1624, f. 46v.

⁴² Motolinía, *op. cit.*, p. 137.

⁴³ *Ibid.*, pp. 161-162.

¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriven, leen, cantan canto llano é de organo é contrapunto, hazen libros de canto, enseñan á otros, la musica é regozijo del canto eclesiastico en ellos está principalmente, é predicán al pueblo los sermones que les enseñamos, é dizenlo con muy buen spiritu; la frecuencia de las confesiones con solloços é lagrimas, la confesion pura é simplicissima, la emienda junta á ella.⁴⁴

Motolinía interpreta el sacramento de la penitencia como el último momento de la conversión: "Cuando yo veo éstos que agora comienzan a conocer a Dios estar tan dispuestos e aparejados como cera blanda para imprimir en ellos toda virtud, y viéndome yo tan pesado y tan sordo a las inspiraciones divinas, el Señor sabe la confusión que recibo"⁴⁵. Los indios llegan tarde a la Cena del Señor; no obstante, como Tomás el Apóstol, dan un salto grande y superan a los cristianos viejos, los nuevos fariseos. Constituyen un ejemplo de fe para todo el mundo cristiano: "ansi confesando y llamando a Dios ya la idolatría, que está ya tan olvidada como si nunca fuera en esta tierra, está de [es] [sic] la gente más dispuesta del mundo todo para se salvar"⁴⁶.

La buena recepción de la penitencia cristiana por los indígenas reforzó el concepto de la superioridad espiritual del nuevo converso sobre el cristiano viejo. Según Mendieta, los indios son dotados de cualidades naturales que les hacen "muy salvables": mansedumbre, simplicidad, amor a la pobreza, humildad, paciencia. En los tiempos precortesianos la predisposición natural iba acompañada por un rigor extremo de las costumbres morales, perdido después de la conquista por el mal ejemplo de los españoles. No obstante, los indígenas conservan el núcleo ético que les permitirá -bajo la dirección de sus padres espirituales, los frailes- vivir en una

⁴⁴ *Cartas de Indias*, t. I, p. 65.

⁴⁵ Motolinía, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 158.

perfecta cristiandad ⁴⁷. El franciscano se arriesga incluso a sostener que algunos indios son incapaces de pecar; la confesión prueba esta extraordinaria cualidad moral:

Hemos hallado muchos indios y indias, en especial viejos y viejas, y más de ellas que de ellos, de tanta simplicidad y pureza del alma, que no saben pecar; tanto, que los confesores con algunos de ellos se hallan más embarazados que con otros grandes pecadores, buscando alguna materia de pecado por donde les puedan dar el beneficio de la absolución. Y esto no por torpeza o ignorancia, porque dan muy buena cuenta de la ley de Dios, y respetan a todas las menudencias de que son preguntados, sino que ayudado su simple y buen natural de la gracia, ni saben murmurar, ni quejarse de nadie, ni reñir aun a los muchachos traviesos, ni perder un punto de la obligación que la Iglesia les tiene impuesta. ⁴⁸

Las reacciones indígenas a un rito desconocido -respuestas ambiguas o imprecisas al interrogatorio penitencial- son interpretadas por Mendieta como la simplicidad del espíritu de los nuevos conversos. En los testimonios de los primeros misioneros y sus discípulos -como fray Jerónimo- emerge el concepto optimista del indio que pronto va a ser abandonado. El *natural* es considerado como el fundamento de una nueva cristiandad, suplente de los herejes perdidos para la verdadera fe en el Viejo Mundo. No obstante, la condición del "manso", ingenuo y simple, materia prima para formar al cristiano ideal, tiene su desventaja: en la cristiandad soñada por Motolinía y Mendieta el indio tendría para siempre el lugar del súbdito. Si se le otorgara el poder, su buena disposición se corrompería y él mismo caería en la vanidad. Si bien la interpretación de la penitencia de los indios se

⁴⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Ediciones Atlas, 1973, t. II, p. 60.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

volverá más aguda en la segunda mitad del siglo XVI, no cambiará esencialmente la ubicación política del nuevo converso.

no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjeción en este estado (como lo habemos pintado), tanto más se engrairían y desvanecerían si se vieses en lugar alto. Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para preladados sino para súbditos, y *para esto los mejores del mundo.*⁴⁹

3. La “confesión” mexicana.

Ahora bien: indudablemente, este cuadro interpretativo presentado por los misioneros no puede ser leído como un testimonio verídico de la recepción de la práctica confesional⁵⁰. Se trata, más que nada, de un dispositivo ideológico destinado a comprobar el éxito de la conversión. El supuesto celo de los indígenas no demuestra el anhelo de la purificación, ni tampoco una sujeción a la obligación de confesarse una vez al año. Debemos buscar explicaciones de otra índole. Nuestra hipótesis es la siguiente: en el primer momento de la conquista, la confesión de los pecados no era interpretada por los indígenas como una práctica de sí, sino un procedimiento relacionado con el antiguo sistema religioso y desvinculado de la “constitución del sujeto ético”. Tenemos que recurrir ahora a los testimonios sobre la “penitencia” indígena elaborados por los “etnógrafos” franciscanos.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60; el subrayado es mío.

⁵⁰ No obstante, el testimonio de los franciscanos es aceptado a pie de la letra por algunos historiadores contemporáneos. Morales Valerio asegura: “El sacramento que menos problemas causó fue el de la penitencia, practicado desde un principio *con gran devoción* por los indígenas, tanto que a veces eran insuficientes los misioneros para atenderlos”. (Pedro Borges (comp.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglo XV-XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, t. II, p. 138; el subrayado es mío).

Las investigaciones “etnográficas” de los franciscanos sugieren cierta predisposición de los indígenas para abrazar la verdadera fe. Según Mendieta, los *naturales* tenían un procedimiento análogo a la confesión cristiana; conocían los conceptos del pecado y del arrepentimiento; el sacramento cristiano perfeccionó una práctica antigua ⁵¹.

En algunas provincias de esta Nueva España usaban los indios en su infidelidad una manera de confesión vocal, y ésta hacían dos veces en el año a sus dioses, apartándose cada uno en un rincón de su casa, o en el templo, o se iban a los montes, o a las fuentes, cada uno donde más devoción tenía, y allí hacían muestras de *grandísima contrición*, unos era muchas lágrimas, otros juntando las manos, a manera de quien mucho se cuita, o torciendo y encajando los dedos unos con otros, y haciendo visajes, confesando sus culpas y sus pecados ⁵².

A pesar de la mediatización europea, podemos concebir rasgos específicos de la “penitencia” indígena. En primer lugar, la transgresión estaba relacionada con la salud del cuerpo; la “confesión” era una práctica curativa destinada a las enfermedades graves:

También confesaban a veces sus pecados a los médicos o a los sortilegos, a quienes acudían a pedir remedio o consejo en sus necesidades. Porque el médico que era llamado para curar al enfermo, si la enfermedad era liviana, poníanle algunas hierbas o cosas que usaba por remedios; pero si la enfermedad era aguda y peligrosa, decíale: tú algún pecado has cometido. Y tanto le importunaba y angustiaba con repetírselo, que le hacía confesar lo que por ventura muchos años antes había hecho.

⁵¹ “Tenían entendido que por los pecados les venían todos los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron esta gran verdad, cuando se les predicó, conforme a la ley de Dios. Y así les cuadró, más de veras el remedio de la confesión, mayormente con las propiedades que en la sacramental confesión concurren”. (Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. I, p. 169).

⁵² *Loc. cit.*; el subrayado es mío.

Y esto era tenido por principal medicina: echar el pecado de su ánima para la salud del cuerpo.⁵³

El penitente tenía que alejarse de su casa, vivir algún tiempo en el campo, practicar ayunos, abstenerse de relaciones sexuales. Diego de Landa corrobora la hipótesis de Mendieta: en el concepto mesoamericano, el pecado provocaba una enfermedad grave o la muerte del individuo.

Que los yucatecos naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados y si se descuidaban traíanse los sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres⁵⁴.

La transgresión en el mundo mesoamericano no se refería a los actos malos en sí mismos -como el adulterio o el hurto en la moral cristiana-; correspondía a la deuda contraída con los dioses a cambio de sus dones -el alimento, el pulque, los placeres, etc-. En ese sentido, cada acto placentero -legítimo e ilegítimo, voluntario e involuntario- constituía una deuda que tenía que ser pagada.⁵⁵ Conforme a la descripción de Sahagún, la materia de la “confesión” mexicana eran principalmente pecados sexuales y embriaguez -mal uso de los dones divinos-⁵⁶. Los destinatarios del rito eran Tezcatlipoca, Ometochtli y Tlazoltéotl -llamada también Tlaelquani,

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁵ Comunicación personal de Alfredo López Austin.

⁵⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 36-38, 312-315.

“comedora de las cosas sucias”- ⁵⁷. Por medio de la “confesión”, el “penitente” pagaba sus deudas a la diosa de la carnalidad y al dios del pulque.

Contrariamente a la concepción cristiana, la transgresión no era entendida como individual, sino que tenía una dimensión social: perjudicaba a terceras personas, sobre todo, a los familiares del transgresor. Por ejemplo, el adulterio cometido por los padres dañaba los ojos de sus hijos ⁵⁸. La moral indígena estaba sujeta al principio del equilibrio; el desequilibrio tenía sus consecuencias sociales. “El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionados: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo” ⁵⁹.

La “penitencia” mexica borraba la deuda; asimismo, se refería a la posición social del individuo: una vez confesados los pecados, el penitente no respondía por ellos ante las autoridades. Esta modalidad debilita el posible significado del rito como técnica de sí. Según Sahagún, los indígenas aplicaron la dimensión jurídica de la práctica al sacramento de la penitencia: “acabada su confesión, demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia y confesándose y que ya no tiene nada contra ellos la Justicia” ⁶⁰.

Examinemos ahora los momentos de la “confesión” mexica descrita por Sahagún. El rito podía hacerse una vez en la vida; a diferencia del mundo maya, se refería sólo a los hombres.

Dícese que se confesaban los viejos, y de los grandes pecados de la carne; de esto bien se arguye que aunque habían hecho muchos pecados en tiempo de su juventud,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1996, t. I, p. 294.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 301.

⁶⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 38.

no se confesaban de ellos hasta la vejez por no se obligar a cesar de pecar antes de la vejez, por la opinión que tenían que el que tornaba a reincidir en los pecados el que se confesaba una vez no tenía remedio.⁶¹

La “confesión” tenía lugar en la casa del sacerdote (el *tlapouhqui*) o, en los casos de personas principales, en la casa del “penitente”. Antes de confesarse, el “penitente” hacía un juramento de decir la verdad, “tocando la tierra con la mano y lamiendo lo que se le había pegado”, echando el *copalli* al fuego⁶². Confesaba sus pecados “por el mismo orden que los hizo, con toda claridad y reposo, como quien dice un cantar muy despacio y muy pronunciado, como quien va por un camino muy derecho, sin desviar a una parte ni a otra”⁶³. La “confesión” no tenía forma de interrogatorio, en el que los pecados quedan sometidos a la interpretación del confesor; no se trataba de establecer la verdad sobre el individuo. El sacerdote era representante, “imagen y vicario” de Tezcatlipoca, por ello no podía romper el secreto de la confesión: “tenían que no lo habían oído ellos sino su dios, delante de quien sólo se descubrían los pecados”⁶⁴. Esta modalidad contradice el valor del rito en el foro judicial; es posible que sea efecto de una mala interpretación de Sahagún, quien otorga a la práctica mexicana la regla del sigilio sacramental cristiano.

Después de la confesión, el *tlapouhqui* pronunciaba dos discursos: uno dirigido a Tezcatlipoca, el otro al “penitente”. Los discursos reflejan una doble postura de defensa-acusación, indulgencia-juicio frente al “penitente”. En el discurso dirigido al dios todopoderoso, el *tlapouhqui* defiende al pecador, usando el argumento del determinismo astrológico: “En presencia de V. M. hablo, que sabe todas las cosas, y sabéis que este pobre no pecó con libertad entera del libre albedrío,

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 37.

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació”⁶⁵. Según esta interpretación, el signo determina el destino del hombre. Sin embargo, el pensamiento náhuatl preveía un remedio contra este determinismo: los niños nacidos en un signo desafortunado eran ofrecidos al agua posteriormente, generalmente al día siguiente. En el rito del ofrecimiento al agua, el niño recibía su nombre y su *tonalli* definitivo: la fuerza vital irradiada por los dioses que tenía asiento en la cabeza del individuo⁶⁶. El mal signo podía ser vencido también por medio de las prácticas ascéticas: trabajo, obediencia, destreza y diligencia. Asimismo, un hombre nacido bajo un buen signo podía caer en la desgracia, si no hacía penitencia y autosacrificio.

Fuera de este elemento ligado a la cosmovisión indígena, el discurso del sacerdote mexica maneja conceptos que nos recuerdan la penitencia cristiana. Percibimos el filtro occidental del propio Sahagún: el castigo que amenaza al pecador es presentado como torturas infernales; la confesión tiene que ser entera -de todos los pecados-; el “penitente” experimenta el arrepentimiento, prometiendo a su dios no pecar más (promesa imposible y absurda en el mundo mesoamericano). La “confesión” aparece como una especie de examen de sí que va a llevar al penitente a un cambio radical: “Dadle, señor, término y favorecedle, y perdonadle, pues que llora y gime y solloza; *mirando dentro de sí en lo que mal hizo* y en lo que os ofendió, tiene gran tristeza, derrama muchas lágrimas, aflige su corazón el dolor de los pecados y no solamente se duele de ellos, pero aun se espanta de ellos”⁶⁷.

En el discurso dirigido al “penitente”, la presencia de las nociones cristianas es todavía más evidente. El *tlapouhqui* invierte la interpretación presentada en el primer discurso: el hombre, dotado del libre albedrío, tiene plena responsabilidad por sus pecados: “Por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste y te mancillaste, y te

⁶⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁶⁶ López Austin, *op. cit.*, t. I, p. 225, 232; sobre el concepto del *tonalli*, pp. 223-252.

⁶⁷ Sahagún, *op. cit.*, p. 313; el subrayado es mío.

revolcaste en el estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste y ahora has confesado" ⁶⁸. El "sacerdote" lleva al "penitente" al arrepentimiento por medio de la retórica "atricionista" de la pastoral cristiana:

¿Enseñarte ha aquellas cosas con que atormenta y con que aflige, para que las veas con tus ojos en este mundo? No por cierto, porque los tormentos y trabajos espantables con que atormenta en el otro mundo no son visibles, no los pueden ver los ojos que viven en este mundo. ⁶⁹

Según López Austin, el concepto del Mictlan no era preciso, los informes sobre el reino de los muertos son contradictorios -aparece como un lugar de paz o un sitio de tormentos- ⁷⁰. Por tanto, el Mictlan no puede ser interpretado como un lugar análogo al infierno cristiano. La buena conducta del individuo era premiada por los señores del Cielo del Sol y del Tlalocan con una muerte gloriosa; sin embargo, los castigados por Tláloc, igual que los premiados, encontraban su morada en el Tlalocan ⁷¹. La relación entre la conducta del individuo y su destino en el más allá era insegura, carecía de la coherencia del concepto cristiano. "Los pocos informes sobre la vida en el más allá se refieren, por lo regular, a una existencia temporalmente corta y muy incierta en lo tocante a la suerte del ser humano. La vida verdaderamente importante se da sobre la tierra" ⁷².

Sahagún interpreta la "confesión" mexica como una enmienda radical de la conducta moral del individuo. "Confesarse" es volver a nacer: el rito mexica rompe con el pasado del pecador y la creación de un hombre nuevo: "ahora nuevamente has tornado a nacer, ahora nuevamente te da la lumbre y nuevo sol nuestro señor dios"

⁶⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁹ *Loc. cit.*.

⁷⁰ López Austin, *op. cit.*, t. I, pp. 382-383.

⁷¹ *Ibid.*, p. 386.

⁷² *Ibid.*, p. 282.

⁷³. El *tlapouhqui* fija la “penitencia”: autosacrificios, ayuno, ofrendas a los dioses, trabajo en el templo durante un año, sacrificio de un esclavo. A través de la “confesión”, el individuo recibe un nuevo corazón: “Te ruego que te levantes, y te esfuerces a no ser de aquí adelante el que fuiste antes de ahora. Toma nuevo corazón y nueva manera de vivir, y guárdate mucho a no tornar a los pecados pasados” ⁷⁴.

Para los nahuas el corazón (*vol, yollo*) era el centro anímico más importante. “A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción” ⁷⁵. El corazón podía ser modificado por los factores externos -los hechizos, el tiempo, la esclavitud-, así como internos -el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. “Los pecados, y con ellos el torcimiento del órgano, provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconsciencia, a la insania, a la transgresión de las normas sociales”. ⁷⁶ El órgano central del hombre, dañado por los pecados, “se enderezaba” en el rito de la confesión.

De este modo, regresamos a uno de los objetivos centrales de la “confesión” mesoamericana: la cura de las enfermedades. La conducta del individuo tenía una relación inmediata con el cuerpo; el rito servía, pues, para restituir el equilibrio perdido en la transgresión.

¿Podemos extrañarnos, ahora, ante el “éxito” de la confesión de los pecados en el primer momento de la conquista? El rito de la penitencia queda reinterpretado en la perspectiva de la cosmovisión indígena. Por ello, los enfermos acudían a la confesión con un celo particular; por ello, los actos de la penitencia, especialmente

⁷³ Sahagún, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁷⁵ Lopez Austin, *op. cit.*, t. I, p. 207.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 208.

ayunos y autosacrificios, eran fácilmente aceptados por los nuevos conversos. Ofreciendo la sangre a sus dioses, el antiguo nahua participaba en el ciclo cósmico. López Austin hace notar el rigor de las penitencias indígenas: “La abstinencia sexual, el ayuno y la privación del pulque, rígidamente establecidos en determinados días del calendario, eran formas de participación en los rituales cíclicos, y el quebrantamiento de las normas religiosas provocaba la ira de los dioses celebrados, quienes castigaban a los infractores con características dolencias”⁷⁷. En el primer momento de la conquista, los indígenas atribuyen al sacramento de la penitencia dos funciones fundamentales de su antiguo rito: la cura de una enfermedad grave y la exención del castigo por parte del poder jurídico. En la nueva práctica sincrética, se conservan los objetivos y el significado del rito indígena; desaparece por completo el valor de la confesión cristiana como instrumento de la modificación del yo.

⁷⁷ *Loc. cit.*

Capítulo IV

La práctica de sí.

1. El combate de la idolatría.

1.1. La doctrina: Zumárraga y Olmos.

En los años cuarenta del siglo XVI los líderes de la Iglesia novohispana experimentaron el primer desengaño por el avance de la evangelización. Fray Juan de Zumárraga se distanció del Colegio de Tlatelolco; según J. M. Kobayashi, alrededor de 1539 resultó obvio que la finalidad del Colegio -la formación de sacerdotes indígenas- no podría cumplirse: los alumnos indios fracasaron en los cursos de teología y filosofía; asimismo, preferían la vida matrimonial al celibato sacerdotal. En 1540 Zumárraga decidió destinar dos casas del Colegio al hospital ¹. Este giro del obispo de México demuestra un cambio de perspectiva en la conceptualización del *natural*. El proyecto primitivo encubría la siguiente suposición antropológica: los indios son en todo iguales a los europeos; luego, en poco tiempo podrán aspirar al oficio más importante del Viejo Mundo. Obviamente, los misioneros no pudieron interpretar el “fracaso” de los nuevos conversos en la materia teológica y su elección de la vida matrimonial como efecto del choque entre dos modelos culturales; más bien, tuvieron que corregir su primera hipótesis acerca del indio. En unos pocos años, el indígena resultó ser inhábil para el sacerdocio; mostró, asimismo, su apego a las costumbres y ritos gentílicos, perseguidos con un

¹ J. M. Kobayashi, *op. cit.*, pp. 225-226. En los años 40 quedó frustrado el proyecto de la casa para las niñas indígenas. Si en 1538 la casa tenía mil alumnas, en 1544 quedó prácticamente vacía, porque, según el propio arzobispo, “los indios ni los que se crían en los conventos rehusaban de casar con las doctrinadas en las casas de las niñas, diciendo que se criaban ociosas y a los maridos los tenían en poco, ni los querían servir según la costumbre suya que ellas mantienen a ellos” (García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga...*, t. IV, p. 177).

celo excesivo por Zumárraga ². Surgió una nueva conciencia de la coquista espiritual: se oscureció el primer entusiasmo por el indígena que ya no era visto como la única esperanza del cristianismo. A partir de entonces, el *natural*, antes que ser incorporado a la Iglesia novohispana como clérigo, había de ser únicamente un objeto de adoctrinamiento.

Este concepto del *natural* y del proceso de la evangelización se refleja en dos obras creadas por representantes eminentes de la primera fase de la evangelización: Juan de Zumárraga y Andrés de Olmos. La *Doctrina breve muy provechosa* de Zumárraga (1543-44) es uno de los primeros libros editados en la Nueva España; el *Tratado de sortilegios y hechicerías* de Olmos, escrito en 1553, aunque no logró publicarse en su tiempo, es un testimonio inapreciable del concepto de adoctrinamiento en la primeros evangelizadores de la Nueva España. Examinaré únicamente el concepto de la idolatría manifestado en estas obras.

La *Doctrina breve* se escribió en castellano, sin el propósito específico del adoctrinamiento de los indígenas: como la *Doctrina cristiana* de 1546 o la *Regla cristiana breve* (1547), servía para la instrucción general de los cristianos -fueran indígenas o españoles-, sin penetrar en la peculiaridad del mundo novohispano. No obstante, constituye uno de los primeros intentos de síntesis doctrinal en la Nueva España. Zumárraga plantea el ideal de una fe consciente, basada en el conocimiento de la Escritura, fortalecida por la meditación, despojada de los elementos mágicos. La *Doctrina breve* ofrece una elaboración particularmente rica de la idolatría; refleja una preocupación por los posibles contagios entre la religión indígena y la cristiana, preocupación no sólo por los amerindios, sino también por los españoles.

