



EL COLEGIO DE MEXICO, A.C.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

ASI EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO:
MANIFESTACIONES COTIDIANAS DE LA CULPA
Y EL PERDON EN LA NUEVA ESPAÑA
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

T E S I S

P R E S E N T A D A P O R:

ESTELA ROSELLO SOBERON

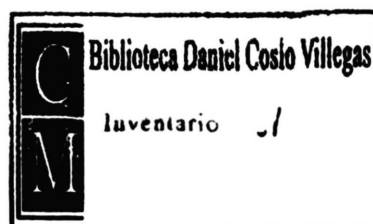
EN CONFORMIDAD CON LOS REQUISITOS
ESTABLECIDOS PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN HISTORIA

DIRECTORA DE TESIS: PILAR GONZALBO AIZPURU

Presidente:

Primer vocal:



Segundo vocal:



Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
Capítulo I. La crisis de la Iglesia en los siglos XV y XVI. Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual	31
1. El contexto europeo	31
2. Algunos conceptos fundamentales	40
a) El pacto primigenio	41
b) Gracia divina y libertad humana	46
c) La conciencia, la intención y la responsabilidad	48
3. La disputa entre Martín Lutero y Erasmo de Róterdam. Antecedentes de las ideas protestantes y contrarreformistas en torno a la justificación	52
4. La respuesta tridentina: alternativa católica a las nuevas preocupaciones de la Modernidad	55
Capítulo II. La lucha contra la tiranía del Demonio: hacia la configuración de una nueva conciencia entre los indios de la Nueva España en el siglo XVI	76
I. América en la coyuntura. Utopía y dignidad humana entre los indios de la Nueva España	76
1. La idea de la dignidad humana de los indios en el pensamiento español del siglo XVI	76
2. El inicio de la historia: la primera Iglesia novohispana en la construcción de la culpa y el perdón	89
3. La lucha contra el Demonio: la configuración de una nueva conciencia culpable	91
4. El nuevo significado del Mal y la construcción de una primera identidad indocristiana	96
5. El miedo cristiano: la muerte, el juicio, el Demonio y el Infierno entre los indios evangelizados	103
a) El miedo a la Muerte y al Juicio.	104
b) El miedo al Demonio y al Infierno.	107
II. Los indios y el Dios cristiano: la consolidación de una nueva alianza.	115
1. La justicia divina y el aprendizaje del mecanismo del perdón: los fundamentos del pacto	115
a) La misericordia, el amor y la amistad de Cristo.	119
b) El amor a Dios y el amor al prójimo en la primera sociedad indocristiana.	121
c) El amor civilizatorio y la reforma de las costumbres.	125
III. Las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón entre los indios	131

1. Ausencia de culpa o culpa particular	131
2. El perdón como nuevo escenario de negociación cultural	134
a) Entre el miedo y el consuelo	134
b) El poder y la reconciliación cotidiana	136
3. La confusión entre las dos Justicias	137
4. El perdón como vínculo social	141
5. Los procesos inquisitoriales: algunos ejemplos de negociación cultural	144
a) El proceso del cacique don Carlos: los límites del perdón	149
6. Los sacramentos: algunas otras experiencias cotidianas en torno a la redención	152
a) El bautismo	153
b) La confesión	157
c) La eucaristía	167
d) Las ofrendas y las limosnas	170
 Capítulo III. La negociación cotidiana: las manifestaciones del sentimiento de culpa y la búsqueda del perdón en la sociedad novohispana del siglo XVII	 175
I. La culpa en la Nueva España	175
1. La doble dimensión de la culpa: responsabilidad individual y responsabilidad colectiva	175
a) La culpa desde la responsabilidad individual: el caso del obispo Palafox	176
b) La culpa desde la experiencia comunitaria.	183
1b) La comunión de los santos	184
2b) La salvación dentro de la concepción corporativa de la sociedad	191
2. La distribución de la culpa en la Nueva España: actores y virtudes	194
a) La importancia de la virtud en la Nueva España	194 195
b) La culpa entre las mujeres novohispanas	199
c) La culpa entre los hombres de la Nueva España	206
3. La persistencia del Demonio: tentaciones y trasgresiones en el contacto cotidiano con Satanás	215
II. El perdón en la Nueva España	230
1. El significado tridentino del perdón: las obras meritorias y la reforma de las costumbres	230
2. La redención desde la experiencia novohispana de la ritualidad	233
a) Los sacramentos de la confesión y de la eucaristía	239
b) Los ayunos y las procesiones	244
c) Indulgencias y jubileos	250
d) El culto a los santos	253
e) La oración	258

Capítulo IV. El triunfo de María intercesora: de la Justicia a la Misericordia divinas. Importancia mariana en el universo simbólico novohispano del perdón y la reconciliación

I. La tradición mariana occidental

1. Madre medianera y Señora amorosa

II. María en la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII

1. La presencia de María mediadora en la primera sociedad novohispana del siglo XVI.

2. La Virgen en la Nueva España del siglo XVII

a) El impulso tridentino

b) Las relaciones cotidianas de María con los novohispanos

c) La intercesión milagrosa de María en la cotidianidad novohispana

3. Piedad colectiva y piedad individual

a) María conciliadora: protectora de la paz y del honor

b) María y la salvación del alma

c) María sanadora

d) El vínculo amoroso en los milagros marianos novohispanos

III. El cuerpo mariano en la experiencia novohispana de la redención

1. María: madre Inmaculada

2. La humanidad y feminidad de la Virgen en la Nueva España

3. Lo ctónico y lo apolíneo: María única entre las mujeres

4. Los senos y el vientre de la Virgen en algunos sermones novohispanos del siglo XVII

a) Tus dos pechos, cervatillos coquetones, mellizos de gacela...

b) Bendita tú entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús

5. El jardín del cuerpo mariano

a) María y las flores

b) María y el agua

c) María y la luz

6. La victoria de Guadalupe en el nuevo Paraíso mexicano

Algunas consideraciones finales

Bibliografía Consultada

Archivos y fondos consultados

~~271~~ 270

~~271~~ 270

271

~~278~~ 277

~~278~~ 277

~~288~~ 287

~~288~~ 287

290

297

~~299~~ 298

300

302

303

~~305~~ 304

~~309~~ 308

~~309~~ 308

311

315

319

320

322

325

325

327

328

331

~~341~~ 340

~~350~~ 349

362

Agradecimientos

Antes que nada, agradezco al CONACYT y a El Colegio de México por el apoyo económico e institucional que me brindaron para realizar y concluir mi doctorado. Pero además, ahora que termina esta etapa académica de mi vida, me gustaría aprovechar para expresar mi gratitud a muchas personas que colaboraron, de una manera u otra, a que hoy pueda presentar este trabajo de investigación. La presencia, compañía y ayuda de todas ellas fueron indispensables para transitar el camino y llegar a buen puerto. Sin duda, esta tesis no habría sido la misma sin ellos.

En primer lugar, quiero agradecer profundamente a la doctora Pilar Gonzalbo que siempre me guió y acompañó con su lucidez, conocimiento, disciplina y afecto. Todo el esfuerzo y lo que haya de bueno en estas páginas es tan mío como suyo.

Agradezco, también, a los profesores que cuidadosamente leyeron los borradores de este trabajo para enriquecerlo con sus sugerencias y comentarios: a las doctoras Solange Alberro, Ann Staples y Dorothy Tanck, al padre Francisco Morales y al doctor Juan Pedro Viqueira. En este mismo sentido, quiero agradecer a mis compañeros del seminario de Historia de la vida cotidiana de El Colegio de México.

Al doctor Jorge Traslosheros y al doctor Aurelio González no sólo les agradezco sus ideas y las discusiones académicas en las que pensamos muchos de los problemas que se plantean en la investigación; a ambos les debo, además, el tiempo que me escucharon en los momentos más difíciles del recorrido.

También, gracias a mis compañeros del seminario de Reforma y Contrarreforma de la UNAM, muy especialmente a Eleonora, Miguel y Javier, con

quienes empecé a discutir mucho de lo que al final escribí en este trabajo. A Marialba Pastor le agradezco, como siempre, estar ahí.

Más allá de los linderos académicos, pero no siempre lejos de ellos, son muchas las personas a las que quiero dar las gracias. A Rosi López y al personal de la Biblioteca de El Colegio de México por su apoyo constante. A Julio Casillas le agradezco, una vez más, su calidez y compromiso profesional, pero sobre todo, haber sido un paciente Virgilio en este viaje. A Patricia Ayala, enseñarme un día que nadie puede llegar al Cielo sin antes pisar el Infierno. A Soco, Joaquín, Carolina, Laura y mis amigos del Colegio, Florencia, Fausta, María José, Úrsula, Daniela y Rodrigo les debo haber recuperado el ánimo, así como la discusión e intercambio de ideas, pero sobre todo, la solidaridad, amistad, cariño y buen humor con los que me salvaron en los instantes más oscuros.

A Estela Soberón tendría que agradecerle muchas cosas más, pero aquí, sólo le doy las gracias por su fortaleza, alegría y serenidad que siempre me hacen seguir adelante. A Galo, Emi, José Luis, Sergio y Jimena por la compañía entrañable. A Martha, Jaime, Jorge y Pepe, por estar. A María José por devolverme la alegría. A mi abuela porque con ella empecé a imaginar y entender de qué se tratan el Cielo y el Infierno. Y finalmente a Juan, por lo que también le toca.

Introducción

Por más increíble que parezca, en la actualidad, resulta casi imposible hablar de pueblos que no vivan de una u otra manera dentro de Occidente. Desde los primeros viajes de exploración en el siglo XV, el contacto de Europa con otras civilizaciones marcó el inicio de una historia de universalización de ciertos valores, ideas, formas de vida y creencias hasta entonces propias únicamente de la ecumene occidental. En este sentido, muchos historiadores y antropólogos han comenzado a interesarse en estudiar la vida cotidiana y la cultura popular de aquellas sociedades que, al ser conquistadas o colonizadas por las naciones europeas desde el siglo XVI, dieron origen a nuevas y distintas expresiones de la modernidad, expresiones que fueron producto de los procesos de apropiación particular de la tradición occidental en diferentes rincones del planeta. El presente trabajo surgió desde una preocupación parecida¹.

Hablar de la Nueva España es hablar, irremediablemente, de Occidente, pero es hacerlo de un Occidente singular. La fusión de la cultura católica e hispánica con la tradición del mundo prehispánico y más tarde la incorporación de elementos propios del continente africano dio como resultado una sociedad compleja y mestiza. La Nueva España de los siglos XVI y XVII fue un universo plural caracterizado por un orden corporativo y estamental presente en la vida cotidiana de todos sus habitantes. No obstante, las marcadas diferencias entre los diversos sectores de la población no

¹ En realidad, esta tendencia historiográfica está más presente entre investigadores que estudian las sociedades poscoloniales de África y Asia. En el caso de América Latina, el debate histórico ha permanecido más o menos cerrado a este tipo de temas. Para Saurabh Dube, el silencio de la historiografía latinoamericana al respecto es muy lamentable, ya que trabajos de este tipo serían de mucha riqueza para el debate de la historia y de la cultura en torno al tema de la Modernidad, Occidente y el mundo que alguna vez fue conquistado o colonizado por Europa. Dube, *Pasados...*, p. 19.

fueron obstáculo para la existencia de la unidad, la paz y la cohesión entre sujetos muy distintos entre sí. A lo largo de los trescientos años de la historia colonial hubo diversos factores que favorecieron aquel orden de estabilidad política y social.

Algunos historiadores han señalado las condiciones económicas de una sociedad que se consolidó gracias al auge de la minería y a la fuerza de un sistema comercial que tejía las redes estratégicas que vinculaban a Europa, América y Asia. Otros más han llamado la atención sobre la eficacia política de una Monarquía que supo hacer funcionar a las instituciones necesarias para resolver los conflictos y disolver las tensiones al interior de los virreinos americanos². Esta investigación prefiere apuntar en otro sentido.

La historia que aquí se narra insiste en la importancia que tuvieron el sistema religioso y la experiencia cotidiana de la religiosidad como factores fundamentales para reproducir el consenso cultural que hizo posible mantener el estado de paz que distinguió a la Nueva España durante tres siglos. En realidad, el tema central de este trabajo es el proceso de cristianización y occidentalización de la conciencia individual en la Nueva España, así como las formas particulares en que dicha conciencia individual guió las conductas y comportamientos cotidianos de la población novohispana entre los siglos XVI y XVII.