Zumárraga tenía buen conocimiento de las prácticas idolátricas: en 1527 encabezó una expedición dirigida contra las brujas de Navarra, en la que participó

² Véase: *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco*, México, Publicaciones del AGN, III, 1912.

también Andrés de Olmos ³. Según el obispo, la idolatría -interpretada como pacto con el demonio- se divide en cuatro categorías: nigromancia, hechicería, agüeros y adivinos, oraciones y peticiones vanas. La nigromancia es la adoración de creaturas divinas como si fueran dioses, asimismo que el culto a las imágenes hechas de piedra, oro, madera, etc; en este caso el pacto con el diablo es visible. El obispo observa que la primera especie de nigromancia es muy común en las tierras americanas; acusa las creencias nigrománticas de irracionalidad:

Y estos como los de mas adorauan las criaturas naturales, assi como al Sol y la Luna y las estrellas o al fuego o a diuersos animales dela tierra y esto contra la razon: como gente incapaz; porque el hombre es mejor y mas digno que todas las criaturas, las quales fueron hechas para el seruicio del hombre. Y por esso ellas han de adorar al hombre y no el hombre a ellas. ⁴

La hechicería se divide en cuatro especies: cura mágica de las enfermedades, uso de amuletos, creencia en los días afortunados, magia amorosa y maligna. Zumárraga no cuestiona la eficacia de la magia: sostiene que estos procedimientos pueden ser eficaces sólo por la intervención del demonio ⁵. Dios permite la idolatría y la obra del demonio: “como ay hombres perdidos permite dios que los engañe y ciegue el demonio haziendo venir talés vanidades en efecto: aunque no tenga virtud ninguna para ello” ⁶.

Las adivinaciones quieren usurpar lo que está oculto por Dios, pero son ciertas sólo la “inspiración del enemigo”; el “juicio de Dios” también pertenece a esta categoría ⁷. Finalmente, Zumárraga condena la combinación de elementos

³ García Icazbalceta, *op. cit.*, t. I, p. 17.

⁴ Juan de Zumárraga, *Doctrina breve muy prouechosa...*, México, Juan Cromberger, 1543, f. c 8r.

⁵ *Ibid.*, ff. dv -d 2r.

⁶ *Ibid.*, f. d 2r.

⁷ *Ibid.*, f. d 3r.

religiosos y mágicos en las oraciones reservadas a ciertas horas o días para adquirir un bien temporal u ordenar un mal fin ⁸. Estas oraciones sirven al demonio; surgen del deseo de bienes de este mundo. Zumárraga no pone en cuestión el valor de las "cosas exteriores"; reprueba únicamente los abusos supersticiosos que surgen dentro de la observancia.

El *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos es una respuesta a las sobrevivencias de la religiones prehispánicas en la Nueva España ⁹. Según Olmos, la evangelización no puede proceder sin una erradicación completa de la idolatría: "Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la yglesia personas buenas y suficientes" ¹⁰. Notemos que el concepto de la idolatría abarca en este enfoque los más ínfimos fragmentos de la cosmovisión indígena. La obra de Olmos -basada en el libro del franciscano español Martín de Castañega (1527)- tiene por objetivo informar al lector indígena sobre diversas formas de la idolatría, "porque ya esta Nueva España se va mezclando de diuersas naciones, y donde ay muchedumbre ay está la confusión" ¹¹. Se reconoce la posibilidad de contagio mutuo entre los indígenas y los españoles.

La importancia del *Tratado* no reside tanto en el planteamiento teórico, copiado de Castañega, sino en los aportes del mismo Olmos con respecto a la realidad novohispana. Aparece una especie de análisis "clasista" de los idólatras novohispanos: mientras que el pueblo -los *macehualtin*- cree en el verdadero Dios, los *pipiltin*, anhelando su antigua posición política, se apegan a las viejas tradiciones. Los ejemplos citados por Olmos muestran al demonio como un reivindicador del

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. Georges Baudot, México, UNAM, 1990, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

pasado indígena: "un gigante" incita a los indios a matar a un guardián ¹²; en Zacatlán, un niño-diablo llama a una rebelión contra los españoles ¹³; en Cuernavaca, el hombre-tecolote tiene aspecto del antiguo noble indígena:

Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. El me dijo: por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí, salgan. Puesto que de ningún modo me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz allá se levanta y allá viven los padres; que en seguida allá se vayan con otros a la entrada del bosque. ¹⁴

El diablo-señor da órdenes a sus antiguos súbditos. Olmos sugiere que sólo los nobles siguen venerando a los dioses y cultivando las viejas "supersticiones". Sin embargo, la idolatría no se refiere únicamente a los cultos prehispánicos, sino que es identificada con el pasado indígena. La intervención del demonio no se limita a la brujería o los sacrificios humanos; existe también en la interpretación de la realidad y el modo específico de relacionarse con la naturaleza del mesoamericano:

Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso una bestia fiera. Tampoco irás a creer en los sueños, en la palabra engañosa, *en las cosas malas cuyo recuerdo han dejado tus padres, tus abuelos, ciegos que no creían en el verdadero Dios, que no lo conocían.* ¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 43-45.

¹³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 21; el subrayado es mío.

Olmos representa la clásica interpretación de la idolatría indígena formulada por los evangelizadores. La lucha por las almas adquiere carácter de una campaña militar; debe realizarse principalmente por medio de las acciones del Santo Oficio. Los confesionarios novohispanos del siglo XVI van a incluir las “abusiones” indígenas dentro de sus listas de transgresiones; sin embargo, la interpretación de la idolatría será modificada.

1.2. Los nuevos misioneros.

1.2.1

La preocupación por las reincidencias idolátricas no es de ninguna manera una obsesión personal de algunos frailes; representa, más bien, el espíritu misionero de mediados del siglo XVI. El *natural* se aparta de la fe que abrazó en los años 20 y 30 con un celo ejemplar; no obstante, la razón del fracaso del adoctrinamiento radica también en el nuevo personal de la empresa evangelizadora.

A partir de mediados de los años 30, los líderes de la Iglesia novohispana señalaban falta de frailes y clérigos idóneos. El control de los misioneros que pasaban al Nuevo Mundo se volvió más dificultoso ¹⁶. Los funcionarios eclesiásticos y civiles denunciaban la conducta de los “malos clérigos” y demandaban una selección más cuidadosa de los sacerdotes. En 1537, fray Juan de Zumárraga sostenía que la mayoría de los clérigos llega a la Nueva España con la esperanza de un enriquecimiento fácil y rápido, para volver inmediatamente a Castilla. Más que convertir a los indios, los pervierten -viven con amancebadas, permiten practicar ritos idolátricos, hacen negocios ilícitos-. Zumárraga hacía notar que los indígenas

¹⁶ Antonio Rubial observa: “En una dirigida al vicario general de los franciscanos en 1534 se deja entrever que los guardianes de los conventos recomendaban como aceptables religiosos a los que no lo eran, para así no verse obligados de privarse de los selectos. Pero además de esto, algunos pasaban clandestinamente o falsificando los testimonios”. (*La hermana pobreza*, México, UNAM, 1996, p. 93).

"en su infidelidad" castigaban a los malos sacerdotes con la pena de muerte. Algunos oficios eclesiásticos -como comisarios o predicadores- eran exentos de la jurisdicción episcopal; por tanto, los clérigos "trabajan de adquirir los dichos oficios por se evadir de castigo y tener aparejo para hacer lo que quieren" ¹⁷. Zumárraga suplicaba al Emperador que los misioneros fueran examinados en "bondad de vida y suficiencia de letras" ¹⁸. Los malos clérigos, desterrados a España, regresaban a las Indias, amparados con breves papales, burlando el poder eclesiástico: "si no se remedia por Roma este tan gran daño que semejantes breves no ligen en la conciencia ni se nos aten las manos para proceder contra los tales, hasta Su Sanctidad sea informado, esta Nueva España ha de ser sentina y letrina de todos los malos clérigos y frailes", informaba Zumárraga a Tello de Sandoval ¹⁹. En 1552 Luis de Velasco solicitaba al emperador más frailes y clérigos cuidadosamente escogidos, porque "los más clérigos que acá pasan no son cuales convernían" ²⁰. Los franciscanos de Yucatán denunciaban los excesos de los curas: mantienen casas suntuosas, abusan del trabajo de los indígenas, son inhábiles para el adoctrinamiento ²¹. Conforme al franciscano Angel de Valencia, entre los clérigos que sirven en la Nueva Galicia y en Michoacán, "quasi no ay ninguno que sepa lengua, ni predique, ni confiesse, y anssi no hazen el fructo nescessario" ²². El fondo de esas denuncias es constituido por el conflicto entre las órdenes mendicantes y el clero secular.

¹⁷ García Icazbalceta, *op. cit.*, t. III, p. 104. En 1537, los obispos novohispanos solicitaron a Carlos V que ningún clérigo fuera exento de la jurisdicción episcopal. (*Ibid.*, p. 105).

¹⁸ *Ibid.*, t. IV, p. 135.

¹⁹ *Ibid.*, t. IV, p. 191.

²⁰ Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1939-1942, t. VI, p. 140.

²¹ "Lo segundo, que S.A. proueha de vn obispo y pastor, para que los que vinieren á la fe los gouierne y rixga, y castigue los malos exemplos de los clerigos que en esta tierra andan, porque andan muy disolutos, que es muy gran impedimento para la doctrina, y juntamente con esto sea propetor de los yndios". (*Cartas de Indias*, t. I, p. 68).

²² *Ibid.*, p. 108.

Según Richard Konetzke, la pugna entre los regulares y los seculares se dio primordialmente en torno a la provisión de los obispados y de las parroquias; no concernía a las cuestiones doctrinales, sino al poder temporal ²³. En el primer momento de la “conquista espiritual”, el personal misionero era dominado por los regulares, dotados por la bula “Omnímoda” de Adriano VI de la autoridad apostólica papal ²⁴. Los frailes no sólo podían servir en las parroquias y administrar los sacramentos sin la autorización del ordinario, sino también absolver en casos reservados y otorgar dispensas -privilegio especialente útil en la cura de almas de los indígenas-. Puesto que los regulares eran sometidos a la jurisdicción de su orden, lograron una independencia notable con respecto al poder episcopal. Juan de Zumárraga, aunque no era muy amigo del clero secular, se quejaba de la prepotencia de los frailes: se jactan que tienen más poder que los obispos; dispensan en casos que no caben en la jurisdicción de los prelados; edifican conventos sin permiso episcopal; maltratan a los indios y abusan de su servicio. Según Vasco de Quiroga, los frailes se convirtieron en “señores absolutos assi en lo espiritual como en lo temporal”. Los regulares respondían con diatribas contra los ordinarios: los obispos no conocen lenguas indígenas; estorban a los frailes en la administración de los sacramentos; no visitan sus diócesis; erigen templos suntuosos y maltratan a los indios, etc. En ciertos casos, la pugna adquirió un carácter extremadamente violento: los frailes no permitían que los clérigos seculares ocuparan sus parroquias; tanto los regulares, como los curas llegaron a saquear y destruir las iglesias administradas por sus enemigos ²⁵.

La gestión del segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar, era centrada en el intento de limitar el poder de los regulares. Montúfar sostenía que los frailes cumplieron su papel en el primer período de la evangelización y estorban en

²³ Richard Konetzke, *América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, t. II, pp. 216-217.

²⁴ García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga...*, t. I, p. 152.

²⁵ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 366-368.

el avance del adoctrinamiento: se han vuelto ociosos para enseñar a los indios; fundan nuevos monasterios en tierras con clima templado, pero poco pobladas; administran terrenos muy extensos, de ahí que no logren ocuparse eficazmente de la cura de almas de sus feligreses; no quieren ir a confesar a los enfermos. El estado de la cristianización es miserable; los indígenas viven y mueren sin los sacramentos: “mueren casi todos sin confesión ni otro sacramento ninguno más del santo bautismo y aun en éste ha habido y hay falta...”²⁶ Montúfar encontraba un remedio: los diezmos de los indígenas permitirían aumentar el número de los seglares, mantener la Universidad y fundar hospitales. Los clérigos financiados con los diezmos podrían encargarse de las tierras donde no han llegado los regulares²⁷.

Los frailes protestaron fervorosamente en contra del proyecto de Montúfar. Respondían que todos los misioneros debían ser pagados por la corona; el pago de diezmos escandalizaría a los *naturales*, que, como nuevos en la fe, no deben pagar por el adoctrinamiento; aparte, serían víctimas de vejaciones por parte de los cobradores. El provincial de los hermanos menores, Francisco de Toral, comentaba irónicamente la avaricia de los diezmos de los prelados novohispanos:

Agora an faltado los perlados sanctos y zelosos, por lo qual ai gran baxa y jactura, que en trezientas leguas no ay más de dos, que son, el señor arzobispo de Mexico y el obispo de Mechuacan. Este señor es viejissimo y no entiende en cosa de orden ni de sacramentos, sino en pleitos y diezmos. El señor arzobispo, que está más moço y podría ayudar, no quiere, por que no le dán los diezmos los naturales.²⁸

¿Qué tan sincera era la defensa de los indígenas por los regulares? “En el fondo, parece que los religiosos tenían más aversión al aumento del clero secular que

²⁶ Paso y Troncoso, *op. cit.*, t. VIII, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, t. VI, pp. 310-311.

²⁸ *Cartas de Indias*, t. I, p. 132.

a la institución de los diezmos”, observa Robert Ricard. La acción de los frailes significaría, antes que nada, una estrategia política. Por su parte, Montúfar no resaltó otro punto de su proyecto, quizás más importante que el avance de la evangelización: el clero secular caía bajo la jurisdicción y el mando episcopales, lo que garantizaba su lealtad absoluta con respecto a la doctrina oficial. Ahí es donde dimensión política del conflicto está ligada con la cuestión doctrinal.

Montúfar asumió el papel del defensor de la fe ortodoxa. En 1558 acusó de herejía a fray Alonso de la Veracruz: el agustino sostenía que los indios no deben pagar diezmos; el clero secular es prescindible en la Nueva España, puesto que los religiosos gozan de las facultades de los párrocos; el rey -de acuerdo con la doctrina del vicariato real- es el prelado de los religiosos, por tanto, en la Nueva España no se necesitan obispos. Felipe II reconoció la lealtad de fray Alonso y la acusación de Montúfar fue frustrada. En 1560 el arzobispo prohibió el *Diálogo de doctrina en lengua de Michoacán* del franciscano Maturino Gilberti por su crítica de la veneración de las imágenes. A pesar de esta prohibición, los hermanos menores usaron el libro ²⁹.

La polémica en torno al culto guadalupano manifestó una discrepancia entre algunos regulares y Montúfar, concerniente a las líneas directrices del adoctrinamiento. El arzobispo legitimó el carácter milagroso de la imagen de la Virgen y ponderó el culto. Es bien sabida la posición de los franciscanos: Francisco de Bustamante desenmascaró el origen profano de la imagen, se opuso a un culto peligroso para la fe, puesto que los indios, al no recibir los milagros, pueden perder toda devoción. A los nuevos en la fe se les debe enseñar primeramente la adoración a Dios ³⁰. Es dudoso que la hostilidad de los franciscanos al culto guadalupano

²⁹ Richard Greenleaf, *Inquisición en Nueva España*, México, FCE, 1995, pp. 135-137.

³⁰ Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marifonías en el Tepeyac*, México, FCE, 1993, pp. 89-91. Veinte años después, Sahagún observaba con preocupación el aumento del culto de Tonantzin bajo la imagen

manifestara un menosprecio de la piedad popular; los hermanos menores fundaron en el siglo XVI santuarios marianos de gran importancia en Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos ³¹. Por tanto, no se puede descartar la hipótesis que la acción de Bustamante fuera motivada en parte por cuestiones políticas, dado que el culto del Tepeyac era administrado por el clero secular y el obispado.

Por lo que hemos podido averiguar, el conflicto entre regulares y seglares no se refería al modo de administrar los sacramentos -cuestión central de nuestro trabajo-. Los regulares -como Alonso de Molina o Domingo de la Anunciación- eran autores de doctrinas y confesionarios de impecable ortodoxia, editados bajo la tutela de Alonso de Montúfar.

1.2.2.

Sería arriesgado ver en la pugna de regulares y seculares un enfrentamiento entre el bien y el mal, entre el adoctrinamiento “más tolerante” y la oscuridad de la Contrarreforma. No sólo los clérigos pecaban de la corrupción y del abuso del poder. Se modificó también el perfil de los religiosos -carentes del celo necesario para enseñar a los indios y aprender las lenguas nativas, prepotentes en sus conflictos con el poder eclesial y civil-.

El caso de la inquisición franciscana en Yucatán (1562), constituye una manifestación radical de la conducta de esta nueva generación de los frailes; representa también un método “evangelizador” no conocido hasta aquel entonces: el despliegue de la violencia nuda.

Suceso oscuro, difícil de justificar en la economía de la conversión. En Maní, un pueblo cerca de Mérida, dos niños indígenas descubrieron una cueva con ídolos y calaveras; informaron sobre este hallazgo a sus padres espirituales. Los frailes

de la Virgen -“devoción sospechosa”, ejemplo claro de la idolatría revestida del catolicismo-. (*Historia general*, pp. 704-705.)

³¹ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 301.

menores decidieron inmediatamente interrogar a los indígenas que vivían cerca de la cueva. “Viendose presos algunos [indios] confesaron de plano tener ydolos en poca cantidad y paresciendo a los religiosos ser pocos los que declaravan tener acordaron de atormentar a hecho sin escreuir ninguna cosa ni guardar horden ni forma de derecho”³². Apoyados por el alcalde de Mérida, Diego de Quijada, los franciscanos empezaron a interrogar los cuerpos, empleando las técnicas del poder inquisitorial: el potro, el burro, la lentitud de la tormenta del agua.

Y así, con el poder que ellos dezian que tenian como juezes apostolicos y con el que vuestra justia mayor les dió, començaron el negoçio con gran riguridad é - atroçidad, poniendo los yndios en grandes tormentos de cordeles é agua y colgandolos en alto á manera de garrucha con piedras de dos y tres arrovas á los pies, y alli colgados dandoles muchos açotes, hasta que les corria á muchos de ellos sangre por las espaldas y piernas hasta el suelo; y sobre esto los pringavan, como se acostumbran hazer á negros esclauos, con candelas de çera ençendidas é derritiendo sobre sus carnes la çera de ellas; y *todo lo dicho sin preçeder informaçion, antes para hazerla y buscar las culpas, les pareció que este era modo muy açertado, y que por él sabrian la verdad de lo que pretendian saber.*³³

Rodríguez Bibanco, el autor del informe para Felipe II, entendió el mecanismo de la producción de la verdad mediante el interrogatorio y el tormento: la verdad “se busca”, “se hace”, conforme a los objetivos determinados por el poder. Los indígenas confesaron las culpas que les imponían los frailes, “diziendo que eran ydolatras, y que tenian cantidad de ydolos, y que auian sacrificado muchas personas vmanas, y hecho otras muy grandes crueldades; siendo todo mentira y falsedad é

³² Información de Sebastián Vázquez, escribano de Su Magestad, en: Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, p. 145.

³³ Carta de Diego Rodríguez Bibanco, defensor de los indios, al Rey Don Felipe II, 1563, en: *Cartas de Indias*, t. I, p. 393; el subrayado es mío.

dicho de miedo y por aflicción que se les hazia”³⁴. Las penas se aplicaron con excesiva severidad: sometimiento personal por diez años, despojamiento de tierras. La inquisición emprendida en Maní se extendió a numerosos pueblos; según el proyecto de los frailes, iba a proseguirse en toda la provincia. No sin cierta exageración, Sebastián Vázquez, escribano real, sostenía que los hermanos menores querían quemar “a lo menos quinientos naturales de los mas principales dellos”³⁵. Muchos indígenas murieron a causa de las torturas, otros cometieron el suicidio, otros lograron refugiarse en la sierra. Diego de Landa estaba convencido que la inquisición había sido justificada y provechosa: atormentados y encarcelados, los indios “mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos”.³⁶ La llegada del obispo Francisco de Toral interrumpió la acción inquisidora. Toral liberó a los indígenas encarcelados, pero no restituyó los agravios materiales ni espirituales. La coacción por parte del poder civil, socorrido por el eclesiástico, en nada puede parecerse al “yugo suave” predicado por fray Toribio de Motolinía. En una carta dirigida a Felipe II, los gobernantes indígenas denunciaban nuevos despojos y agravios:

Vino despues don Luys de Çespedes, gouernador, y cn lugar de nos desagrauiar, nos a augmentado tribulaciones, lleuandonos á nuestras hijas y mugeres á seruir á los españoles, contra su voluntad y la nuestra, que lo sentimos tanto, que vienen á dezir la gente simple que en nuestra ynfidelidad no eramos tan vexados ni acosados, por que nuestros antepasados no quitauan á nadie sus hijos, ni á los maridos sus mugeres, para seruirse dellos como lo haze agora la justia de V.M., áun para seruir á los negros y mulatos.³⁷

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 146.

³⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁷ *Cartas de Indias*, t. I, p. 408.

Las injurias y los tormentos quedaron inscritos en los cuerpos de los indígenas, imborrables. Los gobernantes suplicaban al rey que enviara a nuevos misioneros: "Y porque, aunque queremos bien á Fray Diego de Landa y á los demas padres que nos atormentaron, solamente de oyrolos nombrar, se nos rebeluen las entrañas. Por tanto, V.M. nos embie otros ministros que nos doctrinen y prediquen la ley de Dios, porque deseamos mucho nuestra saluacion" ³⁸ .

Según los gobernantes indígenas, los frailes habían fabricado una carta que mandaron firmar a unos caciques mayas ³⁹ . En ella los caciques se reconocían como seres "bajos de ingenio" y pedían el regreso de sus "padres espirituales":

supricamos á V.M. se conpadezca de nuestras ánimas y nos enbie frailes franciscanos que nos guien y enseñen en la carrera de Dios, y en espeçial algunos que an ydo destas partes á España, que sabian ya muy bien la lengua desta tierra con que nos predicauan, que se llaman Frai Diego de Landa, Frai Pedro Gumiel, de la provincia de Toledo, y Frai Miguel de la Puebla, y los demás que V.M. fuere seruido. ⁴⁰

Según Francisco de Toral, la inquisición arbitraria fue causada por la ignorancia de los frailes: "Por faltar letras en algunos de los que allí vinieron al principio, sucedieron grandes inconvenientes, desatinos y escándalos por los excesos que en castigar á los indios ovo, hasta estar en punto de perderse la tierra, como ya V.M. bien sabe, y conviene restaurar lo perdido y prever lo futuro" ⁴¹ . La inquisición

³⁸ *Ibid.*, p. 409.

³⁹ "Los religiosos de señor Sant Françisco, desta prouincia, an escripto ciertas cartas á V.M. y al general de su orden, en abono de Fray Diego de Landa y de otros sus compañeros, que fueron los que atormentaron, mataron y escandalizaron, y dieron ciertas cartas escriptas en la lengua de Castilla á ciertos yndios sus familiares, para que las firmassen, y asi las firmaron y embiaron á V.M. Entienda V.M. no ser nuestras: los que somos señores de esta tierra, que no auemos de escriuir mentiras, ni falsedades, ni contradiciones". (*Ibid.*, pp. 409-410).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 368.

⁴¹ García Icazbalceta, *Códice franciscano: siglo XVI*, p. 255.

puso en peligro la vida de los *naturales*; sin ellos "la tierra" no tiene ningún valor en el proyecto colonizador. De este modo, "la tierra" se identifica con sus habitantes -en condición de tributarios de la corona y nuevos miembros de la Iglesia-. Toral señalaba también la tibieza de los religiosos, su "poco espíritu y falta de caridad", insistiendo en la preparación adecuada de los misioneros ⁴².

Desde luego, el caso de Mérida encubre luchas entre diversos grupos de poder -el alcalde, los frailes, los encomenderos-. Gómez Castillo denunciaba los abusos de los frailes y del alcalde Quijada para pedir al rey un repartimiento más justo ⁴³. Las cifras de los indígenas atormentados pueden ser, como sugiere Garibay, exageradas⁴⁴; no nos interesa, sin embargo, fijar el número exacto. Es también prescindible meditar sobre las verdaderas o ficticias causas de las persecuciones. Seguramente Landa resultó perspicaz en dudar de la ortodoxia indígena; pero, como nuevos en la fe, los indios eran exentos de la jurisdicción inquisitorial. Es dudoso que la acción franciscana de Mérida proviniera de la ignorancia -Landa no pecaba de ella- o del celo religioso llevado al extremo; preferimos una explicación de otra índole. Los nuevos franciscanos manifestaron una sospecha que los indígenas nunca se convirtieron ni van a convertirse de verdad, siempre van a ocultar sus prácticas nigrománticas en la oscuridad de las cavernas o en el brillo de las procesiones católicas. Más que un abuso del poder, la persecución de 1562 refleja un nuevo concepto sobre el indígena como un ser viciado e inapto para la religión católica. La acción "evangelizadora" se alimenta de la idolatría, la busca y la inventa, para justificar su alianza con el poder civil. La inquisición de Mérida se sitúa en las orillas del adoctrinamiento; la "conquista espiritual" se confunde con la aniquilación del adoctrinado -indudablemente, para su bien-. La lucha contra la idolatría seguirá

⁴² *Ibid.*, p. 259.

⁴³ Diego de Landa, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁴ "Introducción" a *Relación de las cosas de Yucatán*, *op. cit.*, p. XIII.

siendo la máxima preocupación de los misioneros en la segunda mitad del siglo; sin embargo, será retomada con otros instrumentos.

1.3. El I concilio provincial mexicano.

Diego de Landa evidentemente no conocía o, lo que sería más grave, despreció las decisiones del I concilio mexicano (1555). El concilio, anterior a la inquisición yucateca, representa un planteamiento “moderno” de la conquista de las almas. La reunión de los obispos novohispanos, precedida por Montúfar, tenía ya el espíritu tridentino -varias decisiones establecían un control más preciso tanto del clero regular y secular, como de los feligreses-. El concilio reconoció la necesidad de unificar la doctrina enseñada a los indígenas, criticó la variedad de libros doctrinales usados hasta la fecha ⁴⁵; asimismo, la doctrina debía ser ajustada a la capacidad de los nuevos conversos:

Los intérpretes Religiosos, y Clérigos deben instruir, y doctrinar los Indios en las cosas mas necesarias á su salvacion, y dexar los Mysterios, y cosas arduas de nuestra Santa Fé, que ellos no podran entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por agora. ⁴⁶

Se anunciaba también la impresión de un nuevo manual de sacramentos ⁴⁷. Sermones y libros en lenguas indígenas tenían que pasar por una censura episcopal. Asimismo, la impresión y la venta de libros requería una licencia ⁴⁸. De este modo, se prevenía una posible filtración de las proposiciones protestantes en el material doctrinal destinado a los fieles.

⁴⁵ Lorenzana, *Concilios provinciales primero, y segundo...*, p. 45.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142; el *Manual* fue publicado en 1560.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 144, 149.

El concilio permitía administrar la eucaristía a los indios y a los negros, pero la decisión final al respecto pertenecía a los sacerdotes ⁴⁹. Aparentemente, la polémica acerca de los sacramentos quedaba resuelta; sin embargo, las dudas entre los misioneros persistieron al menos hasta principios del siglo XVII. Se aludía a los casos en que los indígenas, por falta de los frailes, habían celebrado misa, y se prohibía esta práctica; los indios instruidos podían únicamente enseñar la doctrina ⁵⁰. Se vedaba el sacerdocio a indios, mestizos y mulatos ⁵¹.

Las instrucciones acerca del sincretismo religioso muestran la insistencia de los obispos novohispanos en verificar la fidelidad de los nuevos conversos al cristianismo: se fijaba la forma de bailes de los indígenas, “que pueden tener resabio á lo antiguo”; se prohibía también el uso de instrumentos profanos en las iglesias ⁵².

ordenamos, que los dichos Indios, al tiempo, que bailaren, no usen de insignias, ni máscaras antiguas, que pueden causar alguna sospecha, ni canten cantares de sus ritos, é historias antiguas, sin que primero sean examinados los dichos cantares por Religiosos, ó Personas, que entienden muy bien la lengua, y en los tales cantares se procure por los Ministros de el Evangelio, que no se traten en ellos cosas profanas, sino que sean de Doctrina Christiana. ⁵³

El concilio, quizás por la sugerencia de don Vasco de Quiroga, ordenaba la reducción de los indígenas “derramados... mas como bestias que como hombres racionales y políticos” ⁵⁴. Se regularizaba el problema de los diezmos, idea, como hemos visto, muy mimada por el arzobispo. Según la letra del primer concilio, todos

⁴⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁵¹ *Ibid.*, p. 106.

⁵² *Ibid.*, pp. 140-141.

⁵³ *Ibid.*, pp. 148-149.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 148.

los vecinos de la Nueva España, incluidos los indígenas, eran obligados a pagar diezmos; los que estuvieran en contra de diezmar iban a ser excomulgados ⁵⁵.

No obstante, el concilio eximía a los indígenas de las penas pecunarias (por ejemplo, vinculadas a la excomunión), argumentando que los *naturales* “son nuevos en la Fé, y que como tiernos, y flacos con benignidad han de ser tolerados, y corregidos” ⁵⁶. Esta proposición prohibía el uso de medidas que tomaría unos años más tarde los inquisidores de Yucatán.

La confesión recibió en el primer concilio su pleno reconocimiento como una práctica de sí, instrumento de control eclesiástico y el procedimiento clave para el avance de la evangelización. La insistencia en el cuarto sacramento manifiesta un nuevo concepto del indígena, muy distinto del enfoque de los primeros misioneros y sus seguidores. Si para Jerónimo de Mendieta algunos *naturales* eran incapaces de pecar, Montúfar mostraba la penitencia como el único remedio para erradicar los vicios de los indígenas: la “flaqueza de la carne”, la embriaguez, el hurto, el falso testimonio y la usura. En una carta dirigida al Consejo de Indias, el arzobispo denunciaba las opiniones de una “fina herejía”, expresadas por algunos religiosos: “la potencia de Dios no está atada a los sacramentos”, “Dios no tenía tanta cuenta con esta gente para perdonarlos especialmente” ⁵⁷. Refutando esas proposiciones, Montúfar sostenía que el orden sacramental es imprescindible para la salvación: “cuando no hay copia de confesor o ministros de los santos sacramentos por donde podemos tener con razón muy gran sospecha que muy poquitos de los adultos se salvan y cuan poco les ha aprovechado a estos naturales adultos la predicación del Sancto Evangelio” ⁵⁸.

En ese sentido, las medidas tomadas por el I concilio se orientaron hacia el arraigo de la práctica confesional. Se introdujo el modo de sujeción jurídico: los

⁵⁵ Lorenzana, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁷ Paso y Troncoso, *Epistolario*, t. VIII, p. 76.

⁵⁸ *Loc. cit.*

fieles tenían que confesarse con su propio párroco; en el caso de confesarse fuera de su parroquia, necesitaban una licencia de su cura y un certificado del confesor ⁵⁹. Los misioneros eran obligados a hacer matrículas de los feligreses, anotando datos sobre la confesión, la comunión y el matrimonio. Los fieles que querían comulgar tenían que presentar una cédula de la confesión. Igual que el sacramento de la penitencia, la comunión recibida fuera de la parroquia era inválida ⁶⁰.

El texto del primer concilio aporta un dato importante acerca de la práctica confesional: los principales rehusan el sacramento de la penitencia o se confiesan fuera de su parroquia, “porque temen, que el propio Ministro, que tienen, no los querrá confesar, si primero no se disponen, y no dexan sus ruines costumbres, por lo qual huyendo de el proprio Médico, se van á otro, que no conoce sus enfermedades”⁶¹. Los indios principales que no se confesaban de la manera válida iban a ser expulsados de las Iglesia ⁶². La ortodoxia y la moral de la clase gobernante indígena habían de ser vigiladas a través de la confesión; el control de los *macehualtin* era, por el momento, técnicamente imposible y prescindible desde la perspectiva de la conquista.

Los religiosos y los clérigos necesitaban una licencia para oír confesiones; los clérigos tenían que pasar por un examen especial ⁶³. El concilio ordenaba a los confesores vigilar de pago de diezmos:

mandamos á los Confesores de nuestro Arzobispado, y Provincia, que sobre esto tengan mucho cuidado, y vigilancia de inducir, y traer á los Penitentes á que paguen los dichos Diezmos, declarándoles, y manifestándoles el peligro, en que incurren, por no lo hacer assí, y á los que hallaren haber incurrido en las dichas

⁵⁹ Lorenzana, *op. cit.*, pp. 53, 57.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

⁶² *Ibid.*, pp. 137-138.

⁶³ *Ibid.*, pp. 53-54.

penas, los reprehendan asperamente, y no lo absuelvan hasta tanto, que les conste, como con efecto han pagado, y satisfecho lo que debían, á quien lo había de haber.⁶⁴

Se podría ver en estas proposiciones una preocupación por las almas de los nuevos conversos. Sin embargo, el I concilio reconoce abiertamente otras funciones del sacramento de la penitencia, no menos importantes: el control de la ortodoxia de los indígenas por medio de las matrículas, el control fiscal del pago de diezmos ⁶⁵, propósitos que no dejan de sugerir una gran preocupación por el reino terrenal de la Iglesia. Se regulariza la confesión compulsiva, vigilada por los párrocos: una medida que tuvo que influir en la concurrencia de los indígenas a los confesionarios.

1.4. Les ha faltado prudencia serpentina...

Las reincidencias idolátricas produjeron acciones violentas de los misioneros; impulsaron las reformas dentro de la Iglesia novohispana; incitaron -como en el caso de Diego Durán o Sahagún- a reflexionar sobre los efectos del adoctrinamiento. La “conquista espiritual” empezó a formular su propia crítica. Fue justamente Bernardino de Sahagún quien juzgó de la manera más perspicaz el proyecto primitivo de la evangelización. En el prólogo previsto para el Libro IV de su *Historia general*, Sahagún habla de los métodos de evangelización como armas, estrategias de lucha. Los primeros franciscanos se contentaron con la conversión aparente de los indios; abandonando la predicación contra la idolatría y la búsqueda de los ídolos: “Así dejamos las armas que traíamos muy afiladas para contra la idolatría, y del consejo y persuasión de estos padres comenzamos a predicar cosas

⁶⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁵ El II concilio provincial (1565) introdujo una precisión importante, contraria a los propósitos del propio Montúfar: los *naturales* quedaban exentos del pago de diezmos. (*Ibid.*, p. 203).

morales acerca de los artículos de la fe y de los siete sacramentos de la Iglesia" ⁶⁶. Sahagún presenta su hipótesis acerca del surgimiento del sincretismo religioso: los nobles y los sacerdotes indígenas formaron una "conspiración" para incluir a Cristo en su panteón, "conforme a la costumbre antigua que tenían que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía tomaban por dios al dios que traían los recién llegados" ⁶⁷. Fray Bernardino se remite a las falsas conversiones de los moriscos en Granada; de igual manera, la Iglesia novohispana se fundó sobre el engaño. A los "doce" y sus seguidores les faltó la "prudencia serpentina" para descubrir la falsedad de las conversiones:

no se olvidaron en su predicación del aviso que el Redemptor encomendó a sus discípulos y apóstoles cuando les dijo: *Estate prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae*: Sed prudentes como serpientes y simples como palomas; y aunque procedieron con recato en lo segundo, en lo primero faltaron, y aun los mismos idólatras cayeron en que les faltaba algo de aquella prudencia serpentina, y así se ofrecieron muy prontos al recebimiento de la fe que se les predicaba. ⁶⁸

Sahagún critica a la primera generación de los misioneros y desmiente la visión entusiasta de los nuevos conversos. Anota con respecto a la implantación de los sacramentos:

cerca de otros sacramentos, como fue el de la confesión, y comunión, ha habido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellos, que aun ahora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos da gran fatiga, y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo. ⁶⁹

⁶⁶ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, 1886, p. 317.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 581.

El franciscano propone tres estrategias para extirpar la idolatría: la investigación sobre las prácticas idolátricas "que públicamente se hacen en todos los pueblos, barrios o aldeas de toda esta Nueva España" ⁷⁰; la predicación centrada en la idolatría -las deidades indígenas hay que llamar con su nombre de demonios-; finalmente, el interrogatorio confesionario debe incluir la idolatría. La tercera estrategia es la que más nos interesa. En el *Prólogo a la Historia general*, Sahagún señala que la recopilación de las antigüedades indígenas era destinada a los confesores y a los predicadores, ya que los médicos de las almas tienen que conocer las enfermedades ⁷¹. El confesor es provisto de un instrumento sensible para detectar la idolatría, encubierta por la aparente religiosidad de los *naturales*:

Lo tercero que es necesario para que este negocio se remedie es que los confesores sepan los ritos idolátricos que antiguamente tenían estos en sus sacramentos como en sus sacrificios y supersticiones y pecados carnales, para que si el penitente tocara un vocablo o dos en que se pueda conocer y tomar asilla para preguntar de alguna cosa que en aquel vocablo o vocablos se toca, lo sepan entender y proseguir y sacar. ⁷²

El proyecto franciscano no definió tajantemente lo ortodoxo y lo idolátrico, llevando de esta forma al "embuste" del sincretismo. En la concepción de Sahagún, la confesión aparece -al menos virtualmente- como el lugar de interrogación de la idolatría.

No es extraño, pues, que la penitencia figurase entre los temas más importantes de la obra doctrinal del franciscano escrita en náhuatl. En las *Adiciones a la postilla* (1579) Sahagún ofrece una interpretación contricionista del cuarto

⁷⁰ García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana...*, p. 318.

⁷¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 17.

⁷² García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana...*, p. 319.

sacramento: el arrepentimiento tiene que ser motivado por el amor a Dios ⁷³. Este requisito de la ética elitista se ve contradicho por las referencias a las penas eternas que sufrirá el pecador. Si la contrición está ligada al amor, el temor al infierno parece prescindible. No obstante, conforme a Sahagún, una reflexión sobre el infierno debe ser parte del ejercicio espiritual:

Necesario es que cada cristiano se ponga cada día a considerar que se ha de espantar, que ha de vivir con miedo, para que se abstenga de los pecados y para que no se vaya allá (...). Por eso nos es necesario que seamos espantados para que debidamente hagamos lo que es bueno, lo que es recto, sólo por amor de nuestro Señor Dios. ⁷⁴

En la séptima amonestación del *Apéndice a la postilla* (1579), Sahagún compara la penitencia cristiana con las prácticas mortificatorias indígenas. La educación de los jóvenes en el *calmécac* y en el *telpochcalli* es condenada tajantemente como una obra del demonio: las mortificaciones no eran verdaderas penitencias, sino “tormentos de la región de los muertos” ⁷⁵. Los niños no podían hacer penitencia, porque no tenían el uso de razón; por tanto, su sufrimiento era dedicado a Lucifer. Las “penitencias” indígenas eran físicas y no espirituales, por tanto, no agradaban a Dios; pecaban también de demasiada severidad, produciendo la “tristeza mundana” en las almas de los indios. La verdadera penitencia, en cambio, lleva al sujeto a una “tristeza espiritual” -la contrición- ⁷⁶. El efecto final de la penitencia es la alegría, el alivio, el “goce espiritual”-momentos, para Sahagún,

⁷³ “Si acaso [el hombre] desea en su corazón cometer otra manera de pecado mortal de que se abstiene no por amor de Dios sino sólo por su culpabilidad, su vergüenza, su punición (aunque no cometa ningún pecado mortal obvio), su corazón está corrupto, su amor está corrupto; está llegando a ser siervo del diablo”. (Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. Arthur J. O. Anderson, México, UNAM, 1993, p. 57-59; cf. también p. 31).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79, 85-87.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 143.

ausentes en las prácticas indígenas-. El argumento más fuerte del franciscano es el supuesto de la creación demoníaca de las “idolatrías”. Sirve también para desprestigiar los cantares sagrados de los nahuas: “los cantares, las danzas que antiguamente se realizaban y se conservaban y que aún todavía ahora se realizan y aún todavía ahora se conservan, son precisamente como cosas del infierno y abaten los corazones; los entristecen” ⁷⁷.

La penitencia aparece en los escritos doctrinales de Sahagún como un elemento que permite diferenciar la verdadera religión de la idolatría. A pesar de que algunos principios de la moral náhuatl pudieran ser aprovechadas en el adoctrinamiento cristiano, las técnicas de sí practicadas por los indígenas desde la infancia son consideradas como creaciones demoníacas. Es como si el franciscano intuyera que la diferencia entre la ética europea y la indígena no se refiere enteramente al código, sino a la estructura y a la finalidad de las prácticas de sí. Por consiguiente, Sahagún persigue los rastros de la “penitencia” indígena en la confesión de los *naturales*, negando el crédito a las creaciones “sincréticas”. La verdadera religión tiene que permanecer libre de los elementos autóctonos.

2. La teoría penitencial.

En 1565 se publican tres obras doctrinales, escritas conforme al sentir tridentino: *Confesionario mayor* y *Confesionario breve* de Alonso de Molina y *Doctrina cristiana breve y compendiosa por via de dialogo* de Domingo de la Anunciación. Los libros de Molina comprenden un planteamiento teórico de la penitencia que va a ser vigente hasta fines del siglo: el *Confesionario mayor* se imprime en 1565, 1569, y 1578; constituye el texto paradigmático para Juan Bautista, otro teórico de la penitencia. El interés por la confesión no significa únicamente el acatamiento de las decisiones del I concilio provincial; surge de la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

nueva conciencia del proceso evangelizador, expresada por excelencia por Sahagún. La confesión es vista como una práctica que permitirá realizar plenamente la conversión de los *naturales*. No obstante, a finales del siglo observamos un desplazamiento en la teoría penitencial novohispana: si el lector virtual de la obra de Molina es un indígena capaz de percibir una discusión teológica, Juan Baustista ofrece al nuevo converso un contenido doctrinal mucho más reducido.

Propongo la siguiente hipótesis de trabajo: en los confesionarios novohispanos, la sustancia del trabajo ético que debe realizar el indígena es constituida principalmente por los pecados de la idolatría y los pecados sexuales. La insistencia en la idolatría está ligada a una nueva conciencia de la conquista espiritual. Como hemos visto en Santo Tomás, los pecados de la carne eran materia privilegiada del trabajo ético al menos desde la Edad Media. Es innegable el desarrollo del discurso acerca de los pecados sexuales en el siglo XVI: se prestaban más a la especulación casuística que cualquier otro objeto de la reflexión moral.

2.1. Supersticiones.

Los confesionarios novohispanos dedican una parte relativamente modesta a los pecados de la idolatría. No obstante, creo que en este caso el análisis cuantitativo-empírico empleado por Serge Gruzinski parece insuficiente⁷⁸. En vano buscaríamos en las doctrinas y en los confesionarios un saber específico sobre la idolatría; esta función pertenecía a las obras especializadas de los “etnógrafos” novohispanos, como el propio Molina. Aparte, introducir un tratado sobre la idolatría en un confesionario destinado para los indígenas resultaría contraproducente; los feligreses indios obtendrían de este modo acceso al saber prohibido. Juan Bautista incluyó en sus

⁷⁸ S. Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad...”, p. 174.

Advertencias para los confesores (1600) una lista de transgresiones idolátricas, pero el libro era destinado únicamente para los sacerdotes.

¿Qué dominios de la idolatría penetran los confesionarios de Molina y Juan Bautista? En primer lugar, el culto a los antiguos dioses. Molina intuye que por debajo de la superficie hay otros mundos y no cesa de interrogar esta región oculta:

Por ventura adoraste o tuviste por dios a alguna criatura suya, así como al sol, a la luna o alas estrellas? ⁷⁹

Comiste alguna vez ofrenda del demonio? ⁸⁰

Comiste alguna vez carne humana, para te vengar de tus enemigos? ⁸¹

El penitente es exhortado no sólo a escrutar su conciencia, sino también a vigilar la ortodoxia de los miembros de su comunidad. El interrogatorio remite al indígena al foro externo: “Tienes todavía guardada alguna ymagen del demonio o sabes que otro la tenga escondida? Inuocaste a algun demonio o otro le inuoco delante de ti, y no le estoruaste, ni le acusaste delante de la sancta madre yglesia?”⁸². El confesionario pregunta por los sueños adivinatorios, los agüeros, las plantas alucinógenas; la memoria del nuevo converso debe estar sometida a un interrogatorio para limpiarla de las “antiguallas”. Los procedimientos mágicos no pocas veces quedan confundidos con las prácticas curativas indígenas:

Llamaste alguna vez a algun hechizero, para que te echasse suertes, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar tus carnes tresquilote

⁷⁹ CM, f. 20r.

⁸⁰ CB, f. 6r-6v.

⁸¹ CB, f. 18r.