En este sentido, la construcción y evolución histórica del sentimiento de culpa, su experiencia diaria, así como el aprendizaje y la utilización del mecanismo del perdón como recurso fundamental para restablecer y regenerar las relaciones, los

² Entre los historiadores que han estudiado la importancia de las redes comerciales articuladas alrededor de la Nueva España se encuentran Pierre Chaunu y Antonio García de León. En cuanto a los investigadores que han insistido en la eficacia de las instituciones políticas de la monarquía hispánica destaca Jorge Traslosheros.

pactos y los acuerdos políticos, sociales y culturales de aquella sociedad son el eje principal de la investigación.

La apropiación novohispana del binomio culpa-redención, incidió en la construcción de los consensos culturales que orientaron la articulación de distintas relaciones sociales, el establecimiento de vínculos políticos particulares, la reproducción de un universo simbólico, así como el significado de algunas experiencias afectivas, la difusión de ciertas ideas, valores y creencias y la conducción de algunos hábitos, costumbres y rutinas cotidianas.

Heredera de la mentalidad medieval, lo mismo que de las ilusiones del humanismo cristiano, la sociedad novohispana nació como resultado del desencanto barroco. El golpe de la Reforma luterana y el riesgo del avance de la herejía protestante significaron el retraimiento de la tolerancia del cristianismo renacentista. No obstante, para la segunda mitad del siglo XVI, los efectos del humanismo ya habían permeado profundamente en las preocupaciones de una Iglesia que tuvo que hacer frente a las nuevas preguntas del hombre de aquel tiempo: el peso de la voluntad humana, la importancia de la libre elección y el sentido de la responsabilidad y la conciencia individual.

Éste fue el marco cultural donde se construyó la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII; sociedad que si bien se integró a las preocupaciones de Occidente desde sus orígenes, también se consolidó como un mundo distinto y singular con validez en sí mismo. Dentro del complejo ordenamiento de la Nueva España hubo un mecanismo fundamental para establecer los acuerdos que permitieron mantener la paz y la cohesión; este mecanismo no fue otro que la negociación.

Contrariamente a lo que a veces se cree, la sociedad novohispana no fue producto, únicamente, de la imposición y el autoritarismo. No obstante las jerarquías existentes, la Nueva España obedeció a un orden mucho más complejo que el de los abusos, las relaciones estáticas o el control absoluto de los grupos que ostentaban el poder civil y religioso. En realidad, el dinamismo y la flexibilidad, así como la existencia de diversos espacios y mecanismos de negociación fueron elementos fundamentales para mantener el equilibrio y la unidad por tanto tiempo.

En efecto, la negociación constituyó la base del funcionamiento político y social de la Nueva España; fue también la negociación cultural la que hizo posible reproducir los consensos normativos para orientar las conductas de los distintos grupos sociales que vivían en aquel reino. La investigación que aquí se presenta estudia una dimensión de dicho mecanismo: la negociación religiosa, misma que constituyó el eje de diversas relaciones sociales, distintos intercambios materiales y culturales, así como el pilar de muchos pactos indispensables en el equilibrio de aquella sociedad.

Como se ve a lo largo de los cuatro capítulos que componen el trabajo, las experiencias cotidianas relacionadas con el negocio de la salvación trascendieron el ámbito religioso. Las formas de vivir la culpa y buscar el perdón no se limitaron a la vida interior de los sujetos sino que afectaron sus costumbres, conductas, hábitos, actividades y formas de interactuar con los demás.

La hipótesis central de la investigación es que, después del sometimiento de la guerra de conquista, el pacto colonial que originó a la Nueva España se afianzó y legitimó mediante la promesa del perdón divino y la salvación eterna. A lo largo de

trescientos años, aquel pacto político se actualizó de manera cotidiana mediante la creencia y el ejercicio de una justicia misericordiosa que no sólo garantizó la vida eterna, sino también, permitió regenerar los consensos necesarios para mantener la estabilidad entre sujetos que, a pesar de su diversidad se reconocieron en una misma identidad cultural y religiosa que los unificaba³.

De esta manera, la investigación concentra su atención en las manifestaciones cotidianas del sentimiento de culpa, así como en los distintos caminos recorridos para encontrar la redención. El estudio de estas experiencias emocionales abre una ventana para reconstruir la representación ideal de ciertos deseos y aspiraciones compartidas, así como los miedos, temores y preocupaciones que aquejaban a los habitantes de la Nueva España o los diferentes significados y formas de vivir la felicidad, el consuelo y la esperanza⁴.

Ocuparse de la culpa y el perdón desde su dimensión histórica no sólo permite imaginar el sentido que tuvieron diferentes emociones, afectos y sentimientos en aquella sociedad. Además, el estudio de estos fenómenos cotidianos hace posible acercarse a la configuración de los hábitos, las costumbres, conductas, relaciones y actitudes que homogeneizaron y unificaron a los sectores de la población novohispana.

Como se ha mencionado, la investigación enfatiza la importancia que tuvo la negociación religiosa en la conservación y reproducción del orden político y social.

³ Como se menciona más adelante, esta investigación utilizó varios supuestos teóricos de la sociología y la antropología. La hipótesis de la religión como elemento de cohesión social se toma, evidentemente, de los trabajos de Emile Durkheim. Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 49.

⁴ Siguiendo nuevamente a Durkheim, el fenómeno religioso se configura como reflejo y proyección no sólo de todo lo que una colectividad observa a su alrededor, sino también, de todo aquello a lo que dicha comunidad aspira.

Es preciso señalar que, a diferencia de otro tipo de estudios, éste no ve en la religión el disfraz de otras necesidades humanas auténticas. Por el contrario, este trabajo rescata la experiencia religiosa como un fenómeno tan original y válido como el resto de comportamientos que buscan satisfacciones básicas⁵.

Las experiencias cotidianas en torno a la culpa y el perdón forman parte de un conjunto de manifestaciones exteriores que hablan de formas particulares de vivir el fenómeno de la religión. En ellas es posible encontrar la interpretación y representación con que los novohispanos ordenaron la vida y el mundo, así como la estrecha relación que establecieron entre lo sagrado y lo profano.

En la Nueva España, la apropiación del catolicismo, así como la configuración de diferentes maneras de vivirlo significaron la articulación de relaciones entre sujetos diversos, sí, pero que orientaron sus conductas y comportamientos de acuerdo con valores y creencias compartidas. La aspiración de alcanzar la salvación eterna fue un deseo general entre los sectores que componían a la población. Fue precisamente la participación de ese deseo colectivo la que hizo posible establecer relaciones de reciprocidad entre sujetos que anhelaban estar libres de pecado y ganar la vida eterna, pero que además, pronto hicieron del principio de negociación la base para restablecer los vínculos, pactos y relaciones quebrantadas en la Tierra⁶.

En la Nueva España, el mecanismo del perdón fue clave no sólo para sanar la alianza entre los pecadores y un Dios siempre misericordioso; la posibilidad de

⁵ Es Leszek Kolakowski quien asegura que el estudio de las manifestaciones religiosas debe realizarse desde una perspectiva que considere a la religión como un sistema independiente, integrador de sentido que relaciona al hombre con la naturaleza y el cosmos. Kolakowski, *Vigencia...*, p. 107.

⁶ Para Max Weber, las relaciones sociales son conductas plurales que sólo pueden orientarse a partir de la existencia de un sentido recíprocamente comprendido. Esta investigación hace de esta definición uno de sus supuestos básicos. Weber, *Economía...*, p. 21

acceder a la redención divina fue una pieza fundamental en la reconstitución de los lazos sociales y los acuerdos políticos necesarios para conservar el orden y la cohesión.

Es importante recordar que en Occidente, los intentos por reducir la violencia y encontrar un estado de orden y seguridad siempre han estado relacionados con la dominación de los instintos y las pasiones mediante la racionalización de las conductas. En realidad, todas las sociedades tienen mecanismos de autocontrol para dirigir los comportamientos de sus miembros y asegurar con ello el orden y la estabilidad de la colectividad. En muchas sociedades, estos mecanismos de autocontrol se originan a partir del miedo hacia una autoridad externa que amenaza con el castigo cuando se han violado las normas o reglas que aseguran la conservación del bien común.

En el caso de la civilización occidental, la particularidad de dichos mecanismos de autocontrol radica en la interiorización que cada individuo hace de los mismos⁷. Es decir, en las sociedades occidentales, la construcción de un aparato psíquico y emotivo que limita las tendencias agresivas e instintivas de los seres humanos guarda estrecha relación con la formación de una conciencia individual que juzga a los sujetos desde su fuero interno. En este sentido, la presencia del sentimiento de la culpa cristiana ha sido esencial en la conformación de una conciencia moral distinta a la de otras civilizaciones⁸.

⁷ El proceso de interiorización de los autocontroles en la historia de Occidente fue estudiado por Norbert Elias en *El proceso de la civilización*. La presente investigación sigue muy de cerca las ideas de Elias al respecto.

⁸ Sigmund Freud dedicó muchos de sus trabajos más importantes a estudiar el sentimiento de culpa y el origen del mismo en el aparato psíquico de los seres humanos. Si bien las ideas de Freud siempre son objeto de debate, discusión y polémica, un estudio que aborda la construcción de la culpa y el perdón en la Nueva España no podía pasar por alto algunas de las teorías más importantes contemporáneas para abordar la investigación de

La distinción entre el bien y el mal, el vicio y la virtud es un elemento fundamental para garantizar el orden en cualquier sociedad. En el mundo no occidental, esta conciencia moral obedece a un saber compartido por todos los miembros de una comunidad, saber que permite a dichos sujetos discernir entre lo bueno y lo malo en aras de conservar la paz y el bienestar colectivo. En estas sociedades, la educación moral de los sujetos busca transmitir las costumbres y conductas permitidas y diferenciarlas de aquéllas que están prohibidas para disciplinar los comportamientos de las personas.

Generalmente, este proceso educativo se acompaña de la existencia de una justicia rigurosa que hace del castigo físico y corporal su principal mecanismo de coerción. Además, en estas sociedades, el castigo a la trasgresión es público y externo y muchas veces puede recaer en sujetos cercanos pero distintos al mismo trasgresor.

En el caso de Occidente, la conciencia moral se construye desde una experiencia espiritual diferente. Desde la antigüedad, muchos filósofos, poetas y trágicos griegos se ocuparon de una preocupación común: la capacidad que tiene el ser humano para reflexionar, pensar con uno mismo y recogerse en la propia intimidad. Para Demócrito, Homero, Sócrates, Safo, Eurípides o Aristóteles, aquella interioridad mental era la conciencia moral misma⁹.

En Occidente, la conciencia es un saber privado, exclusivo, que permite a los

estos fenómenos emocionales. Es preciso aclarar que, si bien las ideas de Freud han sido utilizadas a lo largo de esta investigación para realizar ciertas interpretaciones, en ningún momento se pretendió realizar un ejercicio de psicoanálisis de los sujetos históricos. Lejos de cometer esa anacrónica tontería, la utilización de las teorías freudianas en torno a la culpa resultó enriquecedora para la comprensión del sentimiento culpígeno, así como para formular algunas hipótesis y conjeturas para explicar la naturaleza de dicho sentimiento en la Nueva España de los siglos XVI y XVII.

⁹ En *Syneidesis: il tema semantico della con-scienza nella Grecia antica* Antonia Cancrini tiene un estudio lingüístico que ofrece muchos indicios para la reconstrucción histórica de dicho concepto.

seres humanos establecer un diálogo interno consigo mismos. Esta privacidad del yo interior sólo puede experimentarse a partir de la plena autoconciencia que el individuo tiene de su unidad¹⁰. La evolución histórica de ese diálogo interior se ha dado a lo largo de muchos siglos; uno de los parteaguas más importantes de dicho recorrido se dio en el siglo XII con la distinción que hizo Pedro Abelardo entre el vicio y el pecado. Como se explica en el primer capítulo de la investigación, la diferencia fundamental entre ambos conceptos estriba en un punto: la intención.

Para Abelardo, no todos los malos actos son pecaminosos. La esencia misma del pecado radica en la intención del sujeto, de ahí que la conciencia individual sea la única que puede juzgar la moralidad de una acción. Sólo el individuo puede conocer a ciencia cierta las verdaderas intenciones que motivaron sus conductas. En Occidente, este ejercicio de autorreflexión y la experiencia del sentimiento de culpa cristiana han tenido un lugar muy importante en distintos proyectos históricos para reformar y disciplinar las costumbres en aras de mantener el orden y la paz en las sociedades.

En contraste, dentro del mundo prehispánico nunca existió una preocupación filosófica por establecer aquel diálogo interior del individuo consigo mismo. Los autocontroles morales obedecieron a las necesidades externas y colectivas que se han señalado anteriormente. En este sentido, la presente investigación explora las particularidades históricas que cruzaron el proceso de construcción de una conciencia moral cristiana, individual y responsable en la sociedad colonial que surgió después de la guerra de conquista; sociedad americana y mestiza que no por

¹⁰ Ver Morris, *The discovery...*, p. 1-20.

ello dejó de vivir la occidentalización de sus costumbres, relaciones y formas de percibir y estar en el mundo.

Uno de los elementos centrales en dicho proceso de transformación moral fue el establecimiento de un vínculo entre el orden de la Justicia divina y las costumbres y comportamientos cotidianos. Es decir, la creencia cristiana en las consecuencias individuales que tenían las acciones terrenas de cada persona en su destino en el Más Allá introdujo la importancia de la responsabilidad individual en el escenario de las relaciones sociales de la Nueva España. Como se explica en distintos momentos de la investigación, la experiencia de dicha responsabilidad adquirió rasgos particulares dentro de una sociedad que hizo de la mediación uno de sus principios políticos y culturales más importantes.

Para fines de este trabajo se estudió el período que transcurre entre los primeros años de la conquista en el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVIII. En realidad, el estudio de la construcción del sentimiento de culpa cristiana y el aprendizaje del mecanismo del perdón sólo es posible al contemplar una historia de larga duración. En este sentido, los primeros cincuenta años de los 1700 corresponden a lo que podría llamarse el largo siglo XVII novohispano.

De cualquier forma, a decir verdad, el marco de la investigación no es cronológico, sino temático. Es decir, a pesar de que se ha dedicado un capítulo al mundo indígena del siglo XVI y más tarde se habla de la sociedad mestiza del siglo XVII, en ningún momento se ha ignorado que el mundo indígena que se describe en el segundo capítulo de la investigación pervivió en muchas regiones de la Nueva

España durante el siglo XVII.

En realidad, cuando se habla del mundo indígena del siglo XVI, este trabajo se refiere a los indios que apenas recibían el mensaje cristiano. En algunas regiones del norte, por ejemplo, los problemas y realidades que se estudian para la transformación moral de los indígenas del centro en los primeros años de la conquista seguramente fueron muy similares a los que se enfrentaron los evangelizadores de pueblos indígenas en años más tardíos.

De esta manera, cuando la investigación abandona el universo de los indios del siglo XVI, ésta no lo hace desde la absurda suposición de que dicho mundo había desaparecido ya en todo el territorio de la Nueva España del siglo XVII. Más bien, al hablar del siglo XVII, la tesis se refiere al escenario cultural de la mentalidad mestiza dominante compartida por gran parte de españoles, indios, y diversos sectores de la población de origen africano.

Por ello, es importante insistir en que, a pesar de que la segunda parte de la investigación no olvida la pervivencia de muchos elementos del universo indígena que encontraron los primeros frailes a su llegada, las hipótesis y explicaciones que se dan para el siglo XVII contemplan a aquella población indígena ya incorporada a la cultura mestiza, misma que participaba de la mentalidad católica contrarreformista que predominó en dicha época.

En este mismo sentido, cabe hacer algunas aclaraciones con relación al ámbito espacial estudiado. Las manifestaciones novohispanas de la culpa y el perdón estuvieron presentes prácticamente en todas las regiones del virreinato. Sin embargo, a pesar de que éstas no fueron fenómenos locales o exclusivos para

ciertas regiones, la investigación se limita al estudio de dichas experiencias en tres zonas geográficas específicas: el obispado de México, el de Puebla y el de Michoacán.

La disponibilidad de las fuentes fue un factor importante para establecer esta delimitación del espacio, pero además, a pesar de algunas posibles particularidades en las formas de vivir la religión, los tres obispados anteriores vivieron realidades similares que correspondieron a conquistas guerreras y espirituales parecidas y más o menos contemporáneas. Hablar del norte o de la zona maya es hacerlo de fenómenos y relaciones sociales y culturales distintas.

En algunos casos excepcionales, se utilizaron expedientes y documentos de Zacatecas o Guatemala. No obstante, además de que como se ha señalado esto no fue lo común, cuando se hizo así fue por tratarse de ejemplos interesantes que coincidían con los referentes culturales católicos y mestizos del centro geográfico del virreinato.

También es necesario aclarar que, por razones de comodidad, el trabajo utiliza el término “Nueva España” para referirse a los territorios mencionados pero no pretende hacer generalizaciones equivocadas. Además, aunque se sabe que en los siglos XVI y XVII no hubo “novohispanos”, sino españoles, criollos, indios, mestizos, negros y mulatos, el término se usa para simplificar la lectura, pero no para borrar la diversidad y complejidad que caracterizó a los diferentes sectores de población que habitaron en la Nueva España.

Sobre el estado de la cuestión y el tipo de fuentes consultadas son necesarias

las siguientes anotaciones. Las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España como fenómenos culturales que incidieron en la articulación de formas de negociación e interdependencias favorecedoras del equilibrio y la paz social no han sido objeto de ningún estudio monográfico. No obstante, existe una abundante bibliografía teórica e historiográfica que permitió abordar este tema de investigación.

En primer lugar, es necesario referirse a las obras teóricas que hicieron posible aproximarse al fenómeno religioso desde la perspectiva desde la que se deseaba estudiar el tema central de este trabajo. Las obras clásicas de la sociología y la antropología ofrecieron herramientas metodológicas muy importantes para interpretar la experiencia de la religiosidad como un fenómeno social y cultural.

En este sentido, la consulta de los trabajos de Max Weber, Emile Durkheim y Marcel Mauss fue indispensable, lo mismo que las obras antropológicas de Edward Evan Pritchard, de Radcliffe Brown y de Peter Winch. También desde la antropología, los trabajos de Clifford Geertz en torno a la interpretación de la cultura brindaron mucha luz para el estudio de los principales problemas de esta investigación.

Por su parte, existen autores que, al haberse dedicado al fenómeno religioso y a la relación entre la religión y el sentido de la historia y el ordenamiento de la sociedad, dieron pistas muy valiosas para la formulación de algunas hipótesis. Entre ellos, cabe mencionar los trabajos de Leszek Kolakowski, Ernest Becker, Rüdiger Safranski, Mary Douglas y Erick Voegelin. Además, las obras de Sigmund Freud, William James y Norbert Elias también fueron de enorme valor para la realización de

este trabajo.

Del mismo modo, para la teoría se consultaron algunos autores preocupados por la importancia y la evolución que han tenido los sentimientos y las emociones a lo largo de la historia. En este sentido, los trabajos de Jean Delumeau sobre el miedo, los de Fernando Escalante sobre el sufrimiento, así como los de Irving Singer y Martha Nussbaum sobre el amor fueron referencias de mucha utilidad para la interpretación de los problemas que se tratan en esta tesis doctoral.

Por otro lado, los textos historiográficos para estudiar las experiencias de la culpa y el perdón en la Nueva España también son abundantes y pueden clasificarse en varios grupos. En primer lugar, es preciso tomar en cuenta los trabajos históricos sobre la religiosidad en la Europa medieval y moderna, mismos que fueron referencia obligada para este estudio. De esta manera, los trabajos de Jean Delumeau, los de Jacques Le Goff, Carlo Ginzburg o Christian William, por mencionar algunos, ayudaron a trazar la huella de algunos fenómenos religiosos propiamente novohispanos.

Sobre el humanismo, la reforma que vivió la Iglesia desde el siglo XV, el Concilio de Trento y la religiosidad contrarreformista se consultaron varias obras de autores italianos especialistas en dichos temas. Además, también resultaron indispensables los trabajos de autores españoles que abordan el estudio de la mentalidad, la época y la religiosidad barroca en la península ibérica. Entre ellos, destacan los trabajos de José Luis Abellán, José Antonio Maravall, José Luis Sánchez Lora, Julio Caro Baroja o Santiago Sebastián.

En el sentido anterior, las obras de los místicos del Siglo de Oro español como

Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz fueron consultadas para entender algunos rasgos de las formas barrocas de vivir la religión en España. Por otro lado, además de la obra de San Ignacio de Loyola, también se leyeron los textos de fray Luis de Granada y Alejo Venegas del Busto, autores que si bien escribieron en España tuvieron gran influencia en la configuración de la religiosidad contrarreformista novohispana.

No obstante los préstamos y herencias europeas, la religiosidad barroca de la Nueva España se construyó como una experiencia original y novedosa dadas las circunstancias particulares del mundo americano. Muchos historiadores se han ocupado del fenómeno religioso en dicha sociedad. Sus trabajos contribuyeron a pensar diferentes preguntas, lo mismo que a imaginar los posibles caminos para encontrar algunas respuestas a dichas interrogantes.

En cuanto a los antecedentes prehispánicos, los trabajos de Alfredo López Austin sobre la cosmovisión y el lugar que tenía la religión entre los indios del Altiplano Central fueron fundamentales. Con relación a los primeros tiempos de la conquista y los problemas de la transición del mundo prehispánico al orden cristiano se consultaron autores que abordan la época desde distintas perspectivas. En el plano de las mentalidades y los imaginarios, los trabajos de Luis Weckmann, Serge Gruzinski y Pablo Escalante fueron de gran utilidad. Además, la lectura de Christian Duverger, Richard Greenleaf o Lewis Hanke dio pistas importantes para reconstruir el contexto social y cultural de los primeros años de la conquista espiritual.

En cuanto a la bibliografía para estudiar la culpa y el perdón en la Nueva España del siglo XVII, hubo varios autores imprescindibles. La historia de la

educación en el virreinato ofrece indicios para reconstruir el discurso religioso de las autoridades eclesiásticas, así como para imaginar los mecanismos y medios de difusión que hicieron posible la reproducción cotidiana del sistema cultural que daba sentido a la vida novohispana. Por ello, los trabajos de Pilar Gonzalbo fueron muy útiles para la investigación.

Por otro lado, los trabajos del seminario de Historia de las Mentalidades también fueron de lectura obligada pues muchos de ellos estudian temas vinculados a las diferentes formas de vivir la culpa y el perdón, tales como el matrimonio, la sexualidad, el pecado o la confesión. Con relación a este último problema, también es necesario mencionar los trabajos de Oscar Martiarena y de Martine Azoulai sobre la confesión entre los indios.

Al ocuparse de un escenario de la religiosidad femenina novohispana, los trabajos de Rosalva Loreto y Asunción Lavrín ofrecieron una dimensión particular de la experiencia religiosa barroca, misma que iluminó un espacio más dentro del universo de la culpa y el perdón en aquella sociedad. Pocos son los historiadores que se han ocupado del maravilloso cristiano en la Nueva España. No obstante, Antonio Rubial ha llamado la atención sobre la importancia que tuvieron los santos novohispanos y sus milagros en la construcción de una identidad criolla en el siglo XVII. Por supuesto, el trabajo de Luis Weckamnn fue referencia obligada al tocar el tema de *mirabilia* en la Nueva España.

Con relación al culto mariano de los siglos XVI y XVII, fue indispensable recurrir a la lectura de David Brading, Solange Alberro, Edmundo O'Gorman y Ernesto de la Torre Villar. Todos ellos ofrecieron material muy importante para

reconstruir el lugar que ocuparon el culto y la figura de María en la búsqueda del perdón divino entre los novohispanos.

Por último, vale la pena mencionar la obra de Jorge Traslosheros, historiador que, al brindar una explicación sobre el funcionamiento de los tribunales eclesiásticos y el orden de la Justicia novohispana resultó de enorme importancia para la elaboración de este trabajo. En cuanto a las fuentes primarias que se consultaron es preciso hacer algunas aclaraciones de orden general.

Esta investigación busca la relación entre los supuestos básicos del universo cultural de la Nueva España y las manifestaciones y expresiones cotidianas del sentimiento de culpa y la búsqueda del perdón entre los habitantes de aquella sociedad. En ese sentido, las fuentes necesarias para rastrear las ideas, creencias, imaginarios y valores que constituyeron el sentido común de los novohispanos, así como aquellas para ingresar a las prácticas, conductas y rutinas que marcaron el ritmo de su cotidianidad fueron diversas y heterogéneas.