⁸² CM, f. 20r-20v.

supersticiosamente; o le llamaste para que te descubriesse lo que auías perdido; o adeuino delante de ti en el agua?⁸³

Es significativo que Alonso de Molina, a diferencia de Zumárraga u Olmos, no hace hincapié en la participación del demonio en la “hechicería”. El uso de procedimientos mágicos se concibe ahora no tanto como una provocación del *enemigo*, sino una elección libre del individuo. Se postula una plena responsabilidad del sujeto por sus actos, como queda explicitado en el Prólogo: “es assi verdad que yo quise pecar de mi voluntad: y si yo no quisiera, nocometiera el pecado, porque me ayudara nuestro señor dios con su gracia, paraque yo no cayera en pecado mortal, en el qual cay de mi grado y voluntad”⁸⁴.

Dentro de las consideraciones del primer mandamiento se encuentra también la poligamia: “Casastete en dos o tres partes y son por ventura biuas todas aquellas con quien te casaste, ante la sancta madre yglesia?”⁸⁵ En cambio, el uso de las sustancias alucinógenas es interpretado como pecado de embriaguez, sin penetrar en su sentido religioso: “Comiste alguna vez honguillos que emborrachan; o beuiste aquel breuaje que llaman *ololiuhqui*, perdiste por esto el juyzio?”⁸⁶

El adoctrinamiento se dirige en contra de la palabra, contra la memoria colectiva transmitida por los indígenas que nacieron bajo otro cielo; este despojamiento de la memoria es necesario para inscribir la verdad en las almas de los nuevos conversos:

O porventura oyste de buena gana los cantares y musicas vanos, y carnales, y las consejas y fabulas desonestas, y los cantares del demonio, o sus palabras y ensefamientos nociuos, con los quales peruierten y engañan a las gentes los

⁸³ *Ibid.*, f. 20v.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 13r-13v.

⁸⁵ CB, f. 6v.

⁸⁶ CM, f. 82r.

hechiceros y hechiceras, los viejos y viejas diabólicas, que no creen en nuestro señor, y se bautizaron fingidamente.⁸⁷

Se pretende implantar en la conciencia indígena una visión demoníaca de las culturas autóctonas. Efectivamente, los “viejos y viejas diabólicas” eran los protagonistas de una resistencia silenciosa, los que hicieron posible la conservación de algunos elementos de la religiosidad mesoamericana. El enemigo está bien detectado. Molina es consciente del peligro que radica en las manifestaciones “sincréticas”. En la parte dedicada al matrimonio amonesta a los padres cómo deben realizar la boda purificada de los matices indígenas: “Porventura heziste con ellos alguna supersticion de las que antiguamente haziades poniendolos, cabe el hogar juntos atandoles las mantas vna con otra, echando alli incienso”⁸⁸. El nuevo cristiano ideado en el *Confesionario mayor* debe ser vaciado de todos los elementos autóctonos que puedan tener relación con la idolatría.

El *Confesionario* de Juan Baustista (1599) no introduce cambios significativos con respecto al enfoque de Molina; contiene únicamente seis preguntas acerca de la idolatría: dos referentes al culto, cuatro a las adivinaciones y los agüeros. Fray Juan Bautista en muchas ocasiones copia a Molina: “Por ventura creyste y tuiste por cierta alguna cosa de hechizeria, o preguntaste a los que la hazen para saberla dellos, o viendola hazer no reprehendiste, ni acusaste al que la hizo?”⁸⁹ Sin embargo en las *Advertencias para los confesores de los Naturales*, aparece un planteamiento diferente de la idolatría. El franciscano incluye en el primer tomo de su obra un compendio de las supersticiones indígenas, basado en el *Vocabulario trilingüe* de Sahagún⁹⁰. El texto coincide también en parte con el

⁸⁷ *Ibid.*, f. 102r.

⁸⁸ *Ibid.*, f. 98v.

⁸⁹ Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Santiago de Tlatilulco, Melchior Ocharte, 1599, f. 43r.

⁹⁰ Véase el *Apéndice*.

Apéndice del Libro V de la *Historia general* de fray Bernardino. Comentando la lista de “abusiones” -procedimientos de interpretación mágica de la realidad- Sahagún sostenía que toda clase de “antiguallas” debe ser combatida igual que los cultos idolátricos: “Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlas, y predicar contra ellas. (...) Los diligentes predicadores y confesores búsqúenlas para entenderlas, en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe”⁹¹.

La conclusión de Juan Bautista será muy diferente. El texto incluido en las *Advertencias* contiene dos partes: “abusiones antiguas” y “abusiones idolátricas”. Las “abusiones” eran indudablemente muy arraigadas en la vida cotidiana de los amerindios: efectos nocivos de algunas plantas, como el *omixuchitl*; los peligros concernientes a la preñez; objetos que traen buena suerte, etc. “Quando la tortilla echandola en el comal, para cozer, acaso se doblaua, dezian que era señal que alguno venia a aquella casa, o que el marido de aquella muger que cozia la tortilla, si era ydo fuera, venia ya”⁹². Este tipo de acciones recibe una interpretación mucho más benigna que en Sahagún o en Molina: los indígenas que siguen practicando sus antiguas costumbres no son idólatras; muchos españoles conservaron supersticiones de sus ancestros, no dejando de ser por eso “firmissimos cristianos”. Las tradiciones indígenas no deben ser juzgadas como idolatría, que se reserva aquí exclusivamente al culto a los dioses y a la hechicería. La confesión de las “abusiones” se deja a la sutileza de la conciencia de los indígenas: “Y es bien que los Confessores las aduiertan para que si alguno se acusare dellas las entienda bien”.⁹³

Percibimos, sin embargo, cierta contradicción: el franciscano excusa a los *naturales* de sus “abusiones”, pero, al mismo tiempo, incluye en su *Confessionario* algunas preguntas referentes a las supersticiones inofensivas para la fe -sueños,

⁹¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 285.

⁹² Juan Bautista, *Advertencias...*, t. I, f. 106v.

⁹³ *Ibid.*, f. 105v.

agüeros-. Podemos arriesgar la siguiente hipótesis: Juan Bautista conserva las preguntas por las supersticiones, siguiendo los modelos del confesionario -tanto españoles, como novohispanos- y el ejemplo de Sahagún; sin embargo, toma en cuenta la inevitabilidad de ciertos procedimientos mágicos; su permanencia no es una realidad amenazadora que niega la esencia de la fe cristiana. El franciscano intuye, quizás, que la “fe pura” puede existir sólo entre la élite católica; la piedad popular siempre crea formas “supersticiosas”. Aparte, la búsqueda de la “fe pura” puede llevar -como en el caso de Lutero- a la identificación de toda clase de méritos del cristiano con la idolatría.

2.2. Torpezas

La problematización de los pecados sexuales por los teóricos franciscanos se mueve en el espacio de lugares comunes de la teología moral cristiana. La gran mayoría de las preguntas se dirige al hombre, considerado como sujeto activo. La mujer aparece casi exclusivamente como objeto de placer que no toma decisiones en cuanto a la conducta sexual.

Sin sobreestimar el método cuantitativo, hay que reconocer que la distribución del texto es significativa: Molina dedica al hombre casi 80% de las preguntas concernientes al VI mandamiento y a la lujuria⁹⁴. El hombre seduce, burla y corrompe a la virgen; viola a la mujer, la comparte con sus amigos:

Quando tuuiste acceso a ella, quiça te resisistia, y tu la forçaste? ⁹⁵

Tu con otros compafieros tuyos, tuuistes juntamente parte con alguna mujer? ⁹⁶

⁹⁴ Los porcentajes del texto dedicado al hombre, al mujer y a los dos cónyuges: CM: 73 %, 20%, 7 %; CB: 79%, 18%, 3%.

⁹⁵ CB, f. 11v.

⁹⁶ *Ibid.*, f. 12r.

Al varón se le atribuye una mayor disposición para cometer pecados contra natura, como la sodomía y la bestialidad ⁹⁷. Por consiguiente, el hombre es exhortado a un trabajo más intenso sobre sí mismo. La problematización de los actos venéreos -como en Tomás y en Azpilcueta- parte del deseo, evitando la discusión sobre el acto y el placer. La polución nocturna recibe la siguiente interpretación: es pecaminosa, si el individuo, después de despertarse, se deleita pensando en el suceso torpe:

Cayste en polucion durmiendo; salio tu simiente (pareciendo te que tenias ayuntamiento con muger)? Y despues que despertaste, y pensaste en esto plugote: Quiça dijiste, o si ouiera sido assi lo que soñe, quien ouiera tenido parte con la que soñe. Porque si esto dijiste, y te plugo (despues que ya estauas despierto), cometiste peccado mortal; y si te peso dello, y te doliste y afligiste, no seras culpable por quanto estauas durmiendo. ⁹⁸

El ejercicio de sí con respecto a la sexualidad es lograr un control de la voluntad sobre la concupiscencia que permitiese desechar las representaciones libidinosas:

Quantas vezes te viene a la memoria el suzio deleyte desechas de ti con toda presteza el tal pensamiento, refrenaste y tornas luego sobre ti; o detuiste mucho en el pensamiento de aquella vellaqueria, y por esto se te altero el miembro voluntariamente, y salio tu simiente, derramando en vano aquella materia. ⁹⁹

Como hemos dicho, si bien el deseo es el mayor enemigo del sujeto, el placer parece ser un elemento despreciado por los analistas de la carne. En los enfoques de

⁹⁷ *Ibid.*, f. 11v-12r.

⁹⁸ CM, f. 33v.

⁹⁹ CB, f. 12r.

Tomás y Azpilcueta, el placer parecía ser tácitamente permitido si se realizaba dentro del acto legítimo. En Molina, la relación conyugal es concebida como una forma de continencia; el débito matrimonial constituye la obligación de los cónyuges bajo pena de pecado mortal ¹⁰⁰. Sin embargo, el “suzio deleyte” obtenido en el matrimonio “es de ningún provecho” y puede ser considerado sólo como un mal menor, puesto que siempre está ligado al movimiento del deseo: “por ventura no tuviste templanza en tus suzias delectaciones y en los actos matrimoniales, haciendo mucho daño a tu persona y envileciendote delante el acatamiento divino” ¹⁰¹. Molina no se imagina un placer ligado a una relación afectiva, como en el antiguo enfoque del matrimonio de Plutarco. El ser humano es capaz de experimentar el goce únicamente cuando ve al otro como puro objeto, un cuerpo sin nombre. El deleite se obtiene mediante una transgresión que puede darse en el foro interno -sin realizar el deseo impuro-. En ese sentido, no existe una diferencia esencial -en cuanto a la gravedad del pecado- entre el acto y el deseo. No estamos hablando, sin embargo, de la constitución de un sujeto “reprimido” -noción puesta en entredicho por Foucault en *La voluntad de saber*-; más que ser objeto de represión, el hombre de Molina es llamado a una actividad particular: sospechar que sus pensamientos, incluso el afecto que siente a su mujer, contienen un móvil oculto del deseo; buscar en sus “ayuntamientos” conyugales los elementos externos que convierten el acto debido en pecado mortal.

Quando tuviste parte con tu muger, acordastete en aquel acto de otra muger casada, o de qualquiera otra, y dijiste dentro de ti, hago agora cuenta que tengo parte con la muger de otro; o porventura dijiste, si ella estuiera agora aqui conmigo, yo tuuiera aceso a ella. ¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibid.*, f. 54r.

¹⁰¹ CM, f. 115r-115v.

¹⁰² *Ibid.*, f. 80v.

Entre las preguntas comunes para el hombre y a la mujer, destaca la problemática del incesto -una transgresión especialmente frecuente entre los indígenas¹⁰³-, los pecados *contra naturam* y los “actos indebidos”:

Tuuo parte contigo por detras (conuiene a saber) en el vaso acostumbrado? ¹⁰⁴

Y las vezes que os ayuntays, es con desonestidad, y no en el deuido vaso? ¹⁰⁵

Molina encuentra sólo dos pecados propios a la mujer: provocar al hombre al acto sexual durante la menstruación, usar adornos y maquillaje:

Quando tienes tu costumbre, prouocas e incitas a tu marido a que tenga parte contigo? ¹⁰⁶

Afeitastete, adornandote y poniendo alguna cosa en el rostro, para que te cobdiciasen? ¹⁰⁷

Finalmente, la única pregunta dirigida a los pecadores de ambos sexos se refiere al impedimento de la procreación ¹⁰⁸.

La problematización de la carne en el *Confesionario* de Juan Baustista introduce sólo ligeras modificaciones con respecto a Molina. Juan Baustista concede más espacio a la mujer; ello puede significar una mayor sutileza de la reflexión moral contrarreformista en su pleno desarrollo ¹⁰⁹. El incesto sigue siendo el mayor problema de la conducta moral de los nuevos feligreses:

¹⁰³ Serge Gruzinski examina con detalle el problema del incesto en “Confesión...”, p. 175, siguientes.

¹⁰⁴ CB, f. 13v.

¹⁰⁵ CM, f. 35r.

¹⁰⁶ CB, f. 13v.

¹⁰⁷ *Ibid.*, f. 13r.

¹⁰⁸ CM, f. 34v.

¹⁰⁹ El franciscano dedica 69% del texto al hombre, 31% a la mujer.

As porventura tenido cuenta con alguna muger casada, o soltera, o parienta tuya, o que fuesse donzella? En que grado era tu parienta, o de tu muger? ¹¹⁰

Porventura deseaste algun hombre casado, o soltero, o deudo tuyo, o deudo de tu marido, y en que grado, dilo? ¹¹¹

Juan Bautista enriquece el interrogatorio, introduciendo dos transgresiones que faltaron en el *Confesionario mayor* (aunque no son nuevas en el código cristiano): el pecado solitario -tanto del hombre, como de la mujer- y la provocación verbal:

Porventura tu misma en tu cuerpo hiziste algo por deleytarte? ¹¹²

Burlastete y dixiste palabras deshonestas, con que prouocaste a alguien a peccar? ¹¹³

La reflexión de los teóricos franciscanos acerca de los cinco sentidos vuelve a plantear también el problema del control de la carne. En Molina, los sentidos están vinculados con los vicios capitales y las transgresiones del Decálogo: por ejemplo, el uso indebido de la vista conduce a la lujuria y la soberbia; el oído está ligado a los pecados de la idolatría y del falso testimonio ¹¹⁴. Los sentidos constituyen dones divinos; su uso indebido -ligado al puro placer- constituye una transgresión. Cada acción del cristiano debe orientarse hacia Dios y ser definida según sus leyes. Por ello, es preferible usar ropa áspera -adecuada para la penitencia- que “vestiduras blandas” que llevan al ablandamiento del alma frente a la presencia del maligno ¹¹⁵.

¹¹⁰ Juan Bautista, *Confesionario...*, f. 48v.

¹¹¹ *Ibid.*, f. 50v.

¹¹² *Loc. cit.*

¹¹³ *Ibid.*, f. 49v-50r.

¹¹⁴ CM, f. 101v-102r.

¹¹⁵ *Ibid.*, f. 103v.

El deleite sensual aparta al hombre de Dios; el refinamiento de los sentidos es detectado como la fuente de la lujuria:

Huelgaste mucho, y recibes gran sensualidad con el buen olor de las flores o del incienso, y cañas de sahumerio, o del agua rosada, dando plazer sensual al ofalto [sic]; no te acordando de tu Dios y señor, ni le dando gracias y loores: porque hizo todas las cosas suaves, olorosas, consolatorias y de recreacion.¹¹⁶

El planteamiento de Juan Bautista se centra justamente en la relación entre los sentidos con los pecados sexuales. Sólo el gusto queda fuera de esta correspondencia:

Porventura miraste con delectacion el cuerpo de alguna persona, o otra cosa torpe?
 Porventura oyste con delectacion palabras deshonestas, palabras de chocarrerias, y palabras suzias, y cantares deshonestos?
 Porventura oliste cosas torpes y suzias, por el deleyte de tu sensualidad?
 Porventura palpaste tu cuerpo, o el ageno por deleytarte sensualmente?¹¹⁷

Aunque la idolatría no dejó de ser vigente, Alonso de Molina y Juan Bautista parecen privilegiar el tema de la carne. Los residuos prehispánicos son considerados como peligrosos, pero accidentales -desaparecerán con el tiempo-; el deseo, en cambio, está siempre presente, amenazando el bien del alma de los nuevos cristianos. Frente a la actividad incesante del demonio y la fuerza del deseo se requieren instrumentos idóneos para combatir “la rebelión de la carne”. Uno de ellos es la filtración de representaciones, destinada a rechazar los pensamientos impuros. La eucaristía constituye otro procedimiento que permite evitar los pecados: “Preserua

¹¹⁶ *Ibid.*, f. 103r.

¹¹⁷ Juan Bautista, *Confesionario...*, 57v-58r.

al hombre (que dignamente comulga) de pecado, y le acrecienta el cuydado de huyr del, *particularmente del pecado de la carne*" ¹¹⁸. Pero la técnica de sí más importante sigue siendo, indudablemente, el sacramento de la penitencia, centrado en el examen de la conciencia.

2.3. La práctica de sí en Alonso de Molina.

Alonso de Molina concibe el sacramento de la penitencia como un ejercicio de sí particular: "te es necessario trabajar y procurar de ejercitarte en la penitencia, por quanto con solà ella, has de ser otra vez alimpiado, y con ella has de alcançar todos los bienes que por tus pecados perdiste" ¹¹⁹. El estado de pecado es ilustrado a través de tres metáforas: el pecador está cubierto de "hinchazones y aposentos"; es como saltador de caminos, prendido por la justicia (el demonio); se asemeja también al deudor que no tiene con qué pagar a su acreedor. El cuarto sacramento aparece como una cura de llagas, liberación del poder del demonio y pago de la deuda contraída con Dios ¹²⁰. El hombre que se declara sin culpa peca gravemente, puesto que ni siquiera los santos están libres del pecado. El principio de la penitencia radica, pues, en conocer la verdadera condición del hombre: "Te es muy necessario el conocerte, y tenerte por peccador, si quieres que se vse contigo de misericordia" ¹²¹.

El confesionario es proyectado como un examen de la conciencia; otras partes del sacramento -contrición, confesión, satisfacción- no reciben un comentario detallado; se resalta la importancia del examen de sí, apenas mencionado por Tomás

¹¹⁸ *Ibid.*, f. 82v; el subrayado es mío.

¹¹⁹ CM, f. 7r.

¹²⁰ *Ibid.*, f. 119r-120r.

¹²¹ *Ibid.*, f. 4v.

de Aquino ¹²². El conocimiento de uno mismo aparece como “la rayz y fundamento” de la salvación, figura en el centro de la preocupación moral del individuo; supera todas las ciencias, es identificado con la filosofía:

Conoce a ti mismo, paraque cobres gran fama y seas tenido en mucho, ca no seras tan afamado ni honrado si supieres el curso y mouimiento de los cielos, y de que manera estan situadas las estrellas, y la virtud, que puso nuestro Señor Dios todas las yeruas y rayzes, el ser y la naturaleza de las animalias del campo; y aunque supieses la orden y concierto que ay enel cielo y en todo el mundo dejando de conocer a ti mismo, y no considerando qual tu seas. *Porque muchos ay que saben muchas y diuersas cosas, empero ignoran a si mismos: y la derecha sabiduria, que se llama Philosophia, es el conocimiento de si mismo.* ¹²³

El franciscano introduce una modificación con respecto a la teología oficial española -representada por excelencia por Azpilcueta-: en su enfoque, el examen de sí no sólo constituye el primer momento del sacramento de la penitencia, sino que desplaza a la contrición en el orden de la importancia de la materia sacramental: “La primera es que tienes gran necesidad de aparejarte primero y de traer a la memoria y buscar todos tus pecados, y despues que los ouieres traydo a la memoria, que los llores” ¹²⁴. El examen tiene que ser completo para poder realizar una confesión entera. Los pecados mortales constituyen el objeto buscado; Molina compara al penitente con el mayordomo que tiene que rendir cuentas ante su señor. El cálculo de los pecados, el análisis del pasado debe empezar desde la infancia. Amigos, familiares, cargos públicos, lugares frecuentados: todo el pasado del penitente debe

¹²² Según Miguel Angel Sobrino, la insistencia en el examen de sí procede de Antonino de Florencia (comunicación personal).

¹²³ CM, f. 5v- 6r; el subrayado es mío.

¹²⁴ *Ibid.* f. 8v.

ser escrutado en busca de las faltas, que a veces no son vistos con toda claridad - menos por los nuevos conversos, no entrenados en este ejercicio:-

Tambien traeras a la memoria de todos los lugares por donde anduiste, y de la compania que tuiste, y con cuantos tenias amistad, y de los que contigo biuieron, y de aquellos que te ayudaron en los negocios que tratauas, y de aquellos que tu fauoreciste, y conociste, los quales por ventura te prouocaron o los prouocaste apecar.¹²⁵

Los pecados sexuales requieren un tipo particular de análisis: debe ser breve, para no ensuciar nuevamente al penitente; los pecados son depositados luego en la memoria hasta el momento de la confesión; sin embargo, no pueden ser “activados” por el sujeto, puesto que lo llevarían a los pensamientos impuros¹²⁶.

El objetivo del examen de sí es formar una conciencia transparente¹²⁷. En el enfoque de Molina, el pecado mortal no provoca la repugnancia inmediata y “natural” del pecador, sino que tiene que ser previamente revelado y analizado; así que la contrición se basa en un saber -concerniente al código divino- y en una técnica de sí -examen de la conciencia-. El dolor por los pecados surge del temor al castigo -de acuerdo a Tomás-: “del qual conocimiento nace tambien y tiene principio del temor de nuestro señor, y destas dos cosas (conuiene a saber) del conocimiento del peccado, y del temor de dios, tiene principio y procede la contricion y arrepentimiento de los pecados”¹²⁸. El penitente reconoce que podía haber evitado el pecado mortal; de nuevo encontramos el problema planteado por Azpilcueta: la contradicción entre el libre arbitrio y la corrupción original, entre el propósito de la

¹²⁵ *Ibid.*, f. 10v.

¹²⁶ *Ibid.*, f. 11r

¹²⁷ Juan Bautista observará que la eucaristía “da luz al alma y la alumbra para que se vea y conozca aun los muy pequeños pecados que tiene”. (*Confesionario...*, f. 82r).

¹²⁸ CM, f. 5r.

enmienda y su imposibilidad fáctica ¹²⁹. Molina presenta sólo un breve comentario de la contrición -problema privilegiado por Tomás y Azpilcueta-. En un principio, fray Alonso sigue la interpretación tradicional: la contrición es un movimiento de voluntad que se aparta del pecado por el amor a Dios. El temor servil como móvil del arrepentimiento es insuficiente: el pecador no aborrece el pecado en sí mismo; se parece al esclavo que teme a su amo, mas no lo ama. El esclavo desearía que no existieran las leyes impuestas por el Señor; por tanto, su dolor es falso ¹³⁰. Contrariamente a Azpilcueta, Molina no llega a justificar la atrición como disposición suficiente para confesarse: "principalmente te has de confessar para complazer, agradar, obedecer y honrar a un solo y verdadero Dios, el qual soberanamente es digno de que todos le agraden y obedezcan, y de que enteramente le amen" ¹³¹.

Si bien el pecado consiste en un movimiento de la voluntad contrario a las leyes divinas, en la confesión -el tercer momento de la práctica- el pecador se somete al juicio de Dios. La verbalización de los pecados implica la renuncia del sujeto a sí mismo, cuyo testigo es el confesor:

Y aunque nuestro señor dios sabe todas tus culpas y peccados, empero conuiene que tu los declares y digas agora delante el sacerdote, porque es la voluntad de nuestro señor Dios que tu mismo los digas y declares, paraque te humilles, y auerguences, y paraque por esta tu humildad merezcas el perdon de tus peccados. ¹³²

²⁹ *Ibid.*, f. 13r-13v.

³⁰ *Ibid.*, f. 112v-113v.

³¹ *Ibid.*, f. 14r.

³² *Ibid.*, f. 15r.

La renuncia a sí mismo hace posible el perdón de los pecados. La confesión debe ser entera -de todos los pecados mortales- y frecuente; la obligación lateranense es entendida como un requisito mínimo para los fieles ¹³³.

Los actos de la penitencia cierran la práctica. Molina se muestra laxo, según la letra de Trento: el penitente puede pedir un cambio de la forma de la satisfacción impuesta por el confesor: “Y si alguna cosa muy dificultosa te diere en penitencia, suplicale que te de otra para satisfacion de tus culpas, la qual te parecera que podras cumplir” ¹³⁴. El sacramento de la penitencia significa la destrucción de la vida pasada del sujeto; proporciona al cristiano consuelo, alegría y seguridad. La purificación del alma permite apartarse de las cosas mundanas y dirigirse hacia las celestiales y eternas ¹³⁵.

El planteamiento teórico realizado por Molina en el *Prólogo al Confesionario mayor* y en sus dos *Amonestaciones*, tiene una importancia particular dentro del cuerpo doctrinal novohispano del siglo XVI dirigido a los indígenas. Uno de los momentos esenciales del discurso teológico del *Confesionario mayor* es constituido -como observó Miguel Angel Sobrino- por la polémica antiprotestante ¹³⁶. Paradójicamente, su destinatario son los indígenas -nuevos en la fe-. El objetivo de Molina no es iniciar a los amerindios en las controversias del cristianismo, sino, para usar las palabras de Sobrino, *vacunar* a los nuevos conversos contra una posible acción protestante en el Nuevo Mundo. Ello significa, sin embargo, que, como ya señalamos, el lector virtual del *Confesionario mayor* no es un *natural* ignorante y embrutecido; es, evidentemente, un cristiano ya familiarizado con la doctrina, capaz de oír una disertación teológica.

La trascendencia del enfoque de Molina reside también en el desplazamiento realizado en el comentario acerca de las partes del sacramento. El franciscano,

¹³³ *Ibid.* f. 15v.

¹³⁴ *Ibid.*, f. 16r.

¹³⁵ *Ibid.*, f. 120v.

¹³⁶ Cf. M.A. Sobrino, *op. cit.*

contrariamente a Tomás y Azpilcueta, ve la esencia de la práctica penitencial en el examen de sí. La mejor forma de apartarse de los pecados sexuales es la filtración de representaciones; la técnica de sí recomendada para alcanzar el perfeccionamiento espiritual no reside ya -como en Motolinía- en las mortificaciones de la carne. Molina observa que el que se excede en las prácticas mortificadoras peca de la incontinencia:

O por ventura no tuuiste discrecion y templança en tu penitencia y aflicion de tu cuerpo, assi como lo quiere nuestro vnico dios: Atormentaste quiça demasiadamente tu cuerpo, con grandes ayunos o viglias prolijas, o con diciplinas y açotes, o con otros muchos trabajos grandes y excesiuos.¹³⁷

Fray Alonso conoce perfectamente las prácticas de mortificación indígenas, el peligro del “embuste” indio-cristiano. La práctica de sí penitencial queda reservada al trabajo interior. Ahora bien: el movimiento de la pastoral tridentina va hacia la dirección de conciencias, basada en el examen de la conciencia y una relación íntima entre el feligrés y su confesor; por tanto, Molina no puede ser considerado como “inventor” de este desplazamiento en la práctica confesional. Sin embargo, no deja de ser impactante que los indígenas recibieron en el mismo texto doctrinal la polémica fundamental de la teología europea y el modelo más reciente de la confesión. El amerindio alcanza de este modo -sólo teóricamente- el estatuto de cualquier cristiano europeo.

¹³⁷ CM, f. 115v.

3. La praxis confesional.

3.1.

Las relaciones de los obispados y las cartas de los misioneros hechas entre 1565 y 1571 a petición del visitador del Consejo de Indias, Juan de Ovando, prueban la presencia de la práctica confesional entre los pueblos adoctrinados en la primera fase de la conquista -como los nahuas y los tarascos-¹³⁸. Los documentos presentan, a los ojos del lector moderno, una forma híbrida: mezcla de censo de población, información geográfica e informe de la administración de las almas. Forman una cartografía económico-eclesiástica de la Nueva España. Proporcionan datos sobre el número de tributarios -casados, solteros y viudos-, de su ocupación y condición económica (generalmente, muy precaria); distribución social de los indígenas (principales y *macehuales*); la forma de gobierno. Asimismo, las relaciones informan sobre la administración de los sacramentos -penitencia, eucaristía, matrimonio, extrema unción-, la forma y los efectos del adoctrinamiento. El uso de la tierra y de sus habitantes está íntimamente ligado a la empresa evangelizadora.

Los censos se producían de la siguiente manera: un “indio hábil”, escogido por los párrocos o frailes, estaba encargado de llevar padrones de confesión y cuentas de tributos; asimismo, recordaba a los *naturales* de la obligación de confesarse en la cuaresma. Las matrículas y las cuentas generalmente eran llevadas “por pinturas” -por medio de la escritura pictográfica mesoamericana-¹³⁹. Este hecho sugiere una viabilidad limitada de las relaciones misioneras, basadas en las

¹³⁸ *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI (Documentos históricos del siglo XVI, t. II)*, ed. Luis García Pimentel, Corbeil, Ed. Crété, 1904; Paso y Troncoso (comp.), *Papeles de Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística, t. III. Descripción del Arzobispado de México. Manuscrito del Archivo de Indias en Sevilla, 1571*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905.

¹³⁹ Paso y Troncoso, *Papeles...*, p. 66, 166.

mátriculas: es posible que los autores indígenas hayan manejado cifras exageradas o simplemente imprecisas.

En los territorios novohispanos que contaban con misioneros “lenguas”, la práctica confesional era general para todos los adultos: el límite de la madurez era fijado en 12 años para las niñas y 14 años para los muchachos. En Teçontepeque, al norte de la Ciudad de México,

ay... quatrocientos y ochenta y siete tributarios, como pareçe por la copia y memoria que los dichos yndios tienen para cobrar el tributo de su encomendero, por la qual, y por los padrones que para las confisiones se hazen, halle aber en el dicho pueblo Teçontepeque, de confisiones, yndios varones de catorze años arriba quinientos y sesenta, y mugeres de doze años arriba quinientas y treze.¹⁴⁰

En Atotonilco, pueblo administrado por los agustinos, se confesaban todos los indígenas, otomíes y nahuas; las confisiones empezaban desde la Navidad y duraban hasta la Pascua, “y mas adelante cuando es menester”. Todos los nahuas y los más hábiles de los otomíes recibían la eucaristía¹⁴¹. Las matrículas demuestran que no había impedimentos para la administración de la penitencia; la eucaristía, en cambio, se concedía sólo a los indígenas suficientemente adoctrinados. Por ejemplo, en Tlachinolticpac se confesaban 12 mil *naturales* y comulgaban sólo 400¹⁴². La provincia de Michoacán parece constituir una excepción: el adoctrinamiento es más eficaz que en otras partes de la Nueva España. Según el agustino Francisco de Villafuerte, en 1565, en el pueblo de Tiripitio

hállanse de confesión... mas de quatro mill, porque todos se acostumbran confesar cada año llegando á edad de discreción: todos comulgan sin quedar ninguno, como

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴² *Ibid.*, p. 135.

tenga la edad del derecho, porque en esta provincia de Mechuacan comulgan todos los naturales, ni mas ni menos que los españoles, y se les administran los sacramentos con gran solemnidad y reverencia.¹⁴³

La aplicación de la confesión dependía del grado de la sujeción de los indígenas al poder colonial -del grado de "policía" de los *naturales*-. Por tanto, en los años 70 los chichimecas apenas estaban conociendo la medicina espiritual¹⁴⁴. Falta de conocimiento de las lenguas indígenas constituía otra dificultad de las confesiones. El cura de Pachuca admitía: "confieso solo a los *mexicanos*; y a los *otomis*, y *chichimecas* no, por que no les entiendo ni se hablar la lengua dellos, mas de sola la *mexicana*"¹⁴⁵.

El problema de la resistencia indígena era enfocado por los misioneros de una manera ambigua. Se sostenía que los indios de Yacapichtlán (15 leguas de la capital) "es la gente humilde, amigos de nuestra fe y de la doctrina cristiana quitados de todas idolatrías y supersticiones antiguas, que cuasi ya no hay entre ellos memoria de aquellos ritos pasados y observancias vanas que solían solemnizar en el tiempo de infidelidad"¹⁴⁶. Por otro lado, parece que la supuesta fidelidad de los *naturales* a la Iglesia tenía que ver con el control eclesiástico. Un fraile agustino de Tacámbaro (obispado de Michoacán) suponía que los indígenas vivían en la sierra para poder conservar sus antiguas creencias: un pueblo apartado de la cabecera lo habitaban "once casados y un viudo; y adonde estos pocos indios están no es tierra de provecho, ni tienen donde sembrar; solamente se están allí por vivir á su contento, y que nadie tenga cuenta con ellos ni les vea si son cristianos ni cómo viven"¹⁴⁷. Estos poblados constituían, probablemente, focos de resistencia de los indígenas.

¹⁴³ *Relación de los obispados...*, p. 127.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴⁵ Paso y Troncoso, *Papeles...*, p. 78; cf. también p. 80.

¹⁴⁶ *Relación...*, p. 119.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 125.

Encontramos también otro modo de oposición al nuevo poder: como los primeros nahuas adoctrinados por los franciscanos, los conversos de la segunda mitad del siglo reinterpretaban el rito cristiano en el ámbito de su cosmovisión; los que más acudían al cuarto sacramento eran los enfermos y las mujeres preñadas:

Entre año confiesanse los enfermos siempre, por que con qualquiera libiana enfermedad vienen luego a confesarse, *assi las preñadas que estan en dias de parir*, como los demas enfermos, y comulgan todos los enfermos que parecen ser dispuestos para ello.¹⁴⁸

Los misioneros administraban los sacramentos según las doctrinas novohispanas: “Y en lo de los cateçismos, yo tengo manual de los postreros y mas nuebos que aora mando su Señoria Reverendissima imprimir, y por el administro los Santos Sacramentos”¹⁴⁹. El uso de los nuevos libros probaba la fidelidad de los misioneros al concilio de Trento; demuestra, asimismo, que el proyecto del adoctrinamiento plasmado en las doctrinas y confesionarios tuvo una respuesta real. Es probable que ya en la segunda mitad de los años 60 no sólo las doctrinas, sino también los confesionarios de Molina hayan funcionado como libros doctrinales para los nahuas.

Las matrículas de confesión no proporcionan una información directa sobre la verdadera aplicación de la técnica penitencial por los indígenas. Suponemos, sin embargo, que tan alto grado de divulgación de la práctica, y su reforzamiento por los libros doctrinales produjo con el tiempo una filtración de los conceptos europeos en la conducta ética de los indígenas.

¹⁴⁸ Paso y Troncoso, *Papeles...*, p. 93-94; el subrayado es mío.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 81; cf. también p. 148, 162, 166.

3.2.

Contamos con dos testimonios sobre la praxis confesional de muy distinta índole: en vez de elaborar una estadística de la penitencia, tratan de analizar el modo de concebir la práctica por los indígenas. El relato de Juan de Grijalva -referente al siglo XVI- y las *Advertencias para los confesores* de Juan Bautista responden a las dudas del clero novohispano sobre la capacidad de los amerindios para acceder al cristianismo.

Ya en el primer período de la conquista espiritual, algunos misioneros no compartían la visión optimista de la evangelización, lanzada principalmente por los franciscanos. El agustino Melchor de los Reyes, evangelizador de los otomíes, dudaba en la eficacia de las confesiones de los indios: “conociò que en sus confessiones estauan varios è inconstantes, y que no era possible collegir materia cierta, y determinada para absoluerlos, y por esto pensò que cometian graues sacrilegios las vezes que se administraua el sacramento de la confessiò”¹⁵⁰. De los Reyes consultó a fray Juan Baustista¹⁵¹. El sabio agustino opinó que no se puede cerrar ante los nuevos cristianos la única manera de salvarse; sostuvo que para los indios -“gente tan misera y nueua”- es suficiente una contrición imperfecta. En cuanto a la materia del sacramento -los pecados- había que contentarse con las faltas que los conversos pudieran entender y confesar. La inconstancia y la variedad de las confesiones reflejan el escaso juicio de los indios, no una mentira deliberada:

Preguntale à vn indio si à hurtado, y dize que si: preguntanle que quantas vezes, y responde que el no à hurtado nunca, vna vez dize que quatro, y si lo apuran dize que ciento. La verdad es, que quando dize qualquiera cosa destas, no siente lo contrario. Y assi, ni miente, ni niega la verdad.¹⁵²

¹⁵⁰ Juan de Grijalva, *op. cit.*, f. 130v.

¹⁵¹ Juan Bautista, agustino formado en Salamanca, llega a la Nueva España en 1544, muere en 1567.

¹⁵² Juan de Grijalva, *op. cit.*, f. 131r.

Según Juan Bautista, los nuevos conversos no pueden realizar plenamente la práctica confesional puesto que no asimilaban el método aritmético del examen de la conciencia. Presenciamos aquí el surgimiento de un saber sobre el indígena, adquirido por medio de su respuesta al sacramento de la penitencia. Los evangelizadores de la segunda mitad del siglo XVI se vuelven escépticos acerca de los efectos del adoctrinamiento. Conciben al amerindio como un ser por su naturaleza incapaz para ser plenamente cristiano. Ociosos para realizar la difícil tarea de aprendizaje de culturas y lenguas indígenas, justifican la falta del éxito de la evangelización por la mala disposición de los *naturales*. Las dudas acerca de la administración de los sacramentos -principalmente de la eucaristía y de la penitencia- llegan a ser comunes. La acción del franciscano Juan Bautista está relacionada con esta nueva visión del indio. Fray Juan escribe sus *Advertencias para los confesores de los Naturales* con tres objetivos: 1. describir la praxis confesional de los indígenas, 2. proponer remedios para un mejor adoctrinamiento, 3. refutar la opinión sobre la incapacidad de los indios para acceder a la fe. Las *Advertencias* iban a formar una especie de suplemento del *Confessionario*: "Y para consuelo de algunos Ministros y a su ruego, he puesto muchas Advertencias de los casos mas comunes que suceden entre estos Naturales reducidos a practica"¹⁵³. Sin embargo, el libro es una obra autónoma y de otra índole que el *Confessionario*.

Igual que Sahagún, Juan Bautista interpreta el proceso de la evangelización como un fracaso: el avance de la conversión fue insuficiente o nulo. Las causas radican tanto en los errores de los misioneros, como en la misma constitución del indígena como cristiano potencial. La perspectiva del discurso cambia notablemente con respecto a un Motolinía: el indio ya no es un ser dócil que abraza con ahínco la religión cristiana: "En algunas partes se hazen ya tan perezosos los naturales para

¹⁵³ Juan Bautista, *Confessionario*..., f. 11r.

venir a confessarse la Quaresma, que sino se tiene gran cuenta en preuenirlos desde el Domingo antes de la semana que vengan por sus varrios a cofessarse, no vienen"¹⁵⁴. Los *naturales* son forzados a confesarse, contrariamente a la doctrina tomista, según la cual la confesión tiene que ser voluntaria. Sin embargo, los feligereses indígenas logran evitar la confesión compulsiva:

Y si los ministros apremian a los mandones a que los traygan, ellos hechan mano de los primeros que topan por la calle, o tianguez, y si les mandan aguardar para que piensen bien sus peccados, y si quiera hagan algunos actos de contrición, succede que quando acuerda el confessor ya se han ydo y nunca mas bueluen.¹⁵⁵

Los *naturales* no pueden realizar la práctica de sí confesionaria de una forma completa: son incapaces de hacer un examen de la conciencia correcto; no saben memorizar ni calcular los pecados. Juan Bautista cuestiona, de este modo, el efecto de casi ochenta años del adoctrinamiento:

Preguntados segunda y tercera vez, quantas vezes cometieron vn peccado, responden los mas que muchas vezes, y alcabo dizen que dos vezes, y por alli se van en todo lo restante de la confession. (...) Comunmente suelen olvidarse estos naturales de confessar muchas de sus culpas.¹⁵⁶

Asimismo, los indígenas no saben discernir entre pecados mortales y veniales:

Y no ay que reparar en que preguntados de cosas liuianas, diran que las tenian por peccado mortal, por que quando obran o no aduierten sino como niños, o ya que

¹⁵⁴ Juan Bautista, *Advertencias...*, t. I, f. 9r

¹⁵⁵ *Ibid.*, f. 9r-9v.

¹⁵⁶ *Ibid.*, f. 2v, 14r.

aduierten que es malo, no hacen juyzio de mortal ni venial, y assi queda en su naturaleza de venial, loque de suyo lo es.¹⁵⁷

La contrición constituye otro problema de la praxis confesional: los indios vienen al sacramento sin signos del arrepentimiento. Por tanto, Juan Bautista -de acuerdo con el sentir de Trento- acepta la atrición como una disposición suficiente para pedir el perdón: "Porque si [el alma] estaua attrita, con el sacramento se haze contrita, y por el consiguiente digna de vida eterna"¹⁵⁸.

¿A qué se debe la incapacidad del *natural* de asimilar la práctica de sí confesional? Según el teórico franciscano, el indígena posee la razón, pero en forma insuficiente para comprender plenamente las verdades de la fe. "Muchos no acaban de saber los requisitos para recibir los sacramentos: por ser comunmente gente de cortos entendimientos no alcançan la calidad que ha de tener la contrición"¹⁵⁹. El encubrimiento de pecados mortales no se debe a la persistencia en el vicio o a la vergüenza, sino a la "ignorancia invencible".

Juan Bautista encuentra otra causa de la deficiencia de las confesiones indígenas: los amerindios tienen otro concepto del tiempo que les impide analizar el pasado según la matriz cristiana:

Acusate de todas las vezes que has hecho esta culpa, dicen. Padre ya me he acusado otras vezes, y aunque el confessor conforme a lo que ha entendido, y collegido de su consciencia (queriendole ayudar) le diga, acusate de que has cometido cada año esta culpa tantas vezes, alli buelue o que ya la ha dicho, o que son tantas, por que realmente se le oluida, y no se acuerda, sino de lo presente.¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ibid.*, f. 3r.

¹⁵⁸ *Ibid.*, f. 10r.

¹⁵⁹ *Ibid.*, f. 1v-2r.

¹⁶⁰ *Ibid.*, f. 4v.

Sin embargo, como Bernardino de Sahagún, el franciscano responsabiliza a los propios misioneros por el fracaso del adoctrinamiento; culpa sobre todo al clero secular y propone un reforzamiento de la conquista espiritual:

En esto no se ha de cansar la charidad del ministro por que no se verifique en el lo que dixo vn yndio viejo a vn sacerdote christiano, el qual se quexaba de los yndios que no eran buenos christianos, ni sabian confessarse, respondio pongan tanto cuydado los padres en hazer los yndios christianos, como ponian los ministros de los Idolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuydado seremos los yndios buenos christianos. Pues la ley de Christo es muy mejor, y por falta de quien la enseñe con paciencia no la toman los yndios. Palabras por cierto mas dignas de consideracion que de explicacion y *aun con esto diran algunos que los yndios es gente de poca consideracion y discurso.*¹⁶¹

Juan Bautista llega a cuestionar el bajo concepto del indígena común entre el clero de su época: sostiene que la incapacidad de los *naturales* no es absoluta, sino temporal; con un adoctrinamiento adecuado podrían alcanzar un entendimiento pleno de la fe cristiana. El franciscano rechaza rotundamente los argumentos en contra de la administración de los sacramentos a los indios. Según algunos misioneros, los indígenas son pecadores notorios, borrachos, intelectualmente inhábiles y sin instrucción para recibir la eucaristía¹⁶². Juan Baustista no se detiene en la discusión de dos primeros argumentos: es imposible comprobar que los *naturales* sean pecadores notorios; la embriaguez no es un pecado tan grave como la fornicación, el adulterio o el hurto. El argumento de la incapacidad intelectual es más complejo. La primera condición para recibir la eucaristía es tener uso de la razón. Evocando la autoridad de Antonino de Florencia, fray Juan sostiene que “por

¹⁶¹ *Ibid.*, f. 12v-13r; el subrayado es mío.

¹⁶² *Ibid.*, f. 57r-61v.

años de discrecion se entiende capacidad de peccar”: la discreción queda identificada con la pubertad: doce años para mujeres, catorce para hombres ¹⁶³. Los indios no carecen de discreción, puesto que habían creado un sistema político memorable; su rudeza no es innata y puede ser vencida por medio de un adoctrinamiento más profundo y más largo. "La rudeza que en ellos vemos no es natural, sino falta de instrucción y comunicación de gente hábil y discreta" ¹⁶⁴. La segunda condición para comulgar es poder diferenciar entre el pan ordinario y el sacramental, y tener reverencia al pan sacramental. El franciscano argumenta que muchos indígenas saben reverenciar el sacramento; no obstante, para recibir la comunión, es suficiente tener dicha reverencia en potencia:

Que Indio barbarissimo y de muy infimo ingenio y juyzio bien enseñado, y doctrinado en los mysterios de este diuino Sacramento dexara de tener alguna reuerencia y deuocion? porque si en vn mes o en dos no pudiere venir en este alto conocimiento en otro mas tiempo podra conseguirlo. ¹⁶⁵

Si los indígenas no saben lo necesario para recibir el sacramento, hay que reforzar la enseñanza. Mediante una instrucción adecuada y paulatina el indígena puede llegar a ser cristiano pleno. Negar a los indios la eucaristía sería privarlos de una medicina necesaria para alcanzar la madurez espiritual.