Debido al silencio o parquedad que muchos documentos presentan con relación al tema estudiado, se buscó cruzar la información de diferentes series documentales. En realidad, lo que se hizo fue confrontar información de fuentes de muy diverso tipo para diluir la inevitable distorsión que genera observar un fenómeno histórico desde una sola perspectiva.

Los tipos de fuente utilizados pueden dividirse en dos grupos. Por un lado, todos aquellos documentos que dejan ver el discurso eclesiástico en torno a la transmisión y las formas reglamentadas y recomendadas para vivir la culpa y buscar el perdón. Los catecismos, los confesionarios, las doctrinas, los concilios

provinciales y los sermones corresponden a este tipo de textos. Del mismo modo, las vidas de hombres virtuosos también fueron muy útiles para rastrear los principales valores, sentimientos, ideas y creencias que el discurso oficial relacionó con las experiencias emocionales estudiadas.

Probablemente, las virtudes y conductas piadosas de aquellos hombres y mujeres correspondieron a la idealización de comportamientos que debían ser tomados como modelo entre los demás mortales. Aún así, la experiencia de tanta virtud y santidad habla, en muchos casos, de la exageración del significado que tenía la culpa para sujetos que asumieron la obligación de sufrir y sacrificarse al reconocerse a sí mismos como terribles pecadores.

Ahora bien, además de este tipo de fuentes, también se utilizaron aquellas otras que mostraron el lado contrario de una misma experiencia emocional. Si los catecismos, doctrinas, confesionarios, sermones, concilios y vidas de santos permitieron observar la idealización de los valores y comportamientos necesarios para ganar la redención del alma, las cartas anuales, las visitas episcopales, los diarios de viajeros y en el extremo, los procesos inquisitoriales, hicieron posible asomarnos al universo cotidiano de la religiosidad popular.

Sabemos que incluso estas fuentes, no escapan al tinte oficial de las autoridades que las redactan o escriben. Sin embargo, a partir de una minuciosa lectura de las mismas, es posible imaginar las prácticas, hábitos y conductas cotidianas relacionadas con las experiencias de vivir la culpa y buscar el perdón. En este sentido, es importante hacer una mención específica, la que se refiere a la utilización de narraciones milagrosas.

En general, las historias de milagros corresponden, también, a la idealización de una realidad o incluso, al deseo de los grupos religiosos por difundir el culto a una imagen, promover la visita a ciertos santuarios y a veces, transmitir entre los fieles ciertos valores, creencias o formas de comportamiento particulares. Los milagros utilizados en esta investigación no escapan a este tipo de intereses. No obstante, este tipo de fuente resultó de enorme utilidad para completar el cuadro del escenario emocional que se estudió en la investigación.

Más allá de la veracidad o fantasía de estas narraciones extraordinarias, los milagros fueron útiles no porque se creyera o no en ellos. Como toda creación literaria, ésta ofrece un panorama del universo cultural que daba sentido a la vida de una época. A lo largo de la investigación, nunca se pensó en hacer historia del discurso, sin embargo, valdría la pena hacer algunas aclaraciones importantes para comprender bajo qué criterios se llevó a cabo la interpretación de las fuentes milagrosas.

Las narraciones novohispanas de milagros y maravillas presentan, en realidad, un imaginario colectivo creado y recreado por la propia sociedad que creía en dichos sucesos sobrenaturales. Muchas veces, los clérigos que recopilaban dichas historias simplemente narraban acontecimientos que formaban parte del dominio popular y que muchas personas conocían ya desde siempre. Es decir, las historias, símbolos e imágenes transmitidas en aquellos relatos habían sido escuchadas o incluso narradas por los propios fieles a las que se dirigían; esto significa que los narradores de milagros conocían perfectamente bien al público al que se dirigían y éste, a su vez, no era ajeno a las historias que se le contaban. De

tal suerte, aquellas narraciones constituyeron, en realidad, un diálogo recíprocamente referido, un diálogo que podía comprenderse puesto que los referentes de los que se echaba mano formaban parte del sistema de códigos culturales que ordenaban la realidad novohispana¹¹.

Las historias milagrosas citadas en el trabajo no se utilizaron con el afán de difundir la fe en apariciones ultraterrenas o en sucesos que rompen con la lógica de la racionalidad moderna. Estas narraciones son fuentes históricas de gran valor, puesto que en ellas encontramos personajes y situaciones comunes y corrientes que, a pesar de la posible idealización, sin duda formaron parte de la vida cotidiana de aquella sociedad. Por ello, en un estudio como el que se presenta, no interesa la fe o el escepticismo en torno a los acontecimientos milagrosos narrados, sino más bien, el universo simbólico, el crisol de relaciones, la emocionalidad y el sistema de valores, ideas y creencias al que se puede acceder con la lectura de este tipo de documentos.

Con todo lo anterior, vale la pena señalar las preguntas y reflexiones principales que sirvieron como hilo conductor para cada capítulo. El primer apartado de la investigación parte del escenario europeo en torno a las discusiones humanistas y renacentistas del libre albedrío y la justificación. El objetivo de esta primera parte es dejar en claro el contexto histórico en que Europa y América se encontraron, así como definir algunos conceptos teóricos fundamentales para el

¹¹ Tzvetan Todorov insiste en la importancia de analizar cualquier tipo de fuente bajo este criterio. Para Todorov, el significado de los discursos se construye en un doble sentido, el del propio emisor del mensaje, así como el del receptor que puede enriquecer el significado de lo que se le ha dicho. Este intercambio dialógico es siempre una constante de la comunicación. Ver Todorov, *Mikhail Bakhtin...* En el caso de los milagros narrados por los clérigos novohispanos estos relatos se nutrían de la propia experiencia de los escuchas que conocían de antemano el mensaje que quería difundirse entre ellos. De esta manera, los milagros podían reforzar el significado que tenían la culpa y el perdón en aquel universo social y cultural.

desarrollo de los siguientes capítulos. De esta manera, la tesis inicia con la crisis que atravesó el mundo europeo durante los siglos XV y XVI y la relación que tuvo el consecuente sentimiento de pesimismo con los proyectos reformistas y de renovación espiritual que vivió la Iglesia durante dicho período.

Además de tratar algunas discusiones entre Martín Lutero y Erasmo de Róterdam en torno a la libertad humana, el capítulo ofrece una introducción a las respuestas y reacciones del Concilio de Trento frente a las nuevas preocupaciones del siglo XVI. Si bien la investigación se ocupa de un fenómeno religioso desde su dimensión social, política y cultural, fue necesario abrir el trabajo con algunas aclaraciones de orden teológico que resultan útiles para la comprensión de temas y problemas presentes a lo largo de toda la investigación.

De esta manera, el primer capítulo recordó algunas ideas presentes en la discusión histórica sobre la relación entre la Misericordia y la Justicia divinas, la importancia que ha tenido el concepto de Alianza en la tradición judeocristiana, así como la trascendencia de la intención en la conciencia moral individual.

El segundo capítulo se sumerge ya en la realidad americana. Aquí, el universo protagónico es el mundo indígena del centro de la Nueva España en el siglo XVI, es decir, la sociedad de los indios recién convertidos y evangelizados. En este apartado se presenta la inserción de las poblaciones americanas en las discusiones europeas sobre la dignidad del hombre, la justificación, la libertad y la responsabilidad que tienen los seres humanos en la elección de un destino en el Más Allá.

El capítulo aborda el proceso de construcción de una nueva emocionalidad

cristiana entre los indios, así como las primeras manifestaciones indígenas y cotidianas relacionadas con el sentimiento de culpa y la búsqueda del perdón. El hilo conductor de este apartado es la transformación moral y emocional que vivieron los indios evangelizados en las primeras décadas del siglo XVI. La transmisión de los nuevos significados del Bien y el Mal o la importancia que tuvieron el Miedo y el Amor en la articulación de nuevas relaciones sociales son algunos de los temas más relevantes.

Además, este capítulo habla de la importancia que dieron los frailes a la presencia del Demonio en la cotidianidad de los indígenas, así como de la personificación que se hizo de dicho personaje desde los primeros tiempos de la conquista. De tal suerte, la primera fase de la evangelización entre los indios se presenta como la lucha que dieron algunos misioneros convencidos de la necesidad de acabar con la tiranía de Satanás para poder instaurar la nueva Monarquía católica entre los “antiguos esclavos del Demonio”.

El tercer capítulo de la investigación abandona el mundo indígena del siglo XVI para hablar de las experiencias en torno a la culpa y el perdón en la sociedad mestiza del siglo XVII. En una primera parte, el capítulo toca la construcción del sentimiento de culpa desde sus dos dimensiones: la social y la colectiva. Además, uno de los hilos conductores de este apartado es la importancia que tuvo la distribución de distinto tipo de culpas entre los diversos sectores novohispanos y las consecuencias que tuvo esta distribución en la configuración de estereotipos sociales fundamentales en la transmisión de valores y comportamientos favorecedores de un orden social particular. La segunda parte del capítulo expone para el siglo XVII una

de las hipótesis centrales de toda la investigación: el mecanismo del perdón y la negociación como pilares del orden social novohispano.

Por último, el cuarto capítulo de la investigación cierra con la presencia de María en el universo simbólico de la culpa y el perdón en la Nueva España. Aquí, se habla del culto mariano como un elemento homogeneizador entre toda la población, así como la devoción más representativa de la Justicia Misericordiosa que hizo posible mantener la paz y la unidad entre sectores tan distintos entre sí.

En este apartado, la Virgen se estudia como la imagen misma de la mediación y la negociación. Sus atributos femeninos cobran un significado particular en una sociedad ávida de encontrar mecanismos para la regeneración de ciertos vínculos y las reconciliaciones cotidianas. La luz mariana que ilumina las últimas páginas de la investigación no es gratuita. En realidad, ésta no hace sino reflejar el espíritu de una época y una sociedad. Frente a la especial protección de aquella Madre y Señora amorosa, los novohispanos se sintieron contentos y jubilosos. El triunfo de María en su reino significó el triunfo de la Monarquía de Dios y la derrota del Demonio en su tierra. Como se ve en este capítulo, para muchos, la elección que hizo la Virgen de la Nueva España como morada terrena materializó en aquel territorio las profecías de Bernardo de Balbuena: el Cielo se hizo realidad en la Tierra y la Nueva España se convirtió en un nuevo indiano paraíso.

Pensado así, el recorrido realizado en estos cuatro capítulos parte de aquella sociedad indígena en la que los primeros frailes, a pesar de sus esperanzas e ideas humanistas, encontraron oscuridad; sociedad que bajo la mirada occidental de aquellos misioneros había vivido sumergida en el caos de las tinieblas, los sacrificios

y otros engaños del Demonio. Poco a poco, y nuevamente bajo una interpretación histórica completamente vectorial, la sociedad católica fundada después de la conquista vivió la transformación de la oscuridad del pecado en la luz y claridad de la virtud y la redención. Con María, aquella transformación llegó a su clímax, pero como se ve a lo largo de la investigación, en realidad, el Paraíso novohispano estuvo muy lejos de materializar la utopía de la vida pura y virtuosa con la que habían soñado los primeros evangelizadores. En su lugar, el triunfo de la Virgen anunció, más bien, el triunfo de la negociación y la mediación como pilares del funcionamiento de las relaciones sociales, políticas y culturales de aquel reino.

En México, la construcción histórica de una conciencia individual particular estuvo marcada, sin duda, por este rasgo fundamental para el orden y la cultura de la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII.

Capítulo I. La crisis de la Iglesia en los siglos XV y XVI. Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual

1. El contexto europeo

La preocupación en torno a la decadencia moral de la humanidad y el clamor por reformar los males y vicios que aquejaban al Papado y a la Iglesia fueron parte de un sentir general en la Europa del siglo XV y principios del siglo XVI. En realidad, la crisis moral y administrativa que vivió la Iglesia en dicho periodo no fue un fenómeno novedoso ni mucho menos una situación aislada o ajena a las transformaciones que sufrieron las sociedades europeas a finales de la Edad Media y principios del Renacimiento¹².

Como todo momento de transición, el siglo XV europeo ofreció a sus contemporáneos facetas oscuras y caras luminosas; contrariamente a lo que se cree, los inicios de la edad moderna no sólo estuvieron imbuidos por el júbilo humanista, el entusiasmo frente a los horizontes que se abrían allende el mar, el desarrollo de las artes, la cultura, la técnica, el saber y la economía. En realidad, el Renacimiento no fue una etapa de optimismo pleno; los siglos XV y XVI vieron nacer fuertes críticas y opiniones de gran pesimismo alrededor de la decadencia que vivían el hombre y el mundo, la naturaleza y la sociedad¹³.

¹² Vale la pena recordar los procesos de transformación económica, política y social que se vivían en Europa. Sólo por mencionar algunos: el desarrollo del sistema capitalista, las inversiones de los banqueros en los centros manufactureros y los monopolios comerciales, así como las nuevas rutas que se abrían con los viajes de expedición marítima. Al mismo tiempo, la popularización de la imprenta y el descubrimiento de América favorecieron el intercambio de ideas y fomentaron nuevas discusiones teológicas y filosóficas. Por otro lado, los siglos XV y XVI vivieron, también, el fortalecimiento de las alianzas entre las nuevas burguesías y los antiguos monarcas, factor fundamental en la formación de los Estados nación. Ver Laurent, *Storia dell Individualismo...*, p. 35.

¹³ De manera que no es de extrañar que al mismo tiempo que Cosme de Medicis fundaba la Academia florentina, máxima expresión del optimismo humanista cristiano, Maquiavelo y Guicciardini expresaran, exponiendo como

Las epidemias de la peste negra, la guerra de los Cien Años, la irrupción de múltiples rebeliones campesinas, el Cisma de la Iglesia y la escandalosa moral de los Papas y algunos sectores religiosos fueron factores que, desde la segunda mitad del siglo XIV, apuntaron a la fragmentación y al desorden social¹⁴. Para muchos, la existencia de tantas calamidades parecía reflejar la etapa de vicios, corrupción y depravación en la que se vivía. Fue precisamente dentro de este contexto de crítica y pesimismo que florecieron los nuevos deseos y movimientos reformistas de la Iglesia y la espiritualidad de los siglos XV y XVI¹⁵.

Frente al consenso general de que todo iba de mal en peor, la necesidad del cambio y la renovación de la Iglesia y la espiritualidad se hizo cada vez más urgente. A decir verdad, algunas de las situaciones objeto de crítica se habían denunciado desde tiempo atrás. No obstante, la sensibilidad y preocupación hacia algunos problemas relacionados con la jerarquía y la religiosidad popular se incrementaron, sobre todo, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI.

La crisis por la que atravesaban el Papado, el clero y la religiosidad cotidiana se tradujo en fuertes críticas a fenómenos como la preponderancia de altos cargos eclesiásticos entre la nobleza o la vida profana y llena de excesos característica de las cortes papales y de los monasterios. La decadencia moral de la jerarquía eclesiástica se encontraba lo mismo en la vida licenciosa de los Papas y sus hijos

ejemplo su propia vida, el estado de desventura que aquejaba a su país. Ver Delumeau, *Il peccato...*, p. 220 y Erba, *L'umanesimo...*, p. 23.

¹⁴ Jean Delumeau ha señalado el ambiente de angustia que dominaba la vida cotidiana de los hombres de este periodo histórico. Frente a estas condiciones de peligro, fragilidad y disgregación, el recuerdo del Juicio Final estaba siempre presente en la mente de la mayor parte de los europeos de los siglos XIV, XV y XVI. Ver Delumeau, *Il peccato...* p. 208.

¹⁵ Como bien se sabe, las corrientes reformistas han estado siempre presentes en la historia de la Iglesia. No obstante, es hasta el siglo XVI que puede hablarse de un verdadero movimiento de "reforma", movimiento que vislumbró la necesidad de revisar drásticamente las instituciones, prácticas, dogmas y doctrinas de la Iglesia occidental. Ver Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 10

que entre los sectores del bajo clero donde el concubinato y la regencia de negocios eran condiciones comunes y cotidianas¹⁶.

Por otro lado, los reformistas de este período también denunciaron el ausentismo de los obispos en sus parroquias y lamentaron las carencias de la formación teológica de los curas y los frailes cuya falta de devoción se reflejaba en la proliferación de diversas “supersticiones” y “charlatanerías” populares, así como en un culto desmedido a los santos y a las reliquias. Entre los fieles, los ritos de los sacramentos y los fenómenos milagrosos se consideraban más episodios mágicos que momentos de comunión con la presencia divina. Además, tanto los críticos laicos como los religiosos reprobaron la remuneración ilícita de las acciones pastorales, así como el comercio de bulas e indulgencias que aseguraban el perdón en el Más Allá¹⁷.

Todos estos abusos e irregularidades despertaron distintos deseos y esfuerzos por llevar a cabo la reforma de la Iglesia y la espiritualidad cristiana. Es importante señalar que los movimientos reformistas de este período no sólo surgieron como iniciativa de las élites de pensadores laicos, ya que la propia Iglesia contó con críticos importantes que también señalaron la necesidad de llevar a cabo una reforma profunda. De esta manera, las críticas y esfuerzos reformistas se vieron presentes tanto entre el clero secular como entre las órdenes religiosas, lo mismo en la labor de obispos y cardenales como Antonio de Florencia, Francisco Ximénez de Cisneros de Alcalá de Henares o Johann von Eich de Eichestasdt, que en la fundación de nuevas órdenes observantes, en los sermones de famosos

¹⁶ Lutz, *Reforma...*, p. 38.

¹⁷ Lutz, *Reforma...*, p. 38-39.

predicadores, así como en los diferentes movimientos de piedad mística y de la *devotio moderna*¹⁸.

Ahora bien, si los reformadores de los siglos XV y XVI vieron con preocupación y pesimismo el estado del mundo en el que vivían, al mismo tiempo, la mayor parte de ellos compartió el espíritu humanista que hizo del retorno a la Edad antigua y de la fe en el hombre la esperanza para renovar a la sociedad cristiana y remediar los males que aquejaban a la Iglesia.

Desde el siglo XV, los horizontes del universo humano comenzaron a sufrir una apertura en distintas direcciones. Los viajes de exploración en Asia, África y el Océano Pacífico ampliaron el orbe conocido en la Europa cristiana. Los descubrimientos de nuevas tierras en América vinieron acompañados por adelantos tecnológicos y nuevas concepciones astronómicas que hicieron de la Tierra el centro del sistema planetario y del hombre el artífice de su propio destino. Los cambios materiales y mentales propios de aquellas transformaciones cosmogónicas despertaron la necesidad de buscar nuevas respuestas que permitieran comprender al hombre e interpretarlo desde una luz distinta; una luz que hizo del ser humano el personaje más importante de la Creación divina.

La valoración renacentista de la figura humana se relacionó estrechamente con el nuevo interés en la historia, la poesía, la filosofía moral y la cultura del mundo grecolatino. La vuelta a la Antigüedad abrió la mirada hacia un ser humano distinto, hacia valores e ideas olvidados durante siglos que ahora deseaban rescatarse en aras de la renovación moral del hombre, la Iglesia y la sociedad.

¹⁸ Hubert Jedin ha señalado cómo este proceso de renovación encontró continuidad tanto en los movimientos de reforma protestante como en el mismo Concilio de Trento. Ver Jedin, *Riforma Cattolica...* p. 37-45.

El humanismo del siglo XV proyectó la visión de un mundo reconstruido sobre el pasado dorado de las civilizaciones griega y latina¹⁹. La posibilidad de la renovación moral a partir del regreso a la época dorada de la Antigüedad fue retomada por los reformistas cristianos que exaltaron las virtudes clásicas del hombre. Para muchos pensadores, el ser humano debía cultivar y desarrollar virtudes como la templanza, la fortaleza, la prudencia o la justicia para poder vivir y participar activamente en la reconstrucción de una sociedad cristiana ideal²⁰.

En este sentido, los humanistas cristianos hicieron un llamado al entendimiento humano: si el hombre constituía el centro de la Creación de Dios esto se debía a su naturaleza libre y racional. La libertad y racionalidad propias del ser humano hacían de él un individuo con capacidad de elegir y por lo tanto, un individuo con posibilidad de perfeccionarse. Esta exaltación del hombre constituyó uno de los pilares de la cosmovisión renacentista. Varios fueron los pensadores, literatos, predicadores, comentaristas, teólogos y canónigos que insistieron en el tema²¹; entre ellos, cabe mencionar a Giannozzo Manetti y Picco della Mirándola, quienes exaltaron el discurso de la dignidad humana. Tanto Manetti como Picco insistieron en el hombre como creatura superior al resto de los animales y vieron en el ser humano el vínculo entre la tierra y el cielo²².

¹⁹ Francisco Rico ha insistido en cómo el humanismo fue un proyecto de renovación sumamente ambicioso que puede estudiarse desde múltiples perspectivas como son la historia de la filología, la historia de la enseñanza básica, la historia de la filosofía. En realidad, el humanismo debe entenderse como una tradición histórica con varias ramificaciones. Ver Rico, *El sueño...*, p. 19. Para fines de esta investigación es suficiente con recordar el espíritu optimista de la transformación de la sociedad mediante la participación activa de un ser humano libre, digno, responsable y capaz de ganarse el perdón y la vida eterna mediante sus actos y obras.

²⁰ Dianne Bono, *Cultural...*, p. 18.

²¹ En el tópico de la dignidad humana confluyeron ideas de muy distintas tradiciones. Así, este discurso renacentista se construyó a partir de ideas y concepciones bíblicas, clásicas, herméticas y patristicas. Ver Rico, *El sueño...*, p. 171.

²² Ver Rico, *El sueño...*, p. 170.

Para los humanistas, el hombre constituyó un inmenso repertorio de posibilidades. Al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano tenía la capacidad de razonar, entender, desear, discernir y prever²³. A partir de la libre utilización de su voluntad, el hombre podía hacer uso de su juicio y su razón para elegir el camino que deseaba forjarse; podía escoger lo que deseaba ser, pero más importante aún, podía rectificar, abandonar un camino equivocado y emprender otro distinto²⁴.

Los humanistas cristianos, hablaron del hombre como un individuo libre y racional, formado a imagen y semejanza de su Creador e insistieron en la responsabilidad que tenía aquella creatura perfecta en la reconstrucción de una sociedad cristiana pacífica, virtuosa y armónica. Es decir, la valoración de la dignidad humana hizo del hombre el rey de la Creación, pero al mismo tiempo depositó en él la responsabilidad de consolidarse como un ciudadano virtuoso capaz de construir la sociedad cristiana con la que se soñaba. Tales fueron las ideas de uno de los humanistas cristianos más importantes de la época: Erasmo de Rotterdam.

Para el teólogo holandés, el hombre había recibido de su Creador el don gratuito de la libertad de espíritu. Insistiendo en la necesidad de practicar un cristianismo interior, alejado de las prácticas supersticiosas y mágicas tan comunes, Erasmo invitó a los fieles a seguir el ideal de la vida de Cristo. En el pensamiento erasmista, practicar el cristianismo requería una transformación de todo el ser, una transformación que llevara a los fieles a imitar a Jesús como modelo de virtudes.

²³ Rico, *El sueño...*, p. 182.

²⁴ Rico, *El sueño...*, p. 182.

Para Erasmo, el mensaje cristiano no debía limitarse a una serie de argumentos y prédicas, sino que debía inspirar los actos y las conductas cotidianas de todos los hombres que creían en el Hijo de Dios²⁵.

Coincidiendo con la preocupación de otros humanistas cristianos de la época, Erasmo insistió en la relación que tenía el hombre con su sociedad. Si bien en su pensamiento se exaltaba la individualidad del ser humano, el erasmismo reparó también en la solidaridad que debía existir entre todos los cristianos que formaban parte de la misma comunidad. En este sentido, Erasmo revitalizó el tema paulino del cuerpo místico de Cristo en el que cada individuo formaba parte de un cuerpo cuya cabeza era el Hijo de Dios²⁶. De esta manera, el cristiano tenía la responsabilidad individual de perfeccionarse mediante un comportamiento virtuoso inspirado en el modelo de Jesús, perfeccionamiento que lo llevaría no sólo a convertirse en un individuo mejor, sino también a consolidar una sociedad cristiana en la que reinarían el amor, la caridad, la humildad, la concordia y la sencillez²⁷.