Juan Baustista propone varias modificaciones de la praxis confesional. El franciscano se muestra pragmático: hay que llevar a los indios a los confesionarios - por tanto, la praxis debe ser más laxa-. Ya no se exige del indígena el conocimiento preciso de la doctrina.

¹⁶³ *Ibid.*, f. 58r.

¹⁶⁴ *Ibid.*, f. 59r.

¹⁶⁵ *Ibid.*, f. 59v-60r.

Algunos Summistas y Theologos dizen que los penitentes que no supieren dar cuenta de la doctrina Xristiana quando se confessaren, no deuen de ser absueltos hasta que la sepan y den bastante cuenta della, y esto se practico entre los confessores algunos años. (...) Contra este rigor han escripto algunos Theologos modernos, reprehendiendo esto, y aun prouando que este era yugo muy pesado, assi para los penitentes, como para los confessores.¹⁶⁶

Hemos señalado que Juan Bautista no exige la contrición de los nuevos conversos; para absolver al penitente, es suficiente que éste muestre “dolor de hauer offendido a Dios y proposito de no offenderle grauemente. Que es el respecto que hade mouer al confessor para entender que el penitente dize verdad, y que no alcança mas su entendimiento”¹⁶⁷

La embriaguez -un vicio frecuente entre los indígenas bajo el poder colonial- es considerada como menos grave que otras faltas; constituye una circunstancia que modifica el carácter de los pecados:

El que estando borracho, o dormido conosció a su hermana, o cuñada &c. no cometió incesto ni nuevo pecado, por que aunque se vuo libremente respecto de la borrachez, no se vuo libremente respecto de aquel ayuntamiento, y así aquel ayuntamiento no es voluntario in se, sino solo in sua causa, conuiene a saber en la borrachez de la qual fue causado.¹⁶⁸

La noción del “escándalo”, la dimensión social del rito penitencial llega a ser importante particularmente en la cuestión del incesto. El matrimonio que quedó nulo por un impedimento secreto puede ser dispensado y ratificado, pero sin testigos, con la sola presencia del sacerdote. Si uno de los consortes no sabe del impedimento, la

¹⁶⁶ *Ibid.*, f. 33v.

¹⁶⁷ *Ibid.*, f. 5v.

¹⁶⁸ *Ibid.*, f. 92v.

ratificación se realiza sin su conocimiento ¹⁶⁹. Otra solución laxista se refiere a la sexualidad: tras Azpilcueta, el franciscano permite el pago de débito matrimonial en el tiempo de la menstruación ¹⁷⁰.

En materia de la satisfacción, fray Juan Bautista recomienda aplicar “penitencias a que ellos son inclinados, como llevar Cruces, o diciplinarse o venir los Lunes, Miercoles y Viernes a la procession y disciplina de la Quaresma”¹⁷¹. Evidentemente, no siente la misma preocupación de un Sahagún por las formas sincréticas de la religiosidad indígena. La restitución plantea otro problema: por su condición miserable, los indios son prácticamente incapaces de restituir las cosas hurtadas. Por tanto, no se les debe exigir esta forma de satisfacción: “Y como quiera que no puedan restituir pues son alli perpetuos deudores y esclauos, no tienen obligacion de restituyr” ¹⁷².

En las *Advertencias para los confesores* la conquista de las almas detecta las causas del fracaso; define los escasos avances y proyecta una nueva estrategia de la aplicación de la confesión. El modelo elitista propuesto por Molina deja de ser vigente. Juan Baustista postula una praxis mucho más laxa, determinada por la doctrina tridentina (principalmente en las cuestiones de la atrición y de la satisfacción) y una nueva interpretación de la conversión de los *naturales*. Los indígenas son nuevos en la fe y no pueden inmediatamente alcanzar el estatus de cristianos proficientes; su condición social limita también la posibilidad de una

¹⁶⁹ “Dizen pues los Sumistas, que sabiendo la muger, o hombre, ser el Matrimonio nullo, no auiedo peligro que se ha de saber del impedimento, alcance ella, o el, dispensacion de tal impedimento, y a solas estando con su marido, o con su muger, mostrandole caricias de amor, le diga Señor, o Señora, quereysme por muger, o por marido, y sin le manifestar algo (por que no le de alguna sospecha) basta que el, o ella con señales le muestre que consiente, y basta que entienda, tiene con ella entonces copula marital, para que queden casados”. (*Ibid.*, f. 104r-104v).

¹⁷⁰ “No es peccado mortal, ni venial pedir, o pagar el debito conjugal estando la muger con su menstuo”. (*Ibid.*, f. 78r).

¹⁷¹ *Ibid.*, f. 6r.

¹⁷² *Ibid.*, f. 14 (bis) r.

perfecta satisfacción. El franciscano critica las opiniones sobre la barbarie natural del indio; no obstante, su planteamiento coloca al indígena en la posición de *menor de edad*, un ser miserable que difícilmente podrá alcanzar la “madurez espiritual” y un lugar superior dentro de la sociedad colonial.

Conclusión

He intentado probar que el uso del sacramento de la penitencia como estrategia de conversión de los indígenas no fue unívoco a lo largo del siglo XVI. En la primera etapa de la “conquista espiritual” la confesión participa en el orden sacramental impuesto a los *naturales* como su elemento imprescindible, pero no crucial. No es sino a mediados del siglo cuando se reconoce plenamente la importancia del cuarto sacramento para la conversión de los indios. La penitencia y su praxis novohispana llegan a ser objeto de trabajo teórico. La historia de la confesión en la Nueva España es también un movimiento del saber sobre el indígena en tanto que nuevo converso: desde la visión optimista de Motolinía hasta el escepticismo de los evangelizadores de finales del siglo, como fray Juan Bautista.

El segundo propósito de mi texto ha sido mostrar una posible lectura de la penitencia cristiana como una técnica de sí. Obviamente, el implante de la práctica de sí no era el objetivo explícito de la evangelización; no obstante, las técnicas de sí están presentes en cualquier proyecto educativo, religioso o político que contiene un modelo de conducta moral. Pretendí, asimismo, señalar los posibles alcances de la penitencia cristiana en el siglo XVI.

El punto de partida ha sido constituido por la propuesta hermenéutica de Foucault: historia del sujeto ético. En vez de comparar sistemas de normas y prohibiciones, el filósofo francés centra la atención en la dimensión “ética” de la moral: la relación que establecemos con nosotros mismos para constituirnos como sujetos de nuestras acciones. Foucault define cuatro modos de subjetivación -cuatro variables de la relación consigo mismo-: la determinación de la sustancia del trabajo ético, el modo de sujeción, las técnicas de sí, la finalidad de la conducta. En *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, el escritor francés emprende el análisis de las

formas históricas de relación consigo mismo y de las problematizaciones de la conducta sexual en tres grandes épocas: la Grecia clásica, la época imperial romana, el cristianismo. Foucault parece abandonar el concepto de “ruptura”, tan importante, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*; más que cambios radicales, ve en los modelos éticos afinidades y correspondencias. En ese sentido, el cristianismo retoma las técnicas de sí estoicas para someterlos a nuevos objetivos. No tenemos que ver, sin embargo, con una engañosa “continuidad” de modos de subjetivación, puesto que en las tres épocas el sujeto de la acción ética se constituye de un modo distinto: el cambio de una sola variable modifica toda la configuración.

Foucault trabaja sobre el eje constituido por los modos de subjetivación y las problematizaciones de la sexualidad. La elección de la materia sexual es más bien una consecuencia de los intereses anteriores del filósofo -del proyecto inconcluso de *La voluntad de saber*-. El “último” Foucault centra su interés más en la cuestión de las técnicas de sí que en la “invención” histórica de la sexualidad.

En la Grecia clásica y en la época imperial, la materia de la conducta ética es definida como las *aphrodisia* -actos placenteros y dignos de ser deseados-. La reflexión moral concierne al acto mismo, especialmente a la cuestión de la actividad y la pasividad del individuo. La posición pasiva del hombre -ser objeto del placer del otro- es considerada como inmoral. El cristianismo modifica la sustancia ética: analiza no sólo actos, sino también pensamientos, deseos ocultos; privilegia el deseo como el elemento que determina la calificación moral del acto; somete la relación sexual al principio de la procreación. Los moralistas cristianos abandonan el problema de la posición activa y pasiva y descuidan el análisis del placer.

Para los griegos, el modo de sujeción a la conducta moral se refiere a la libre elección del hombre, destinatario de esta ética. No existe ningún otro lazo del individuo con la moral. Lo único que arriesga el sujeto intemperante o “afeminado” es perder su posición política en la ciudad. El estocismo -determinante de la

reflexión ética en la época imperial- interpreta el modo de sujeción como un deber del hombre en tanto que ser racional, puesto que la conducta virtuosa está de acuerdo con las leyes de la razón. En el planteamiento cristiano, el individuo es obligado a actuar de la forma determinada por la ley divina revelada en la Escritura.

La finalidad de la conducta moral es idéntica en los dos primeros momentos de la genealogía foucaultiana: equivale a la *techne tou biou*, el arte de la existencia. El individuo debe formar su vida como una obra de arte. Este propósito es abandonado por el cristianismo, que vincula la relación consigo mismo con la purificación del alma; el objetivo último es la salvación.

Las técnicas de sí constituyen el terreno privilegiado de la reflexión foucaultiana. Las prácticas griegas se basaban en el principio de la *enkrateia*, una relación de lucha contra los placeres. El sujeto tiene que conocer los actos placenteros a los que posteriormente renunciará; la huida de los placeres carece de valor ético. El estoicismo desarrolla las prácticas de sí: la correspondencia entre maestro y alumno, el examen de la conciencia, la meditación sobre los posibles infortunios, el control de las representaciones; el objetivo de las técnicas es recordar y activar los principios morales. El examen de sí no conduce a una autoacusación del propio sujeto y una penitencia, sino que sirve para administrar el tiempo y tener presentes las reglas morales. El estoicismo no cree en un cambio radical: la enmienda de la conducta moral tiene que ser paulatina. El principio de las prácticas de sí es el cuidado de uno mismo, cuyo fin radica en la creación de una vida bella y memorable.

El cristianismo fija el núcleo de las técnicas de sí en el conocimiento de uno mismo. El individuo se ve obligado a descifrar su verdad oculta. El examen de la conciencia recibe una nueva forma en la práctica monacal de *exagoreusis*. El cristiano verbaliza sus faltas ante el superior -director de conciencia, poseedor del saber, intérprete del discurso del otro-. En los ritos penitenciales, sea la

autoacusación pública o la confesión privada, el individuo se acusa a sí mismo, renunciando a la parte del yo corrupta, descubierta a través del examen.

Las problematizaciones del acto sexual tampoco fueron “inventadas” por los moralistas cristianos; nos remiten a la reflexión griega, centrada en cuatro cuestiones: la relación de la actividad sexual con el cuerpo; el matrimonio; el amor de los muchachos; la relación con la verdad. El acto sexual es considerado como natural y necesario; sin embargo, su exceso es nocivo, puede llevar a graves enfermedades y a la muerte. El cristianismo conserva algunos elementos de la dietética griega; por ejemplo, el exceso de la comida altera el cuerpo, provoca pensamientos impuros y puede causar la polución. Por tanto, los ayunos son concebidos como el remedio contra las tentaciones.

En la Grecia clásica, el matrimonio es problematizado a partir de su radical disimetría: la mujer es entregada por el padre al esposo; el hombre goza de la plenitud de derechos, también en la esfera sexual: puede buscar el placer con las esclavas, las prostitutas y los muchachos; en cambio, el adulterio de la mujer es castigado con la pena de muerte. La única razón de la fidelidad del hombre radica en el principio del gobierno de sí mismo: de este modo el esposo demuestra a la cónyuge su superioridad. La moral de la época imperial anula esta disimetría, sosteniendo que la mujer puede aspirar a la virtud igual que el hombre. El lazo conyugal es concebido ahora como la forma más alta de la comunidad humana, el lugar privilegiado del amor y del placer sexual. Como observa Plutarco, el esposo debe ser fiel para no herir a su mujer. El cristianismo conserva el matrimonio como el único lazo amoroso válido y lo somete al principio de la procreación. El placer queda desterrado de la relación conyugal.

Quizás el amor de los muchachos haya sufrido los mayores cambios a lo largo de las épocas analizadas por Foucault. En la antigüedad griega, el deseo se dirigía con igual derecho hacia los hombres que hacia las mujeres. Aunque considerado

como "natural", el amor homosexual constituía un problema enfocado desde la posición del muchacho -agente pasivo de la relación-. El erómeno no puede experimentar placer; de lo contrario, gozará para siempre de la fama de intemperante y afeminado. Por tanto, la relación entre el erómeno y el erasta tiene que medirse con extremo cuidado. El muchacho tan sólo concede un favor al erasta, es testigo de su placer. Asimismo, el amor entre hombres tiene valor siempre y cuando se convierte en un lazo duradero de amistad.

En la época imperial se da el primer paso hacia el desprestigio de la homosexualidad. La relación plena y sincera puede existir sólo dentro del matrimonio. El amor entre hombres es, desde un principio, una relación imperfecta y condenada al fracaso: si el muchacho cede al cortejo del erasta, se convierte en un afeminado; si se resiste, puede ser obligado a una relación y acaba por odiar al enamorado. Sin embargo, el planteamiento estoico no introduce la noción de la transgresión *contra naturam*, crucial para el enfoque cristiano. Los moralistas cristianos acaban por condenar el amor homosexual -sea entre hombres o mujeres- como uno de los pecados más graves de lujuria. Si el acto sexual se justifica sólo por la procreación, la homosexualidad aparece como un deseo absurdo que pone en entredicho la naturaleza humana.

La época clásica vinculaba la relación con la verdad con el amor de los muchachos. Según Platón, el erasta debe superar el deseo hacia el amado y descubrir el verdadero objeto de su amor: la belleza del alma. De este modo, el enamorado se convierte en el maestro de la verdad, objeto de amor por parte de sus discípulos. Quedan anulados los polos de actividad y pasividad; el erasta se confunde con el erómeno; el amor entre hombres se convierte en una relación pedagógica y puramente espiritual. El cristianismo proporciona otra interpretación de la relación de la sexualidad con la verdad: el individuo es llamado a descifrar la verdad sobre el deseo oculto. Se establece un "juego de la verdad" particular: el secreto sexual es

sometido a la interpretación del otro -superior, confesor, psicoanalista-. Se considera que esta verdad -creada en la relación hermenéutica entre el confesante y el confesor- constituye al sujeto en tanto que agente de conducta moral.

Siguiendo el modelo teórico de Foucault, analicé los modos de subjetivación ligados al desarrollo de la penitencia cristiana y la problematización de la lujuria en Tomás de Aquino y Martín de Azpilcueta.

Los historiadores de la teología distinguen los siguientes momentos de la penitencia desde la época postapostólica hasta el concilio de Trento: 1. la penitencia pública y única de la antigüedad cristiana, 2. la penitencia privada y reiterable de la Alta Edad Media, 3. la confesión sacramental. En el primer período, la sustancia ética estaba determinada por las transgresiones graves cuya definición variaba según distintos planteamientos teológicos. El transgresor quedaba excluido de la comunidad eclesial y podía ser readmitido mediante un largo procedimiento de penitencia. El rito era público; los penitentes permanecían primero fuera de la iglesia, luego tenían un lugar determinado dentro del templo, aunque no podían recibir la comunión antes de la reconciliación. La finalidad de la práctica consistía en la purificación del alma de la mancha del pecado; sin embargo, no se consideraba como la causa directa de la salvación. El penitente reconciliado con la Iglesia conservaba su estatuto particular, que equivalía prácticamente a la vida monacal: le impedía casarse, desempeñar varios oficios (mercader, militar), ser admitido como sacerdote, etc. Por consiguiente, el ejercicio de la penitencia se aplazaba hasta el final de la vida, como una preparación para la muerte.

A partir del siglo VII, la penitencia pública es desplazada por la práctica celta de la confesión privada y reiterable. La penitencia celta surgió de la práctica monacal de la dirección de la conciencia, análoga a la *exagoreusis* de la iglesia oriental; las penitencias eran impuestas según los libros penitenciales. No obstante, pronto perdió su valor de técnica de sí: desarrolló un complejo sistema de

conmutaciones de penitencias, que finalmente acabó por contradecir el principio de la dirección de la conciencia. Uno de los modos de conmutación era pecunario: ayunos, mortificaciones u oraciones podían ser cambiados por una cantidad de dinero o encargados a un monje. Quizás la laxitud de la práctica fuera la causa de su éxito: en los siglos VII y VIII, la penitencia celta se difundió en la cristiandad latina. A partir de entonces, el peso de la práctica no descansa ya en los actos de penitencia, sino que se desplaza hacia la confesión. La absolución se concede inmediatamente después de la verbalización de los pecados. ¿Cuál, entonces, es el papel del penitente en la remisión de la culpa? ¿Y cuál es la función de la absolución otorgada por el sacerdote? Estas son las grandes preguntas que tuvo que enfrentar la teología escolástica. La contrición -el arrepentimiento del pecador- llega a ocupar el lugar privilegiado de la especulación medieval. Por otro lado, la confesión quedó regularizada en el concilio IV de Letrán (1215) y esta precisión demandaba una elaboración teórica coherente y útil para los fines de Roma. La teoría penitencial de Tomás de Aquino respondió a esas exigencias y permaneció vigente en muchos puntos hasta el concilio de Trento.

Según Tomás, la materia de la penitencia es constituida por los pecados mortales y veniales. El sacramento es necesario para salvarse por el derecho divino - para todos los que pecaron después del bautismo- y por el derecho positivo -según el precepto de Letrán-. La finalidad de la práctica consiste en un cambio interior, que debe ser radical, si el penitente pecó mortalmente.

Tomás concibe la contrición como la parte más importante de los actos del penitente. El arrepentimiento surge del temor al castigo divino y desemboca en el disgusto por el pecado en sí mismo. Es un efecto del análisis del pasado pecaminoso del individuo, que significa el rechazo al yo corrupto; el segundo momento de la contrición es el movimiento de la voluntad hacia Dios. Tomás sostiene que el dolor por los pecados debe durar toda la vida, entendida esencialmente como penitencia.

La contrición junto con la gracia divina y la absolución sacerdotal participan en la remisión de la culpa. De este modo, Tomás conserva la validez del momento subjetivo de la penitencia -el dolor interior- y de su momento objetivo -la absolución otorgada a través del poder eclesial de las llaves-.

En el planteamiento tomista la práctica penitencial pierde su antiguo carácter público y queda limitada al trabajo interior. Se modifica también el significado social del rito: en la antigüedad cristiana, el penitente era visible para la comunidad desde la autoacusación hasta la reconciliación; en la Baja Edad Media el pecador puede permanecer en el anonimato, gozar de todos los privilegios igual que un sujeto virtuoso. El pecado y la penitencia llegaron a ser privadas. Tomás resalta la dimensión social de la transgresión y del trabajo ético en la problematización de los pecados de la carne. El pecado de lujuria es concebido como un movimiento del deseo y no como un acto placentero. En ese sentido, una mirada lasciva que provoca pensamientos torpes ya es en sí un pecado mortal. El placer y el acto mismo quedan fuera del análisis: el placer puede variar según las disposiciones del sujeto; el acto en sí no es pecaminoso, si se realiza de acuerdo con la razón.

Tomás formula una clasificación de los pecados de la lujuria según dos variables: 1. la racionalidad del acto, 2. el principio de la procreación. La irracionalidad de un acto carnal consiste en la violación de las relaciones humanas establecidas por Dios: el incesto es una injuria contra el lazo familiar; el adulterio viola el derecho del esposo sobre su mujer, etc. En todos los casos de transgresiones "sociales", el hombre aparece como el agente activo del acto venéreo; la mujer es únicamente objeto de placer.

Conforme a la segunda variable, queda condenado todo acto que impide la procreación -sodomía, bestialidad, placer solitario, relaciones heterosexuales indebidamente-. Este cuerpo doctrinal va a permanecer intacto hasta el siglo XVI, centro de nuestro interés.

En la primera mitad del siglo XVI, el modelo escolástico de la penitencia llega a ser objeto de crítica. Erasmo sostiene que la confesión “hecha a Dios” es superior al sacramento administrado por el sacerdote; asimismo, pone en tela de juicio la institución de la confesión auricular por Cristo. Lutero formula un nuevo planteamiento del sacramento: la penitencia no “borra” nuestras culpas, sino refuerza la fe en la promesa de Jesucristo del perdón de los pecados. El Reformador parte de la condición miserable del hombre -el estado de pecado permanente, que no puede ser superado por la voluntad-. Por consiguiente, el pecador no puede llegar a una verdadera contrición y ofrecerla como una “obra humana” a Dios. En la penitencia no damos nada al Salvador; la remisión de las faltas se realizará sólo en virtud de su pasión, sin la participación de las obras humanas. Asimismo, Lutero critica el principio de la enteridad de la confesión, la sujeción jurídica a la práctica y la cuestión de los “casos reservados”. Cada cristiano puede escuchar la confesión de su hermano y pronunciar la fórmula de la absolución, recordando la promesa de Cristo.

Quizás el mayor conflicto de Lutero con la teología oficial radicara justamente en la crítica del poder eclesial de las llaves. Para el Reformador, esta potestad pertenece a todos los cristianos; para la iglesia romana, es reservada a los sacerdotes. El concilio de Trento reelaboró la doctrina penitencial, fundamentando una vez más el valor de la absolución sacerdotal en la remisión de los pecados y el carácter judicial del rito, donde el confesor aparece como juez. El concilio defendió el valor consolador de la confesión; estableció la necesidad de la contrición para recibir la remisión de las culpas; no obstante, resaltó que la atrición -arrepentimiento motivado por el temor al castigo- es suficiente para acercarse al cuarto sacramento. Presentó un modelo laxo de la práctica; el sacramento de la penitencia llegó a ser un elemento de identificación del cristianismo romano frente a las acciones protestantes y un instrumento de verificar la ortodoxia de los feligreses.

La elaboración teórica del español Martín de Azpilcueta fue creada precisamente en el espíritu tridentino. El “Doctor Navarro” define la contrición como el arrepentimiento motivado por el amor a Dios -noción ausente en la teoría tomista-. En cuanto a la atrición, queda definida como suficiente para pedir el sacramento, si incluye el propósito firme de no pecar. En los dos actos de arrepentimiento el pecador promete no pecar más mortalmente; Azpilcueta observa que esta promesa no puede ser cumplida, dada la dinámica de la concupiscencia. Esta paradoja, superada por Lutero, no recibe una respuesta satisfactoria por parte de Azpilcueta.

El “Navarro” profundiza también la relación entre el confesor y el penitente. El confesor se encuentra en una posición peligrosa: puede pecar mortalmente si no realiza correctamente el interrogatorio; puede “contagiarse” del discurso del penitente dedicado a los pecados de la carne. Por tanto, debe formular sólo preguntas generales sobre esta materia incendiaria. Azpilcueta dedica a la sexualidad una atención particular: profundiza el problema de los “pecados sociales”, como el estupro; retoma el viejo argumento griego sobre el dominio del hombre sobre la mujer dentro del hogar; sostiene también que los dirigentes, los letrados y los jueces deben entrenarse más en la continencia que los plebeyos, puesto que la lujuria no permite conservar buen juicio. En algunos casos el “Navarro” llega a soluciones extremadamente laxas: por ejemplo, permite el pago de débito matrimonial en el tiempo de menstruación, considerándolo como mal menor.

El modelo de la confesión sacramental con toda la carga de la teología moral es transplantado al suelo novohispano de una forma intacta. Hemos seguido dos etapas de la implantación del cuarto sacramento. Podemos hablar de tres clases de diferencias: la administración de la confesión, la recepción de la práctica por los indios y la interpretación de la religiosidad indígena por parte de los misioneros. En

el primer momento, dominado por la presencia de los franciscanos -los años 20 y 30 del siglo XVI- la confesión de los *naturales* es interpretada de acuerdo con el concepto optimista del indio y el proyecto de la evangelización de la época. La cristianización de los indios ha de realizarse por medio de la educación -entendida principalmente como adoctrinamiento de los niños en los monasterios-. En cuanto al orden sacramental, se concede una importancia particular al bautismo y al matrimonio. Sin embargo, la confesión es instrumentalizada dentro del discurso de los “doce” y sus discípulos de un modo particular: se sostiene que los indios abrazaron el cuarto sacramento con gran entusiasmo, aplicando las técnicas ascéticas -ayunos, flagelaciones- e introyectando las nociones cristianas -el pecado mortal y venial, la contrición-. De este modo, el indígena se convertía -a los ojos de un Mendieta- en el cristiano ideal en potencia. En las cartas dirigidas a las autoridades civiles, los religiosos utilizaron la supuesta aceptación de la confesión para demostrar el éxito de sus propias estrategias evangelizadoras. Esta visión de la penitencia era tan convincente que no dejó de ser influyente en la historiografía contemporánea: goza de pleno derecho en los enfoques de Frost, Duverger o Morales Valerio.

Según nosotros, el concepto optimista de la confesión surgió de una mala lectura del proceso de “conversión”. De otra manera no se podría explicar el “fracaso” de la evangelización, descrito por Durán, Sahagún o Juan Bautista. Interpretamos la confesión de los *naturales* como una práctica sincrética, en la que los elementos cristianos externos encubren el fondo de las creencias mesoamericanas. Según las informaciones sobre las prácticas “penitenciales” precortesianas recogidas por Mendieta, Landa y Sahagún, la “confesión” mesoamericana tenía dos objetivos fundamentales: la cura de las enfermedades y la exención del castigo por parte de las autoridades judiciales. El rito “enderezaba el corazón”: el centro anímico más importante, dañado por el pecado. “Limpiarse de

los pecados” tenía para los mesoamericanos un significado esencialmente distinto del concepto cristiano; la transgresión no se refería a la ofensa, sino a la deuda contraída con los dioses -los placeres, los alimentos, etc-. La deuda era pagada en esta vida mediante las mortificaciones y el procedimiento de la “confesión”. En ese sentido, no existía el concepto de “castigo eterno” que iba a sufrir el pecador en el más allá. Creemos que en el primer momento de la conquista los indígenas -compulsados a aceptar el cristianismo- reinterpretaron la penitencia en la perspectiva de sus antiguas prácticas. Por consiguiente, los que más acudían a las confesiones eran los enfermos y las mujeres embarazadas -los más necesitados de la “confesión” mesoamericana-. Según Sahagún, los indios pedían a los confesores cédulas que los eximieran del castigo por parte del poder civil; de este modo, el “etnólogo” más perspicaz de la Nueva España descubre el “embuste” sincrético indio que corrobora nuestra hipótesis.

Las investigaciones “etnográficas”, emprendidas a partir de los años treinta por los hermanos menores, como Motolinía y Andrés de Olmos, permitieron detectar el peligro de las prácticas “sincréticas”. La formación de un saber sobre la idolatría, las reincidencias en los antiguos cultos, el enfriamiento de los nuevos conversos, producen una nueva conciencia de la evangelización. Se sostiene ahora que los avances reales del adoctrinamiento han sido muy pobres. Los indios, si no regresan abiertamente a la poligamia y los sacrificios humanos, mezclan, al menos, la verdadera fe con mentiras diabólicas. Obviamente, no tenemos que ver con un “regreso” de la idolatría, sino con una interpretación más perspicaz de la realidad novohispana por parte de los misioneros. Los textos de Zumárraga y Olmos señalan el despertar de esta nueva conciencia de la evangelización, que culminará en Sahagún. Se plantea la necesidad de un material teórico impreso sobre la idolatría. En la *Doctrina breve muy provechosa* (1543-1544), Zumárraga permanece en el

nivel general de la descripción de la idolatría, sin penetrar en la especificidad de los cultos y las “abusiones” novohispanas. El obispo define la idolatría como pacto con el diablo y asimismo como un procedimiento irracional, una mala interpretación de la realidad. La idolatría incluye agüeros, adivinaciones y “peticiones vanas” realizadas por los feligreses para adquirir bienes temporales. La fe debe ser racional, sustentada por el conocimiento de la Escritura, purificada de los elementos mágicos.

El *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos (1553) parece tener un objetivo más pragmático que la *Doctrina*: proporcionar a los misioneros y a los mismos indios un saber sobre las artimañas del demonio para erradicar totalmente las antiguas creencias. La idolatría abarca aquí los elementos más ínfimos de la interpretación de la realidad de los indígenas, como los agüeros o el desciframiento de los sueños. Queda identificada con el pasado precortesiano. La visión de Olmos tiene también su fondo político: los principales indígenas aparecen como demonios que reivindican los cultos idolátricos e incitan a la rebelión contra los españoles.

Olmos proponía el combate de la idolatría por medio del Santo Oficio - método empleado en algunos casos por Zumárraga-; no obstante, el celo religioso de los primeros misioneros tenía su otra cara -la fascinación por los indios ya convertidos, vistos como cristianos ideales-. Este concepto es abandonado por las nuevas generaciones de los misioneros, tanto seculares como religiosos. La inquisición franciscana de Yucatán precedida por fray Diego de Landa (1562) no tiene los mismos rasgos que la “prudente” actividad inquisitorial de Zumárraga en los años 30. Significa un planteamiento radical de la “conquista espiritual”. Un hallazgo casual de los ídolos sirve de pretexto para torturar a los supuestos idólatras e imponerles castigos ilegítimos, como penas pecunarias. Los observadores civiles de los acontecimientos y el obispo de Yucatán Francisco de Toral denunciaron con indignación los abusos de los “malos frailes”. Toral acusaba a los franciscanos de

Mérida de ignorancia, falta del verdadero celo religioso y del interés por adoctrinar a los *naturales*. Al no poder proseguir un proceso lento y paulatino de conversión, los “malos curas” quisieron ver al indígena como un ser inhábil para concebir la verdadera fe. En la inquisición franciscana de Mérida, los instrumentos de la “evangelización” se limitaron a castigos corporales, penas pecunarias y servidumbre personal.

No era éste, sin embargo, el único concepto de indio formulado a mediados del siglo por el clero novohispano. El I concilio provincial (1555) buscó otros métodos de conversión. Ordenó la unificación de la doctrina cristiana predicada a los indígenas; permitió la administración de la eucaristía a los nuevos conversos; introdujo ciertas regularizaciones en contra del “sincretismo”. Nos interesa especialmente la cuestión de la penitencia: según las decisiones del concilio, los feligreses podían confesarse sólo con sus párrocos; en el caso contrario, necesitaban una licencia especial de su padre espiritual; los curas tenían que preparar matrículas de confesiones, comuniones y matrimonios. Aparte de la ortodoxia de los cristianos, los confesores iban a verificar también el pago de diezmos.

El segundo momento de la confesión en la Nueva España surge en condiciones de crisis de la Iglesia novohispana: las reincidencias idolátricas; el desengaño por el indio en tanto que nuevo converso; la aparición de los “malos clérigos” entre el personal evangelizador; la pugna entre clero regular y secular. Inicié la reflexión sobre la penitencia en la segunda mitad del siglo con la figura de Sahagún. Fray Bernardino experimentó los dos períodos de la conquista: llegó a la Nueva España en 1529; era, quizás, el representante crucial de la “nueva conciencia” de la evangelización. Según Sahagún, los métodos evangelizadores empleados por los “doce” y sus seguidores habían sido equivocados. La destrucción de los elementos materiales de la idolatría -templos, ídolos, códices, etc- no significó la erradicación total de los antiguos cultos. Los indígenas aparentemente aceptaron el

cristianismo, pero, en realidad, no renegaron de sus dioses, sino que incluyeron a Cristo en su panteón; el fundamento conceptual de sus creencias permaneció intacto. La conversión de los indios es, por tanto, falsa; la Iglesia novohispana se encuentra de nuevo en el punto de partida. Sahagún propone tres armas contra la idolatría: la investigación “etnológica”, la predicación y la confesión. En su obra doctrinal escrita en náhuatl, el franciscano regresa al tema de la penitencia para indicar diferencias entre el rito cristiano y las prácticas mortificadoras indígenas. La “penitencia” precortesiana era física y no espiritual; llevaba a la desesperación, a una “tristeza mundana”; concernía también a los niños cuyas penitencias no son válidas. La verdadera penitencia conduce a la “tristeza espiritual”- la contrición-, seguida por el alivio espiritual. Sahagún denuncia la ascética indígena como obra del demonio: percibimos en ello una clara intención de impedir una posible confusión de los antiguos ritos con el cuarto sacramento. Fray Bernardino es consciente del peligro que reside en la semejanza de prácticas esencialmente diferentes.

El proyecto sahumano -buscar la idolatría por medio de la confesión- está implícito en los confesionarios de Alonso de Molina. Elegí dos elementos de la sustancia ética sujeta a la práctica confesional -pecados idolátricos y sexuales-, pretendiendo mostrar los cambios de enfoque de estas transgresiones en los confesionarios de Alonso de Molina y Juan Baustista.

En el *Confesionario mayor* de Molina, la idolatría es identificada no sólo con los cultos, sino también con las “supersticiones” -agüeros, sueños, hechizos- y procedimientos sincréticos -por ejemplo, referentes al matrimonio-. Los indígenas son obligados a aceptar un concepto hostil a sus creencias -el monoteísmo-, una nueva estructura del más allá; asimismo, tienen que renunciar a su herencia cultural. Molina busca una tabla rasa para poder inscribir la Palabra. Asimismo, la interpretación de la idolatría cambia notablemente con respecto a Zumárraga y Olmos: Molina define el pecado como una libre elección del sujeto, y no una

tentación diabólica. Es probable que el franciscano haya insistido en el pleno poderío del libre arbitrio para combatir las proposiciones luteranas de la escavitud de la voluntad por la concupiscencia.

En las *Advertencias para los confesores de los Naturales*, Juan Bautista propone un concepto más laxo de la idolatría. Según su planteamiento, las “abusiones” -adivinations, objetos de buena suerte, interpretación de los sueños, etc.- no son peligrosos para la fe, sino creaciones necesarias que existen también entre los “cristianos viejos”. Percibimos en este planteamiento la influencia de la polémica antiprotestante: la fe despojada de “supersticiones” es peligrosa, puesto que puede cuestionar el valor de las buenas obras; en todo caso, pertenece sólo a la élite espiritual. El pueblo necesita otro tipo de apoyo.

Igual que en Tomás de Aquino, la problematización novohispana de los pecados sexuales se configura en torno a la problemática del deseo y el principio de la procreación. El modelo de conducta no es, como cree Serge Gruzinski, un planteamiento nuevo de Alonso de Molina, sino una fiel presentación de la teología oficial. Resumamos los rasgos más importantes de la moral de la carne:

1. La mayoría de las preguntas concierne al hombre, concebido como agente activo del acto sexual. Por tanto, el hombre debe ejercitarse más en la continencia que la mujer.
2. Si la procreación es el objetivo del matrimonio, el placer obtenido en la relación conyugal es un mal menor y no un bien. La transgresión consiste en el movimiento del deseo; el acto y el placer son elementos accidentales.
3. El sujeto es obligado a rechazar las representaciones impuras, analizar los pensamientos aparentemente inofensivos que pueden esconder una mancha.
4. Los sentidos están emparentados con la concupiscencia. Todo deleite sensual conduce al refinamiento de los sentidos y puede constituir fuente de lujuria. Por

tanto, el sujeto debe ser guardián de su propio cuerpo, para alcanzar el control perfecto de los sentidos.

Es posible que los amerindios hayan aceptado ciertas normas sexuales cristianas, como el valor de la virginidad o el dominio del hombre dentro del lazo conyugal. No obstante, según el testimonio de Juan Bautista, la presencia del incesto era el problema más grave con respecto a la "carne" aún a fines del siglo XVI. El trabajo ético destinado a descifrar la concupiscencia oculta y extirpar el deseo tuvo que ser un concepto radicalmente nuevo y, al menos en el primer momento, descuidado por los nuevos conversos. El cristianismo cambió también el significado de las prácticas mortificadoras: servían ahora para mitigar las tentaciones de la carne.

Creemos que las mayores diferencias entre la moral mesoamericana y la europea aparecieron en el espacio de las técnicas de sí. La práctica confesional -tal como la presenta Molina- se centra en el examen de la conciencia. El examen permite el conocimiento de uno mismo, identificado por Molina con la verdadera filosofía. La materia de la práctica es constituida por los pecados mortales. En el caso de pecados sexuales el examen debe ser breve: la reflexión sobre la carne podría llevar a nuevas transgresiones. El efecto del examen de sí es la contrición -el movimiento de la voluntad que se aparta del pecado y se acerca a Dios-. El temor al castigo eterno es concebido como el primer móvil del arrepentimiento; la verdadera meta es el dolor por haber ofendido al Dios misericordioso. Por ello -contrariamente a un Azpilcueta- Molina no justifica la atrición, dolor motivado por el temor servil, como arrepentimiento suficiente.

En la confesión el penitente realiza una autoacusación, cuyo testigo es el sacerdote. La humillación, la renuncia a sí mismo, es, según Molina, el momento indispensable para obtener el perdón de los pecados. Los actos de la satisfacción no gozan en este cuadro doctrinal de una importancia particular; de acuerdo con el

laxismo de Trento, pueden ser cambiados si no son adecuados a las fuerzas del penitente. Igual que en el planteamiento tomista, Molina vincula el trabajo ético con la experiencia interior de autoconocimiento. La práctica no se remite al foro externo del pecador.

En el enfoque de la práctica de sí confesional de Molina se manifiesta un concepto particular del indio: el indígena no es para Molina un *indio barbarissimo*, sino un lector posible del discurso teológico “moderno”. El texto del franciscano contiene implícitamente una refutación de proposiciones protestantes: la contrición es perfectamente posible como un acto motivado por el amor a Dios, una obra humana que participa en la remisión de los pecados. Molina pretende refutar de antemano los argumentos protestantes, construyendo un cuerpo doctrinal sólido. La importancia del texto de fray Alonso radica en el desplazamiento referente a las partes del sacramento: el franciscano concede un lugar privilegiado al examen de la conciencia, que llega a ser el verdadero principio de la práctica. Molina, consciente de las peligrosas creaciones sincréticas, critica el exceso de las prácticas mortificadoras y exhorta al nuevo converso al trabajo interior.

¿Cuál era la verdadera recepción de la técnica de sí confesional en el siglo XVI? Hemos basado nuestro análisis sobre dos tipos de fuentes: matrículas de confesiones y reflexiones teóricas de los misioneros. Las relaciones de los obispos, procedentes de los años 60 y 70, demuestran que la administración de la penitencia era general; se confesaba el grueso de los indígenas novohispanos. Señalan, asimismo, dos impedimentos: falta de traductores y el rechazo de los sacramentos por los propios indios refugiados en la sierra, fuera del acceso del poder colonizador. Estos datos sugieren que la práctica confesional era altamente rutinaria. No se mencionan confesiones milagrosas de los *naturales* descritas por Motolinía o Mendieta.

Los testimonios de Juan de Grijalva y Juan Bautista proporcionan una nueva interpretación de la práctica confesional de los indios; la visión imaginaria de los “doce” es abandonada. La confesión no puede ser entera, puesto que los indígenas no saben diferenciar entre pecado mortal y venial ni someter sus faltas a un cálculo preciso; se olvidan de los pecados cometidos; no muestran signos de contrición. En general, no tienen interés en confesarse y tratan de evitar la confesión compulsiva. Juan Bautista pretende explicar esas dificultades: sostiene que los indios son temporalmente incapaces de entender las verdades de la fe y realizar plenamente los sacramentos. Sin embargo, poseen la razón en forma suficiente para confesarse y recibir la eucaristía. Su incapacidad puede ser superada por medio de la instrucción religiosa. Desgraciadamente, los coetáneos de fray Juan en general carecen del celo religioso para realizar esta tarea; como Sahagún, el franciscano sostiene que el fracaso de la evangelización se debe también a los propios misioneros.

En vista de la “ignorancia invencible” de los indígenas, Juan Bautista propone una praxis laxa. La atrición es suficiente para obtener el perdón; los indios no son obligados a resituír lo ajeno; deben recibir penitencias físicas, a las que están acostumbrados. Contrariamente a Molina y Sahagún, Juan Bautista ya no teme a las formas sincréticas de la penitencia. El nuevo saber sobre el indio acepta las “abusiones” y permite una fusión entre el mundo mesoamericano y el occidental.

Creo que en el mundo indígena la técnica confesional nunca llegó a practicarse de acuerdo con el modelo ideal impuesto por la Iglesia novohispana. Sin embargo, no podemos hablar de un fracaso rotundo del proyecto de la occidentalización que yacía implícitamente en la acción evangelizadora. En el espacio de las prácticas sincréticas se produjo una filtración de los conceptos occidentales. Sugiero una influencia paulatina de la práctica confesional en los conversos indígenas, ejercida durante todo el período colonial, una influencia que

produjo una reestructuración de conceptos éticos y de modos de relación consigo mismo. En ese sentido, sería indispensable investigar la estructura de las prácticas “penitenciales” entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos, para determinar la presencia de los elementos de la ética cristiana. Creo que ésta es la tarea más importante por hacer. Asimismo, sería muy provechoso aplicar la hermenéutica foucaultiana a otros textos doctrinales novohispanos, en función de describir las modificaciones históricas del modelo del sujeto ético en la Nueva España.

Bibliografía

Fuentes

ANUNCIACIÓN, Domingo de la, *Doctrina cristiana breue y compendiosa por via de dialogo entre un maestro y un discipulo, sacada en lengua castellana y mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1565.

ANUNCIACIÓN, Juan de la, *Catecismo en lengua mexicana y española breve y muy compendioso para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, México, Antonio Ricardo, 1577.

AZPILCUETA, Martín de, *Manval de confesores y penitentes*, Salamanca, Andrea de Portonarijs, 1557.

Cartas de Indias. I. Biblioteca de Autores Españoles, t. 264, Madrid, Ediciones Atlas, 1974, 3 vols

Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, ed. Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maileffert y Compañía Editores, 1859.

Concilium Limense, celebratum anno 1583, Madrid, Petri Madrigalis Typographi, 1591.

CUEVAS, Mariano (comp.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, ed. Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1967, 2 vols.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, Madrid, 1787.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (comp.), *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, 1886.

- *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594 (Nueva colección de documentos para la historia de México, t. I)*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

- *Códice franciscano: siglo XVI (Nueva colección de documentos para la historia de México, t. 2)*, México, Francisco Díaz de León, 1889.

- *Colección de documentos para la historia de México*, México, J.M. Andrade, 1858, 2 vols.

- *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, 1947, 4 vols.

GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de N.P. San Agustín en las provincias de la nueva España en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, 1624.

HANKE, Lewis (comp.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943.

JUAN BAUTISTA, *Confessionario en lengua mexicana y castellana*, Santiago Tlatilulco, Melchior Ocharte, 1599.

- *Advertencias para los confesores de los Naturales*, Santiago de Tlatilulco, Melchior Ocharte, 1600, 2 vols.

LANDA, Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra, 1982.

- *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1975.

LORENZANA, Francisco Antonio, *Concilios provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Frey Alonso de Montúfar, en los años 1555, y 1565*. México, 1769.

LUTERO, Martín, *Obras*, Buenos Aires, Paidós, 1967-1974, 7 vols.

MENDIETA, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Ediciones Atlas, 1973, 2 vols.

MOLINA, Alonso de, *Confessionario breue en lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1565.

- *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* (1569), México, Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1972.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995.

- *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1971.

OLMOS, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. Georges Baudot, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1990.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del (comp.), *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1939-1942, 16 vols.

- (comp.) *Papeles de Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística, t. III. Descripción del Arzobispado de México. Manuscrito del Archivo de Indias en Sevilla, 1571*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcocho, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, I, 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, Publicaciones del AGN, III, 1912.

Relación de obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI. Manuscritos de la Colección del señor don Joaquín García Icazbalceta (Documentos históricos de Méjico, t. II), ed. Luis García Pimentel, Corbeil, Ed. Crété, 1904.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. Arthur J.O. Anderson, México, UNAM, 1993.

- *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1996.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1979.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975-1979, 6 vols.

ZUMÁRRAGA, Juan de, *Doctrina breue muy prouechosa delas cosas que pertenecen ala fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia*, México, Juan Cromberger, 1543-44.