Como se ha señalado ya, el discurso de la dignidad del hombre y la fe en el ser humano como agente de la reforma y la renovación de la moral y la sociedad, correspondieron a una tradición humanista que fincó sus esperanzas en la recuperación de los valores clásicos y la cultura antigua. Entre los humanistas cristianos, la idealización del pasado se acompañó del deseo de volver a las fuentes y a los orígenes del cristianismo primitivo, época dorada en la que no se habían

²⁵ Ver Bataillon, *Erasmo...*, p. 88.

²⁶ Abellán, *Historia crítica...*, p. 67-69.

²⁷ Abellán, *Historia crítica...*, p. 65.

corrompido los ideales de pobreza, caridad y humildad. Los deseos de transformación cristiana fueron comunes entre humanistas de diferentes Estados y regiones. En realidad, en los siglos XV y XVI, España, Francia, Italia, Inglaterra y los Países Bajos constituyeron un sistema cultural en el que circulaban las cartas y las obras de críticos y pensadores que compartían la preocupación por la decadencia de la Iglesia y la moral en todo el continente.

La España de los Reyes Católicos y de Carlos V vio florecer distintos proyectos y movimientos de renovación eclesiástica y cristiana de gran envergadura. Entre 1497 y 1498, siguiendo los deseos de reforma y apelando a la renovación del cristianismo primitivo, el entonces cardenal Francisco Ximénez de Cisneros expresó la necesidad de una reforma eclesiástica que redujera la corrupción y la ignorancia entre el clero regular y el secular²⁸.

Cisneros propuso algunas medidas para renovar el espíritu del cristianismo primitivo y acabar con los abusos de la Iglesia decadente. Sólo por mencionar algunas ideas de su proyecto reformista vale la pena recordar la insistencia en que los sacerdotes residieran en sus parroquias, la necesidad de que los curas y los frailes frecuentasen el sacramento de la penitencia, enseñaran a los niños la doctrina y predicaran el evangelio los domingos. Los intentos de reforma del cardenal Cisneros encontraron fuerte resistencia entre el clero secular. No obstante, las órdenes monásticas mendicantes siguieron sus recomendaciones y sufrieron importantes reformas apoyadas por el Papa Alejandro VI y por los Reyes Católicos²⁹.

Entre las preocupaciones más consistentes del cardenal Cisneros se encontró

²⁸ Balderas, *La reforma...*, p. 227.

²⁹ Balderas, *La reforma...*, p. 220.

la de mejorar la preparación de los clérigos. Así, uno de sus proyectos más importantes fue la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares, institución que desde 1509 impulsó uno de los principales programas de educación humanista en la España del siglo XVI³⁰. Las innovaciones transmitidas en la facultad de teología de Alcalá incluyeron la difusión del pensamiento escotista, el estudio de la Biblia y la patrística y el estudio de las lenguas antiguas necesarias para acercarse a las verdaderas fuentes del cristianismo³¹.

Si bien la labor de Cisneros fue una de las más importantes dentro del movimiento reformista español, lo cierto es que no fue la única manifestación de corte humanista en la España de aquel período. La difusión de las ideas de teólogos y pensadores laicos afines al deseo de renovación moral y social se vio reflejada en la influencia de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro sobre personajes como Luis Vives, Juan de Valdés, fray Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga³². Además, al hablar de la reforma y el humanismo cristiano español, es importante recordar el desarrollo de movimientos espirituales que buscaron nuevos caminos para entrar en comunión con Dios. De esta manera, es imposible olvidarse de los alumbrados y los místicos, entre los que destacaron personajes como Santa Teresa y San Juan de La Cruz.

La España de los siglos XV y XVI estuvo inundada por la fiebre del

³⁰ Desde finales del siglo XII existía en Alcalá un colegio que había sido incorporado a un monasterio franciscano del siglo XV. Éste fue el edificio donde se planeó instalar la Universidad. De cualquier forma, Bataillon señala cómo todo estaba por hacerse para que la Universidad pudiese funcionar en aquel recinto. La primera piedra fue colocada por Cisneros en marzo de 1498. La enseñanza universitaria no funcionó de modo normal sino hasta 1509. Las primeras constituciones de la Universidad se promulgaron un año después, el 22 de enero de 1510. Ver Bataillon, *Erasmo...*, p. 13.

³¹ En este sentido es importante recordar la elaboración de la *Biblia* políglota de Antonio de Nebrija, obra representativa de los esfuerzos y proyectos del humanismo español.

³² Ver Francisco López Estrada, *Tomás Moro...*, p. 51-53.

humanismo reformador. La difusión de las obras de autores clásicos como Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón y Boecio, así como la circulación del *Enchiridion* de Erasmo o la *Utopía* de Moro y el acercamiento a las fuentes bíblicas y patrísticas en sus lenguas originales influyeron en la construcción de la imagen de un hombre distinto. Poco a poco, la concepción medieval del ser humano comenzó a transformarse ante la exaltación de la individualidad, la libertad y la razón que caracterizaban a la máxima creatura divina. El discurso de la dignidad humana fue permeando en el pensamiento de autores como Luis Vives, Francisco Cervantes de Salazar, Lope Alonso de Herrera o Fernán Pérez de Oliva, mismos que insistieron en el hombre como la creación más importante de Dios, como el único ser capaz de ejercer su libertad, su juicio y su razón para elegir el destino que deseaba construir³³.

En España, como en otros países europeos, la mirada de teólogos y filósofos humanistas no sólo definió al hombre desde la importancia de su individualidad en la vida terrena. La transformación de la concepción humana también despertó la pregunta del lugar que debía ocupar el hombre en su relación con Dios. De esta manera, los pensadores de los siglos XV y XVI hicieron centro de sus reflexiones el peso que tenían las acciones humanas en la posibilidad de acceder al perdón divino y conseguir la salvación del alma.

2. Algunos conceptos fundamentales

A pesar de que la teología rebasa con mucho los fines de esta investigación,

³³ Ver Rico, *El sueño...*, p. 182-184.

es inevitable que a lo largo de la misma sea necesario recordar algunos supuestos básicos que atañen directamente a los problemas que se estudian en ella. En este caso, tres son los temas de esta naturaleza que es necesario traer a colación. Por un lado, la Alianza entre el hombre y su Creador. Por otro, la relación entre la gracia divina y la libertad humana y por último, en estrecha relación con el anterior, el problema de la importancia que tienen la conciencia, la intención y la responsabilidad individual en el actuar humano. Pero vayamos por partes y comencemos por revisar el tema del pacto entre el hombre y Dios.

a) El pacto primigenio

El tema de la Alianza es la esencia de la religión judeocristiana. El concepto de *berith* (alianza) se remonta a los acuerdos políticos entre las antiguas tribus de Israel. La concepción de una alianza entre el hombre y su Creador se originó en una tradición histórica en la que las tribus más fuertes y poderosas concedían a aquellas tribus que así lo solicitaban un pacto que garantizaba la máxima seguridad para los débiles³⁴.

A pesar de lo que pudiera parecer, es importante insistir en que el *berith* nunca fue un acuerdo unilateral. En realidad, lo que sustentaba la alianza entre las tribus que lo acordaban era un principio de reciprocidad en el que el más débil prometía guardar ciertas condiciones y mostrar su lealtad a quien le había concedido la alianza. De ahí que no sea arriesgado señalar que el *berith* significó, siempre, un acuerdo de obligaciones mutuas, del *hesed* (deber de la alianza) que ambas partes

³⁴ Así, por ejemplo, los israelitas concedieron un *berith* a los gabaonitas, mientras que el rey de los amonitas Nohas lo dio a los yaboritas. Ver Bauer, *Diccionario...*, p. 35.

debían respetar³⁵. Por lo demás, el *berith* siempre se consolidó como una acción libre y voluntaria³⁶. Además, el *hesed* en el que se sustentaba la alianza generaba vínculos de solidaridad, unión y mutuas obligaciones de carácter casi familiar³⁷.

La religión del Antiguo Testamento habla de tres momentos en que se consolidaron alianzas fundamentales entre el hombre y Yaveh. El primero, cuando Dios se comprometió con Noé para continuar la vida sobre la Tierra; el segundo, cuando Yaveh prometió a Abraham una numerosa descendencia y la Tierra de Canaan para todos sus hijos³⁸; y el tercero, cuando Dios entregó el Decálogo a Moisés. El pacto de Yaveh con Abraham constituye uno de los símbolos más importantes de la religión judeocristiana y de la civilización occidental. La alianza entre el hombre y su creador generó una relación liberadora que dio origen a una nueva concepción de la existencia humana.

Cuando Abraham recibió la promesa de la Tierra de Canaan a cambio de su fe y su lealtad, el hombre se liberó de su presente y fue capaz de proyectarse hacia el futuro para soñar con un Más Allá prometedor. De esta manera, el pacto entre Abraham y Yaveh inauguró un orden existencial distinto en el que el futuro comenzó a destellar como la esperanza de poder llegar a un estado siempre mejor. A partir de ese momento, aquel pacto entre el hombre y Dios constituyó una liberación divina para la humanidad, una promesa que permitió transferir el orden terreno presente a

³⁵ Bauer, *Diccionario...*, p. 34.

³⁶ En ocasiones, el ofrecimiento del *berith* partía de una parte y a veces, el más débil no tenía más remedio que aceptarlo. Bauer, *Diccionario...*, p. 34.

³⁷ El resultado del *berith* era el *salom* entre ambos contrayentes: un vínculo de paz, amistad y unidad inseparable. Las relaciones generadas por el *berith* eran tan próximas al parentesco que las partes que lo acordaban se llamaban hermanos entre sí. Bauer, *Diccionario...*, p. 34.

³⁸ Bauer, *Diccionario...*, p. 35.

un orden futuro trascendente³⁹.

No obstante la importancia y el significado de esta alianza entre Abraham y Yaveh, el pacto fundamental de la tradición veterotestamentaria fue el acordado en el Monte Sinaí entre Dios y Moisés. La entrega del Decálogo a los hombres estableció una nueva relación entre los seres humanos y su creador. Una vez que Yaveh impuso a sus creaturas una serie de normas éticas que éstas aceptaron respetar, surgió un nuevo vínculo de reciprocidad entre un Dios que liberaba a Israel de su esclavitud y unos hombres que asumían las nuevas responsabilidades morales de dicha liberación⁴⁰.

En realidad, la articulación de este acuerdo obedeció a la gracia infinita de Yaveh; un acto motivado únicamente por el amor que Dios sentía hacia los hombres. Por ello, el *hesed* (obligación de la alianza) de Yaveh era la gracia y la misericordia inmerecida para los seres humanos, mientras que el de estos últimos era el agradecimiento, la obediencia y la entrega amorosa a Dios⁴¹. Como es fácil deducir, la violación humana a cualquiera de los mandamientos del Decálogo significaba la ruptura y la fragmentación de aquella alianza recíproca.

El tema del pacto o *berith* entre el hombre y Dios guarda estrecha relación con los conceptos de la justicia y la misericordia divinas, así como con la gracia de Dios y la libertad humana. Desde los primeros tiempos de la patrística, la discusión en torno a la ira y la bondad divinas ocupó un lugar privilegiado en las reflexiones teológicas; en este sentido, el problema de la relación entre la justicia y la caridad fue una

³⁹ Voegelin, *Order...*, p. 194-195.

⁴⁰ El Decálogo constituye el símbolo de la proclamación de un nuevo Rey-Dios que da las reglas fundamentales para el orden de su dominio. Voegelin, *Order...*, p. 425. Con la entrega del Decálogo a los hombres, Dios se convirtió en el nuevo señor de la moral. Ver Bauer, *Diccionario...*, p. 245.

⁴¹ Bauer, *Diccionario...*, p. 37.

preocupación central para los padres de la Iglesia.

La oscilación entre la justicia y la misericordia de Dios está presente ya en varios pasajes del Antiguo Testamento. En ellos es necesario resaltar una condición que se repite constantemente: la ira de Dios estalla como un momento pasajero; nunca se trata de una condición eterna, sino más bien, es un estado transitorio detrás del cual siempre sobreviene la misericordia⁴². Y es que la ira no es expresión, únicamente, del castigo de un ser cruel y poco benévolo, sino también, es la manifestación de una voluntad divina que busca restablecer y mantener el orden de la Alianza entre Yaveh y su pueblo elegido.

La fragmentación de la alianza siempre generó la ira de Dios, ira que no era otra cosa que una reacción justa frente a la trasgresión de las normas que fundamentaban el pacto establecido. No obstante la crueldad y el rigor que en ocasiones acompañaban a los designios de Yaveh, para aquel Dios justiciero, el castigo jamás fue la última palabra. Por el contrario, el amor que el Todo Poderoso sentía hacia los hombres siempre lo movió a permitirles la reconciliación con él. De esta manera, en el Antiguo Testamento, la explosión de la ira divina solamente correspondió a momentos pasajeros tras los cuales siempre llegó la compasión. En realidad, la tensión existente entre la ira y la bondad de Dios siempre se resolvió a favor de una única posibilidad: la del perdón. Sólo en la redención podían confluir la misericordia y la justicia divinas.

La importancia del concepto de reconciliación en el Antiguo Testamento encontró la continuidad más importante, aunque paradójicamente, la novedad más

⁴² Lodi, *Misericordia...*, p. 16

significativa, en la venida de Cristo al mundo. Y es que con su llegada, la misericordia adquirió una nueva dimensión en la historia de salvación. Fue San Pablo, precisamente, quien al hablar por primera vez de Jesucristo como Hijo de Dios⁴³, dio las pautas necesarias para establecer la continuidad entre la Alianza con el Dios Juez del Antiguo Testamento y la Alianza con el Dios Padre misericordioso de la Nueva Ley⁴⁴.

La llegada del Hijo de Dios a la Tierra y su misión de sacrificio hicieron posible la remisión del Pecado Original entre los hombres, así como la reconstitución de las condiciones necesarias para establecer la Nueva Alianza entre los seres humanos y su creador. El mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento era claro: “Mi mandamiento es éste: que os améis los unos a los otros como yo os he amado”; el amor volvía a fungir como el principio que unía a los hombres con su Dios, pero esta vez, lo novedoso del mensaje cristiano radicaba en que el amor se presentaba como un sentimiento que también debía vincular a los hombres entre sí.

El amor divino hizo posible la llegada del Redentor al mundo, pero Cristo introdujo, por primera vez en la historia de la humanidad, el concepto de redención como elemento para reconstruir el orden y la unidad social. El Sermón de la Montaña y la oración del Padre Nuestro son la máxima expresión de esta novedosa idea. El “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden” establece una nueva idea de relaciones de reciprocidad en las que los vínculos descansan en el concepto del perdón. En realidad, tanto el origen como la permanencia de la comunidad evangélica cristiana descansan en esta posibilidad de

⁴³ Es Leszek Kolakowski quien hace esta interesante apreciación.

⁴⁴ Ver Lodi, *Misericordia...*, p. 85-88.

reconciliarse con Dios, lo mismo que en la posibilidad de reconciliarse con los semejantes.

b) Gracia divina y libertad humana

Pasemos ahora al segundo problema teológico que vale la pena recordar: la relación entre la gracia divina y la libertad humana. Para ello, es necesario remontarse a las discusiones y controversias entre Pelagio y San Agustín en el siglo V. En aquellos debates teológicos, Pelagio sostuvo que la gracia divina consistía, antes que nada, en la creación del hombre como un ser dotado de libre albedrío y de una santidad especial que le permitía discernir entre el bien y el mal. Esta naturaleza humana libre y santa era una donación gratuita y por lo tanto, constituía ya en sí misma una gracia de Dios⁴⁵. De esta manera en el pensamiento pelagiano, la gracia era un auxilio divino y externo que permitía a los hombres decidir libremente en la toma de decisiones. Por otro lado, Pelagio afirmó que la condición de la humanidad no había cambiado después del Pecado Original; la acción de Adán había sido un mal ejemplo para su descendencia, pero no había “infectado” a sus hijos con pecado alguno⁴⁶.

Por su parte, frente a las ideas de Pelagio, San Agustín afirmó que la gracia no consistía en la posibilidad que tenían los hombres de observar la ley libre y rectamente. Para el obispo de Hipona, la gracia era una inspiración divina, una relación difusa entre el Espíritu Santo y los hombres que existía en el corazón de

⁴⁵ Sesboue, *Storia dei dogmi...*, p. 254.

⁴⁶ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 257.

estos últimos gracias a la mediación de Cristo⁴⁷. En cuanto al Pecado Original, San Agustín sostuvo que todos los hombres habían heredado la culpa de Adán y que no existía acto humano alguno que pudiera restablecer la relación entre el hombre y Dios. Por ello, y en una acción infinitamente amorosa, Dios había enviado a su hijo para restituir la gracia entre los hombres y hacer posible el perdón y su salvación⁴⁸.

Como puede observarse, para Pelagio, la posibilidad de salvación radicaba únicamente en los hombres, ya que éstos debían ganarse la vida eterna a partir del mérito de sus buenas obras y rectas decisiones. Para San Agustín, en cambio, el proceso de salvación no dependía de las acciones humanas, sino de la mediación de Cristo que había restablecido la gracia entre los hombres, haciendo posible la reconciliación con Dios⁴⁹.

Más allá de las simplificaciones de esta comparación, es interesante observar que en las reflexiones de ambos teólogos se escondían dos concepciones diferentes sobre la humanidad. Para San Agustín, los hombres eran seres decadentes e imposibilitados para actuar sobre su destino de salvación, mientras que Pelagio los describía como seres autónomos y libres que podían incidir en el camino hacia la vida eterna⁵⁰.

Resulta curioso pensar que la Iglesia reconoció como dogma la posición agustiniana y condenó la de Pelagio como herejía⁵¹. No obstante esta disposición,

⁴⁷ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 225.

⁴⁸ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 107.

⁴⁹ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 107.

⁵⁰ De manera que para San Agustín, la salvación era un don inmerecido, mientras que para Pelagio se trataba de una recompensa y una justa retribución divina a las buenas conductas de los hombres en la Tierra. Ver Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 108.

⁵¹ Los Concilios de Cartagena en 418 y de Orange en 529 establecieron la oficialidad de las ideas agustinianas, aunque las tendencias de San Agustín hacia la teología de la predestinación fueron poco subrayadas. Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 109.

en los siglos XIV y XV, la discusión pelagiano-agustiniana cobró nuevos bríos en las controversias entre la escuela de la vía moderna que rescató las ideas de Pelagio y la escuela agustiniana que defendió la postura del obispo de Hipona. Pero dejemos ahí esta controversia teológica y ocupémonos, por último, de los problemas de la libertad, la intención y la responsabilidad individual.

c) La conciencia, la intención y la responsabilidad

Las reflexiones medievales en torno a la importancia de la conciencia se apoyaron, sobre todo, en el estudio de los escritos de San Pablo⁵². En ellos, la conciencia aparecía como una capacidad situada en el interior del alma que iluminaba y guiaba la conducta del sujeto, al mismo tiempo que la juzgaba, aprobándola o condenándola. Esta “luz del alma” permitía que los hombres distinguieran entre el bien y el mal, entre la verdad y la falsedad. Para San Pablo, la conciencia no aparecía como consecuencia de un acto juzgado después de cometido, sino que era una noción previa que indicaba a los hombres lo que debían hacer y lo que no. La autoridad de la conciencia se fundaba en que ésta procedía de Cristo y en que ésta era otorgada a los hombres a través del Espíritu Santo o mediante la luz divina⁵³.

En el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino se ocupó de este problema con gran preocupación. Para Santo Tomás, el ser humano participaba de una dignidad que ninguna otra creatura poseía: la de su naturaleza racional. Como bien se sabe, en

⁵² En efecto, el término griego *syneidesis* presente en los pasajes del Nuevo Testamento se tradujo al latín con la palabra *con-sciencia*. Ver Ghisalberti en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 29.

⁵³ Ghisalberti en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 29

el pensamiento tomista, la dignidad del hombre radicaba en la capacidad de entendimiento y en la posibilidad de actuar desde la inteligencia y no desde el instinto⁵⁴.

En este sentido, lo que hacía posible que los hombres cometieran actos libres e inteligentes era el juicio de la razón práctica; juicio que no era sino la conciencia misma, la cual permitía que los hombres distinguieran entre las acciones buenas y las malas⁵⁵. En realidad, para Santo Tomás, la conciencia se identificaba con el conocimiento natural de los primeros principios relativos a las cosas operables y este conocimiento se expresaba en la capacidad humana para rechazar el mal e inclinarse al bien⁵⁶. De manera que la conciencia individual permitía que los hombres construyeran razonamientos articulados para distinguir entre la bondad y la maldad de un acto concreto⁵⁷.

Como puede observarse, en el pensamiento de Santo Tomás, el funcionamiento de la conciencia individual dependía de la existencia de un código moral que no venía del exterior del hombre, sino que estaba impreso en su corazón como una ley innata y natural⁵⁸. Resumiendo: para Santo Tomás, la conciencia era el juicio de la razón práctica que permitía a los hombres percibir la ley natural de su corazón y evaluar, con ella, el valor moral de sus propias acciones y comportamientos. Santo Tomás llamó reflexión a este acto de auto conocimiento e

⁵⁴ Smith, p. 48.

⁵⁵ Cavalcoli en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 54

⁵⁶ Ghisalberti, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 34. Como se explica más adelante, al hablar de los "primeros principios", Santo Tomás suponía la existencia de ciertos principios básicos impresos en el alma de todos los seres humanos, estos principios universales y naturales regían las conductas de los seres humanos.

⁵⁷ Ghisalberti, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 35.

⁵⁸ En la tradición del pensamiento medieval, el corazón era el órgano donde radicaban la conciencia, la inteligencia, los sentimientos y las inclinaciones morales que regían las conductas humanas. Ver Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 11.

introspección. La reflexión era, por lo tanto, la capacidad que tenía el espíritu para regresar a sí mismo y tomar conciencia de la propia existencia partiendo de la consideración moral de los propios actos⁵⁹. Ahora bien, la conciencia individual no era capaz, únicamente, de juzgar la naturaleza de las acciones pasadas, sino también, de prever la naturaleza de las futuras y aún más, de discernir sobre la intención que había motivado un acto determinado⁶⁰.

Sin lugar a dudas, uno de los elementos más importantes del pensamiento occidental relacionado con la responsabilidad individual es el de la importancia que tiene la intención que mueve las acciones humanas. El primer teólogo medieval en reparar en el problema de la intencionalidad de las conductas y los comportamientos fue Pedro Abelardo en el siglo XII⁶¹.

Observando que las penitencias tarifarias de los libros y manuales sólo medían los efectos concretos del pecado, Abelardo insistió en la necesidad de valorar subjetiva e internamente las culpas de los pecadores⁶². El teólogo señaló que no era suficiente con reparar únicamente en las consecuencias externas de las faltas cometidas, sino que había que encontrar una relación entre el daño que los pecadores provocaban en la sociedad y la responsabilidad individual que los motivaba a cometer sus acciones⁶³.

Abelardo rescató del Nuevo Testamento la importancia que tenía el “consenso

⁵⁹ Cavalcoli, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 46.

⁶⁰ Cavalcoli, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 54.

⁶¹ Las reflexiones de Abelardo en torno a la intención se dieron en un contexto material, económico y político que fortalecía la importancia que tenía el individuo en la sociedad. En efecto, su teología de la intencionalidad fue retomada por Santo Tomás en el siglo XIII y desarrollada por los sucesivos teólogos escolásticos. Ver Ghisalberti, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 31.

⁶² Como seguramente se recuerda, en la Alta Edad Media, existían libros y manuales que registraban diferentes tarifas para la expiación de los pecados. Las “cuotas” a pagar dependían de las consecuencias externas de las acciones pecaminosas. Ver Ghisalberti, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 33.

⁶³ Ver Prodi, *Una storia della giustizia...*, p. 54-57.

interior” entre el pensamiento y la acción en el momento en que ésta se cometía. Distinguiendo entre vicio (la inclinación del ser humano hacia el mal después del Pecado Original) y pecado (el consenso interior con dicha inclinación), Abelardo afirmó que los hombres eran responsables de sus actos sólo cuando existía dicho consenso, es decir, cuando los sujetos actuaban a sabiendas de la implicación moral que tenían las acciones que cometían. De esta manera, la intención y la conciencia eran condiciones absolutamente indispensables para dotar de responsabilidad moral a los sujetos que actuaban. En efecto, la responsabilidad no podía reducirse a la exterioridad de las acciones cometidas, sino que radicaba en la intención que las había motivado⁶⁴.