- *Regla Cristiana Breve*, ed. José Almoína, México, Editorial Jus, 1951.

-

Bibliografía secundaria

ADEVA, Ildefonso, "Estudio introductorio" a la *Regla Cristiana Breve de Fray Juan de Zumárraga*, Pamplona, Ediciones Eunat, 1994.

ALBERIGO, Giuseppe (comp.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

ALEJOS GRAU, Carmen J., "Análisis doctrinal del *Confessionario* de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)", en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Madrid, Deimos, 1989.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966.

BAUDOT, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

BORGES, Pedro (comp.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, 2 vols.

DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992.

DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983).

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, FCE, 1993.

EPICTETO, *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos, 1991.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964.

FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1996.

- *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1996.

- *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992.

- *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1996.

- *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991.

FROST, Elsa, *Este nuevo orbe*, México, CCYDEL, UNAM, 1996.

GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1989.

GREENLEAF, Richard E., *La Inquisición en la Nueva España*, México, FCE, 1995.

GRUZINSKI, Serge, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España", en: *El afán de normar y el placer de pecar*, México, Joaquín Mortiz, 1988, pp. 169-215.

- *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

- "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España", en: *Seminario de historia de las mentalidades; del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1989, pp. 109-122.

JAVIER, Francisco, *Cartas y escritos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

JEDIN, Hubert (comp.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1970-1980, 8 vols.

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

LAMBERT, Malcolm D., *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986.

LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *La filosofía nahuatl*, México, UNAM, 1983.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1980, 2 vols.

LORTZ, Joseph, *Historia de la Reforma*, Madrid, Taurus, 1963, 2 vols.

LLAGUNO, José, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1962.

MIRANDA, José, "Renovación cristiana y erasmismo en México", en: *Iglesia y religiosidad*, introducción y selección de Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, El Colegio de México, 1992.

NOGUEZ, Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marionetas en el Tepeyac*, México, FCE, 1993.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1991.

ORTEGA, Sergio (comp.), *De la santidad a la perversión*, México, Grijalbo, 1985.

PHELAN, John L., *El reino milenarista de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

POSCHMANN, Bernhard, *Penance and the Anointing of the Sick*, New York, Herder and Herder, 1964.

RAMOS-REGIDOR, José, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.

- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- RONDET, Henri, *Historia del dogma*, Barcelona, Herder, 1972.
- RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza*, México, UNAM, 1996.
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, México, UNAM, 1980.
- SOBRINO, Miguel Angel, "Estudio introductorio" a: *Confesionario breve y Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina, México, UAEM, 1988 (en prensa).
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en víspera de la conquista*, México, FCE, 1970.
- SUBIRATS, Eduardo, *El contiente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, ANAYA y Mario Muchnik, 1994.
- UCHMANY, Eva Alexandra, "Cambios religiosos en la conquista de México", en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo XXVI, 1980.
- VILLEGAS, Juan, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975.
- WATKINS, Oscar D., *A History of Penance*, New York, Burt Franklin, 1961, 2 vols.
- ZAVALA, Silvio, *La filosofía política de la Conquista de América*, México, FCE, 1979.

Apéndice

El siguiente fragmento de las *Advertencias para los confesores de los Naturales* de fray Juan Bautista es, a mi juicio, algo más que una curiosidad bibliográfica. El teórico novohispano de la confesión incluye en su obra un fragmento de la investigación “etnográfica” de Bernardino de Sahagún. De este modo, al parecer, se cumple el objetivo de la obra sahumiana -proporcionar datos precisos sobre la idolatría para las necesidades de los predicadores y de los confesores-. No obstante, Juan Bautista coloca las “abusiones” en una nueva perspectiva: cree que los procedimientos mágicos, las adivinaciones y los agüeros no constituyen un peligro para la fe cristiana. Rompe de esta forma con el paradigma de la interpretación de todas las manifestaciones “idolátricas” como obra del demonio. El texto señala, pues, un importante desplazamiento en las estrategias de evangelización de los *naturales*.

ADVERTENCIAS.
PARA LOS CONFESORES
de los Naturales.

COMPUESTAS POR EL PADRE
Fray Ioan Baptista, de la Orden del Seraphico
Padre Sanct Francisco, Leñor de Theologia, y
Guardian del Conuento de Sanctiago Tla-
tilulco : dela Prouincia del Sancto

Euangelio.

Primera parte.



Con Priuilegio.

En Mexico, Enel Conuento de Sanctiago
Tlatilulco, Por M. Ocharte. año 1600.

Aduertencias para

* SIGVENSE A LGVNAS *

Abusiones antiguas que estos Naturales tuuie-
ron en su gentilidad, segun que escriue
el Padre fray Bernardino de Saha-
gun, en el libro segundo de
su Vocabulario Trilin-
güe.

¶ Y es bien que los Confessores las aduier-
tan para que si alguno se acusare dellas
las entienda
bien.



¶ A Y vna flor que se llama Omixuchitl, de
muy buen olor, q parece al jazmin en la blacu-
ra, y en la hechura. Dezian los antiguos que
de auer olido mucho esta flor, o de auerla ori-
nado, o de auerla pisado, se causaua y proce-
dia vna enfermedad que parece como almor-
ranas, que se cria en las partes inferiores de
los hombres, y de las mugeres. Y aun el dia
de oy ay muchos que creen esta mentira, lla-
mase esta en fermedad Xochicihuiztli.

¶ Otra

Los Confessores.

106

¶ Otra abusion terian, que la muger que co-
mia ramal que se hauia pegado ala olla quan-
do cozia, nunca pariria, por que se pegaria el
hijo dentro del vientre, o si pariesse seria con
mucho trabajo, esto se llama Tamalli xo-
tech oixquiluh: y algunos lo creen oy endia.
¶ Dezian, que para que la muger preñada pu-
diesse andar de noche sin ver Estantiguas [que
esta lengua se llamã tlacahuiyaque, y è el sin-
gular tlacahuiyac] era menester que lleuasse
vn poco de ceniza en el seno, o en la cintura
junto a la carne. Y muchos ay que se atan vn
poco de Picietl, o Tabaco a la barriga, para
poder yr de noche seguros.

¶ Quando alguna muger yua a visitar a al-
guna rezien parida, y lleuaua sus hijuelos co-
sigo, en llegando a la casa de la parida yua a
la cocina y tomaua ceniza, o antes de entrar
en casa la pedia, y con ella fregaua todas las
coysuras de sus niños, y las sienes, por que
dezian que si esto no hazian a aquellas cria-
uras quedarian mancadas de las coysuras, y que
todas ellas cruxirian quando las moniesen.
Y a esto llaman motlanquanexhuiya, que es
fregarfe las rodillas con ceniza.

¶ Otra

¶ Quan

¶ Quando la tortilla echandola en el comal, para cozer, acafo se doblaua, dezian que era señal que alguno venia a aquella casa, o q el marido de aquella muger que cozia la tortilla, si era ydo fuera, venia ya.

¶ Prohibian los padres y madres a sus hijos que no se arrimassen a los postes, por que dezian que los que se arrimauan a los postes serian mentirosos, por que los postes son mentirosos, y hazen mentirosos a los que se arrimā a ellos, y asi dezian macatlaquerzaltitecl ximotlaztica, q. d. no estes arrimado, o no te arrimes al poste.

¶ Las madres prohibian a sus hijas que no comiesssen estando en pie: por que dezian q las moças que comian estando en pie, no se casarian en su pueblo, sino en pueblos agenos: y asi dezia la madre a la hija, Matimibqueztica titlaqua.

¶ Donde quiera que haia alguna muger rezien parida, no hechaua en el fuego, los coraçones de las maçořcas, que en esta lengua se llaman Olotl: por que dezian que si sequemauan en aquella casa de la rezien parida, la cara del niño rezien nacido seria pecosa y hoyosa: y para que esto no succediesse hauien-

dó de quemar los dichos coraçones passauan los primero por la cara del niño, lleuādolos por encima sin tocār en la carne, a estos llama ixchichitid.

¶ Otra abusion dexaron los antiguos y es, q la muger preñada se denia de guardar de que no viesse aninguno que ahorcauan, o dauan garrote, por que si lo via, dezian que el niño que tenia en el vientre naceria con vna foga de carne a la garganta. ¶ Tābien dezian que si la muger preñada miraua al Sol, o ala Luna quando se Eclipsaua, la criatura que tenia en el vientre naceria mellados los beços. Y por esto las preñadas no osauā mirar al Eclipse, si y para que esto no acōteciesse, si mirase el Eclipse, poniasse vna nanajuela de piedra negra en el seno, que tocasse a la carne. Tambien dezian que la muger preñada si maxcaua aql betum que llaman tziētlī, la criatura quando naciese aconteceria aquello que llaman motē, tzoponiz, q mueren dello las criaturas rezien nacidas. Y causase de q quando mama la criatura si su madre de presto le saca la tera de la boca lastimase en el paladar, y luego qda mortal. ¶ Tābien dezian que la muger preñada si anduiesse de noche, la criatura que naciese

Aduertencias para

foria muy llorona, y si el padre andaua de noche, y via alguna estantigua, lo que naciessen dria mal de coracon; y para remedio desto la muger preñada quando andaua de noche ponase vnas chinças en el seno, o vn poco de ceniza del hogar, o vnos pocos de axenxos que llaman iztauhyatl, y tambien los hombres se ponian en el seno chinças o Picicetl, para escusar el peligro del hijo que estaua en el vientre de la madre, y si esto no hazian, dezian que la criatura naceria cō enfermedad q̄ llama Cuetzalpalcihuitli, o con Lobanillos en las yngles.

¶ Tenian otra abusion, que los mercaderos y los que vendian mantas, procurauan detener vna mano de Mona, dezian que teniendo la con sígo quando vendian, luego se les vendia su niercaderia; y aun agora hazen esto en algunas partes. Y tambien quando no se venden sus mercaderias ala noche boluendo a su casa ponen entre las mantas dos vaynas de chilili, dicen que les dan a comer chilili, para que luego otro dia se vendan.

¶ Dezian que los ratones sabē quando alguno esta amancebado en alguna casa y luego va allí y royan y agujeran los chiquihuites y esteiras y los vasos, y esto es señal q̄ ay algū amancebado

Los Confessores

108

cebado en alguna casa, y llama a esto tlaçolli. Y quando ala muger calada, los ratones agujerauan las nagueas, entendia su marido que le hazia adulterio, y si los ratones agujerauan la manta al hōbre entendia la muger lo mismo.

¶ Dezian que quando las gallinas estaua hechadas sobre los hueuos, y si alguno yua hazia ellas calçado con cotaras no sacarian pollitos, y si los sacasen serian enfermos y luego se moririan, y para remedio desto ponian junto al nido de las gallinas vnas cotaras viejas.

¶ Dezian que quando nacia los pollitos, si algū amancebado entraua en la casa donde estan, luego los pollitos se cayan muertos los pates arriba, y esto llamaban tlaçolmiqui. Y si algū de la casa estaua amancebado, o la muger o el varon, lo mesmo acontecia a los pollitos, y en esto conociā que auia algū amancebado en alguna casa. Y para que no muriesen los pollitos, los que entraban estando amancebados les dauan o hechauan de comer.

¶ Otra abusion quando alguno tenia alguna semetera de Mayz, o Chilli, o de Chia, o Frioles, si començada agranizar, luego sembraua ceniza por el patio de su casa. Deziā q̄ para q̄ no les hiziesse mal el granizo en su semetera.

¶ Tenian otra supersticion, dezian que para que no entrasen los bruxos e casa a hazer daño era bueno vna nauaja de piedra negra en vna escudilla de agua puesta tras la puerta, o en el patio de la casa de noche, dezian que se vian alli los bruxos y en viendose en el agua con la nauaja luego huyan.

¶ Dezian que el que comia lo que el Raton hauiá roído pan, o otra cosa que se leuantaria algun falso testimonio de hurto, o de adulterio, o de otra cosa.

¶ Otra abusion era, que los que se cortaua las vñas hechauanlas en el agua, dezia que por esto el animalejo que se llama Ahuitzotl, haria que los naciesen bien las vñas, por que es muy amigo de comer las vñas.

¶ Dezian que el que estornudaua era señal que alguno dezia mal del, o que algunos habiau del.

¶ Otra abusion y es, que quando comian, o beuian en presencia de algũ niño que estava en la cuna le ponian vn poco de lo que comian, o beuian, dezian que con esto no le daria Hipo quando comiesse, o beuiesse.

¶ Dezian que el que comia casias de Mayz verdes de noche que le daria dolor de muelas, o de dientes, y para que esto no aconteciesse

el que comia alguna caña verde de noche, se le calentaua la al fuego.

¶ Dezian, que si resplandaua, o se quebraua algun madero de los del edificio de la casa era señal que alguno de los de la casa hauiá de morir, o enfermar.

¶ Dezian, que quando se quebraua la piedra de moler, que se llama Metlat, estando moliendo, era señal que la quemolia, hauiá de morir, o alguno de la casa.

¶ Quando alguno edificaua alguna casa nueva, haviendola acabado: juntaua los parientes y vezinos, y delante dellos sacaua fuego nuevo e la misma casa, y si el fuego salia presto dezian que la habitacion de la casa seria buena y apazible, y si el fuego tardaua en salir, dezian que era señal que la habitacion de la casa seria desdichada, y penosa.

¶ Dezian que si algun mellizo estava cerca del baño, quando le calentauan: aunque estuviesse muy caliente le haria resfriar, y mucho mas si era alguno mellizo de los que se bañasse: y para remediar esto hazianle que regase con agua, dos, o tres vezes con su mano lo interior del baño: y que con esto no se resfriaua sino que se calentaua mas.

Aduertencias para

¶ Otra abusión tenían cerca de los mellizos que en su lengua se llama Cocohua, dezian q si entrana dōde tenían tochomitl luego se da fiana la color, y lo que se tenía salia manchado; especialmente lo colorado; y para remediar esto, dauāle a beuer vn poco del agua cō que tenían. Otra abusión tenían cerca de los mellizos, dezian que si entrava vn mellizo donde se cozian tamales; luego los axaxa, y tambien a la olla, que no se podian cozer, aū que coziessen vn dia entero, y salian ametalados, en parte cozidos y en parte crudos; y para remediar esto, hazianle que el mismo pusiese el fuego a la olla, hechādo leña de baxo della, y si por ventura echauan tamales, della te dal en la olla, para q se coziessen el mismo mellizo aūa de hechar vno en la misma olla, y si no dezian que no se cozerian. Llamase el mellizo en la lengua, cohuatl. Plu. Cocohua.

¶ Quando algún muchacho, o muchacha mudaua los dientes, su madre o padre, hechaua el diente mudado en algún agujero de Ratones, o mandaualo hechar, por que dezian que sino lo hechauan en el agujero de los Ratones no naceria, y se quedaria el muchacho sin dientes desdentado.

¶ DB

Los Confesores.

110

DE ALGUNAS ABUSIONES que en algunas partes longinquas y remotas de Mexico y su comarca aun tienen algunos naturales.

¶ Lo primero es que quando alguno esta a la muerte, y que no puede escapar dante a beuer vnās poleadas que se llama Quauhñexa rolli y si las beuen todos los que estan presentes se gozan, por que las beuen y despues q se le salio el alma, luego todos dicen rescibio el viarico y esto dicen de aquellas poleadas que le dieron, como si dixeran: esforgado va para llegar al lugar donde ha de yr.

¶ Lo segundo es que quando alguna muger pare, sus parientes la van a visitar, y llegado cerca de la casa de la parida antes que la vean demandan ceniza y frieganse cō ella por todas las coyunturas del cuerpo, por que no se aflojen las coyunturas de los miembros de las piernas y pies, y de los brazos y manos; y esto en especial se haze para los niños y niñas, q han de entrar con ellas a ver la parida.

¶ Lo tercero es que quando alguno de los hermanos, o hermanas pequeños beuen antes q los mayores, dicen que no crecexan, y q quedaran enano, o enana, o no acaul il consul re lull dinstu.

¶ Lo

Aduertencias para

¶ Lo. 4. es, que en naciendo algun niño varon, cortarle el ombligo, y guardarle su padre y madre: y quando saben que algun mercader va a tierras lexas, danle el ombligo de la criatura para que le lleue, y le ponga alla en el camino en algun lugar donde le pareciere que es lugar afamado y conocido. Y el que le lleua en llegando a un tal lugar entierra alli el ombligo de la criatura, donde le dexa enterrado, y el nombre de aquel lugar le dan por sobre nombre del nombre de pila: y esto hazen agora, a imitacion de lo que haziã antiguamente que enterrauan los ombligos de los niños en la raya de los campos donde se daban las batallas.

¶ Lo. 5. es, que el que cria Gallinas, o pollos, si algunos muchachos, o muchachas, entrã en su casa, luego las lauan las puntas de las naras que lleuan cubiertas, y el agua danla a beber a los pollos, o gallinas que estan en casa: por que no se mueran, o mandan a las muchachas, o muchachos que den a comer a los pollos, o gallinas de su mano, por que no se mueran.

¶ Lo. 6. es, que quando las gallinas estã sobre los huenos si lleuan en los pies los que entran

Los Confesores.

III

entran en casa cotaras, dicen q los pisan con las cotaras; y que no saldian bien; que se moririan los pollos dentro de la caxara: y para remediar este peligro, quitale las cotaras y ponelas cabe las gallinas q estan sobre los huenos.

¶ Lo. 7. es, que quando los perrillos de casa lamen la boca a los hijos de casa, dicen los padres que les lame la enfermedad que haviã de tener: y por esto que no enfermaran, sino que viniran sanos.

¶ Quando alguno esta muy enfermo hazen unas poleadas, o gachas de Mayz molido y ponen las al fuego para que se cuezan, y si hieruen de presto y se derraman por el fuego, dicen que es señal que no escapara, y si no quieren heruir, dicen que no morira: a estas gachas llaman yolatolli, por que no cuezen el Mayz para hazerlas, sino q muelen el Mayz seco.

¶ Quando se emborrachan los viejos, si algunos muchachos entran adonde estan, combidantlos a beuer, y sino quieren beuer, amedrentanlos con dezirlos, que sino lo beuen se enronqueceran perpetuamente, de manera que no se oyra lo que hablan: y a esto llaman ni-

102ca

Aduertencias para

pitoccamiahuacihui, q.d. estar ronco ala manera del que tiene bubas : tambien con esto a menazan a los que no quieren beuer el oñli, para persuadirlos a que lo beuan.

¶ Tienen por abusion y afirman que el que haze sus necesidades sobre algun cacao que esta en el suelo [aunque lo haga descuydadamente sin aduertir en ello] se hara leproso, de aquella lepra que llaman empeynes, y dizen Xixioriz.

¶ Personas ay que piensan que por que en algunas partes han quedado algunas destas abusiones que por ello los naturales son ydolatras, no mirando las muchas abusiones que han quedado entre los españoles y no por eso dexan de ser firmisimos y muy Catholicos Christianos, y aunque muchas vezes han oido que es cosa de burla y que no ay por que hazer caso dellas, con todo eso se van con la costumbre antigua deribada de tararabuelos a choznos. Conforme a esto no ay por que juzgar estas abusiones a ydolarria,

si no fuesse en caso que manifestamente lo mostrasse.

¶ Usaban

Los Confesores

Abusiones ydolatricas

¶ Usauan antiguamente vnos ydolatras que se llama Tetlacuicuilique, para sanar a los enfermos, facarles del cuerpo fingidamente, palpandoles los miembros, vnas pedrezuelas que se llaman tepcatotontli, o tras que se llama Azcaxalli, otras que se llama iztetel : y hazianles encreyente que aquello les causaua la enfermedad, y que luego sanarian : vñanlo bien agora en algunas partes.

¶ Estos mismos por otro nombre se llaman Tetonallalilique : q curā a los niños q son medrosos : poniendoles cierta medicina fingidamente en la coronilla de la cabeça.

¶ Para las mugeres que ñalmente son steriles, otros que se llaman Tepillalilique : hazen cierta medicina, que se llama tlanechicolli para que puedan engendrar.

¶ Ay otros q se llama Atláteitraq hechā agua en vna xicara ancha que esta por dentro teñida de verde escuro : y miran alli en el agua, y luego dizen al enfermo si morira, o sanara : dando a entender que alli lo veen, y por marauilla y muy a caso aciertan.

¶ Ay otros Nigromanticos q se llaman Tlahuipuch

Aduertencias para

Tlahuipñichme, andan de noche hechan fuego por la boca: y espantan a los que quierē mal de tal manera que quedan fuera de si, y en sermā, o mueren: andan por las Montañas de noche y trahen vna lumbrē como vna liacha ardiendo, y quando quieren la absconden.

¶ Ay otros hechizeros que se llamā Tecuili tlazque, que conjuran las nubes quando quieren apedrear para que no aya effecto el granizo, tambien se llaman Nanahuatlī.

¶ Ay otros hechizeros que se llaman Tēlaxilique, que dan hechizos a las mugeres q se empuñan a hurtas: para que echen la criatura que parece que es alacran.

¶ Ay otros embaydores q hazen al palo parecer Culebra, y vn petate parecer Culebra de cien pies, y vna pedrezuela parecer q es Alacran y cosas semejantes.

¶ Ay otros nigromanticos que se transforman segun la aparencia, en Tigre, o en Perro, o Comadreja, que se llaman Nanahuatlī.

¶ Ay otros nigromanticos, q toman forma de Buho, o de Gallina, o de Comadreja: y quando los quieren asir, ya parece gallina, ya parece Buho, ya parece perro, o Comadreja, los quales tambien se llaman Nanahuatlī.

¶ Esta

¶ Esta primera Parte de Aduertencias se pudiera alargar mas: si no pretendiera tanto la breuedad desta obra. Mas con lo dicho, y con la Tabla que se sigue, me parece quedara bastante instruydo el Confessor de los Naturales, que quisiere trabajar fructuosamente en esta Nueva Yglesia, y nuevas conuersiones. A honra y gloria de nuestro Señor Iesu Christo, y de su bēditissima Madre, y del glorioso S. Pedro Martyr Patron desta obra.

22 (P) 44

EL CORRECTOR.

¶ Vien supiere Christiano Lector lo que se pasa en corregir, no se marauillara de ver erratas: especialmente quando el Corrector es nuevo. Quantas que tambien muchas vezes vienen en los Breuiarios, y Misales. Y assi tuue por menor inconueniente poner las aqui, que dexarlas: por la fidelidad que se deue al Original. Y prometo mejor correccion en la segunda impresion.

*

¶ Er.