Las ideas de Abelardo en torno a la intención, abrieron una perspectiva moral totalmente novedosa, poniendo en duda el antiguo sistema de penitencias tarifarias que había funcionado durante toda la Edad Media. Con Abelardo, el juicio moral de las conductas dejó de concentrarse en las consecuencias exteriores de los pecados confesados. A partir de ese momento, la intención cobró un lugar preponderante en dichos juicios y con ello, no sólo se abrió un nuevo espacio para la defensa del confesado, sino también, un nuevo capítulo en la historia de la idea occidental de responsabilidad individual. Hasta aquí el paréntesis teológico.

Contagiados por la exaltación renacentista de la dignidad del hombre y compartiendo la preocupación del mundo moderno por la individualidad, algunos

⁶⁴ De esta manera, una misma acción podía tener intenciones distintas y esta condición podía hacer la diferencia entre una acción plenamente responsable y otra que no lo era. Ver Ghisalberti, en Gabbi, *Coscienza: storia...*, p. 31-33.

teólogos y filósofos de los siglos XV y XVI volvieron los ojos a los temas de la Alianza, la relación entre la libertad humana y la gracia divina y el problema de la conciencia y la responsabilidad individual. La discusión en la que confluyeron estos tres problemas teológicos fue la de la naturaleza de la justificación humana, es decir, qué lugar tenía la participación del hombre en el camino de su salvación eterna; cómo podía el hombre acceder al perdón de Dios. Entre los personajes más interesados en responder estas preguntas se encontraron Martín Lutero y Erasmo de Róterdam.

3. La disputa entre Martín Lutero y Erasmo de Róterdam. Antecedentes de las ideas protestantes y contrarreformistas en torno a la justificación

En la primera década del siglo XVI, un monje agustino de Tubingia que participaba del espíritu humanista de su tiempo, regresó al estudio de las fuentes del Nuevo Testamento, más específicamente a la Epístola de los Romanos de San Pablo, proponiendo una nueva interpretación que habría de cambiar la historia de Occidente. Como muchos de sus contemporáneos, Martín Lutero vio con indignada preocupación la pérdida de “identidad intelectual” que vivía la Iglesia en aquellos días. La perversión de las prácticas cristianas y la falta de lectura de las Sagradas Escrituras planteaban la necesidad de regresar a las versiones más puras y auténticas de la piedad y los textos cristianos; fiel a estas ideas, Lutero concentró sus estudios en San Pablo y San Agustín⁶⁵.

Estudiante de la Universidad de Erfurt, en su juventud Lutero comulgó con las

⁶⁵ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p.13.

ideas de la vía moderna en torno a la justificación⁶⁶. Sin embargo, poco a poco, el monje agustino abandonó sus ideas semipelagianas para acercarse más a las interpretaciones agustinianas sobre el Pecado Original y la salvación⁶⁷. Retomando a San Agustín, Lutero reinterpretó la Epístola a los Romanos de San Pablo y afirmó que la única justificación posible para los hombres era la de la fe en Cristo. Las obras humanas no tenían efecto alguno en la salvación, ya que a partir del Pecado Original, los hombres permanecían siempre pecadores y era sólo la gracia divina la que podía conseguir su justificación gracias a la mediación del hijo de Dios⁶⁸.

Lutero descubrió en la justicia divina sólo amenaza y castigo. Para el monje agustino, Dios no era un juez flexible que pudiese ofrecer a los hombres la salvación como una recompensa a sus obras meritorias. La verdadera misericordia divina estribaba, en realidad, en que Dios otorgaba a los hombres la gracia como un don que no merecían⁶⁹. De esta manera, en el pensamiento luterano sobre la justificación, las obras humanas y la participación del hombre no influían en el juicio divino sobre el destino en el Más Allá. La humanidad sólo podía salvarse gracias a la misericordiosa intervención de Dios, intervención que suponía, por lo demás, el previo conocimiento divino de aquéllos elegidos para justificarse y aquéllos

⁶⁶ La vía moderna fue el nombre que recibió la escuela de pensamiento que en los siglos XIV y XV recuperó algunas de las ideas pelagianas en torno al tema de la salvación. Los seguidores de la vía moderna pensaban que Dios estaba obligado a justificar a los hombres que lo merecían debido a la alianza o pacto que había entre los seres humanos y la divinidad. Conocida también como la escuela nominalista, esta corriente contó entre sus pensadores más importantes a Guillermo de Occam, Pierre d'Ailly y Gabriel Biel. En el siglo XV, las ideas de la vía moderna cobraron importante difusión en las universidades de París, Heidelberg y Erfurt. Ver Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 109.

⁶⁷ La transformación de las ideas teológicas de Lutero se dio hacia 1515. La evolución de su pensamiento se suele relacionar con la "experiencia de la torre", pues al parecer, el cambio más radical de sus ideas lo experimentó a partir de las profundas crisis que vivió en la torre del convento agustiniano de Wittenberg. Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 135.

⁶⁸ Para Lutero, el pecado no se podía borrar de los hombres jamás. Incluso aquellos que habían sido justificados permanecían pecadores y justos al mismo tiempo. Ver Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 290.

⁶⁹ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 138.

destinados a la condena eterna.

Algunos críticos de Lutero señalaron que en sus teorías, el hombre quedaba exento de cualquier responsabilidad moral al actuar, ya que si Dios conocía de antemano quién debía salvarse y quién condenarse, las buenas o malas obras no significaban diferencia alguna en el destino eterno de los hombres. Ante estos ataques, Lutero respondió que las buenas obras eran respuestas perfectamente congruentes con la gracia que Dios otorgaba al pecador justificado, pero que éstas no colaboraban en absoluto a su salvación. Las obras debían acompañar y seguir a la fe, pero no eran, de ninguna manera, la causa de la justificación⁷⁰.

De esta manera, la doctrina luterana de la justificación por la fe sin las obras anuló la importancia que tenían la libertad y la responsabilidad moral de los individuos en el recorrido terreno hacia su salvación eterna⁷¹. En este sentido, el primer crítico a la opinión luterana sobre la importancia que tenían la libertad y la voluntad de los hombres en su destino de salvación fue Erasmo de Rotterdam. En su *Diatriba de libero arbitrio*, Erasmo criticó la posición de Lutero y afirmó que la negación del libre albedrío en los hombres convertía a Dios en un ser injusto y cruel, quitaba al mérito y a la culpa su significado y vanalizaba el sentido que tenían los premios y las penas en la justicia de Dios⁷².

Para Erasmo, Dios era justo pues premiaba a quien lo ameritaba y castigaba al que lo merecía. Por ello, la libertad para elegir entre el bien y el mal, propia del

⁷⁰ Ver Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 290.

⁷¹ Es importante señalar que el luteranismo reivindicó la importancia del individuo desde otra perspectiva. La lectura personal de la *Biblia* como único medio para escuchar el llamado divino y seguir la vocación, el establecimiento de un vínculo directo entre el hombre y su creador fueron la respuesta de la modernidad luterana ante el problema de la libertad y la individualidad. En realidad, las preguntas del mundo moderno preocuparon a toda la cristiandad a pesar de que las respuestas que se dieron a las mismas fueron múltiples y diversas.

⁷² Ver Capizi, *La difesa...*, p. 44.

hombre, no podía negarse como lo hacía Lutero. La gracia divina era un elemento indispensable para que la elección humana fuera exitosa, pero no anulaba la importancia de la libertad en el camino hacia la salvación. Es decir, para Erasmo, la gracia de Dios era una causa principal en la justificación de los seres humanos, pero la voluntad del hombre era una causa secundaria. De esta manera, la justicia divina y la libertad humana coexistían en un perfecto estado de conciliación⁷³.

Por otro lado, Erasmo distinguió entre la presciencia divina y la predestinación. En efecto, el humanista holandés reconoció la capacidad divina para conocer el futuro, pero afirmó que si la justicia divina preveía el castigo hacia los pecadores, el acto de pecar dependía únicamente de la voluntad de los hombres⁷⁴. El Pecado Original, continuaba Erasmo, había modificado la condición de la libertad humana, pero lejos estaban los hombres de haberla perdido irremediablemente. Frente a estos argumentos, Lutero acusó a Erasmo de pelagianismo insistiendo en que después del Pecado Original, el ser humano había quedado dominado por la búsqueda egoísta de sus intereses y con ello, incapacitado para colaborar en su justificación⁷⁵.

4. La respuesta tridentina: alternativa católica a las nuevas preocupaciones de la Modernidad

La rápida difusión de las ideas luteranas preocupó severamente a los polemistas católicos. Pronto, los seguidores de Lutero se convirtieron en una seria

⁷³ Capizi, *La difesa...*, p. 46.

⁷⁴ Capizi, *La difesa...*, p. 49

⁷⁵ Terranova, *Le due riforme...*, p. 13.

amenaza de fragmentación dogmática y doctrinal⁷⁶. Como seguramente se recuerda, los reformadores protestantes no defendieron, únicamente, la justificación sólo por la fe. Además, Lutero, Calvino y Zwinglio ofrecieron fuertes críticas a la naturaleza de ciertas prácticas y cultos devocionales, lo mismo que a la teología y administración de los sacramentos⁷⁷. No es desatinado afirmar que la mayor parte de aquellas críticas giraron en torno a las vías que la Iglesia ofrecía como medios para acceder al perdón y a la reconciliación entre el hombre y Dios. De esta manera, los reformadores protestantes condenaron el supersticioso culto a los santos, la difusión de la idea de Purgatorio, así como la venta de indulgencias y bulas papales.

En cuanto a la teología y la administración de los sacramentos, los protestantes afirmaron que en ellas se concentraban las peores distorsiones y los más graves errores de la escolástica; para estos reformadores, la teología y la administración de los sacramentos eran un claro ejemplo de los excesos y abusos cometidos por la Iglesia y el clero⁷⁸. A pesar de las diferencias entre sus doctrinas teológicas, los reformadores protestantes coincidieron en que los sacramentos se habían convertido en gestos mágicos, en ritos supersticiosos que no tenían verdadera relación con lo que predicaba la Escritura⁷⁹. Para estos reformadores, los sacramentos expresaban, sobre todo, la enorme influencia que tenían los clérigos

⁷⁶ En realidad, una de las características del dogma en la Edad Media fue su pluralismo doctrinal. A decir verdad, nunca había existido una única doctrina sobre la justificación. A pesar de las disposiciones del Concilio de Orange en 529, las diferentes escuelas teológicas discutieron con frecuencia sobre la teología de la justificación. Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 131.

⁷⁷ La teología de los sacramentos se desarrolló a lo largo de toda la Edad Media, llegando a su máxima consolidación con Pedro Lombardo en el siglo XII. Para los teólogos medievales, el *sacramentum* era un rito eclesiástico al que se atribuía la posibilidad de conferir y canalizar la gracia de Dios. Ver Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 221

⁷⁸ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 222.

⁷⁹ Es importante recordar que la reforma protestante no fue homogénea. Este movimiento se caracterizó por la existencia de distintas corrientes que guardaban diferencias importantes entre sí. Tanto Lutero, como Calvino, Zwinglio o los anabaptistas coincidieron en muchas de sus posturas, pero al mismo tiempo, dieron a sus respectivos pensamientos características particulares. Bourgeois, *I segni...*, V. III, p. 133.

sobre los fieles. Por ello, lamentaban que entre el pueblo, lo común era pensar que el poder de perdonar los pecados se encontraba en los ministros mismos y no era concebido ya como un don que procedía únicamente de Dios⁸⁰.

Por otro lado, Lutero y sus seguidores insistieron en que la Escritura no hablaba, en ningún momento, de la institución de siete sacramentos por parte de Cristo. En su afán por volver a lo más auténtico del Evangelio, Lutero reconoció que solamente el bautismo y la eucaristía aparecían en los textos bíblicos como sacramentos legados a los hombres por el hijo de Dios⁸¹. No obstante este reconocimiento, tanto para Lutero como para los otros reformadores protestantes, los sacramentos no conferían la gracia, sino simplemente, nutrían la fe⁸². Además, el protestantismo negó rotundamente la presencia real de Cristo en el sacramento de la eucaristía, levantando con esta afirmación importantes discusiones en torno a la doctrina de la transustanciación.

La irrupción de la reforma protestante generó un ambiente de confusión teológica y doctrinal sin precedente. La proliferación de nuevas iglesias y sectas religiosas fortaleció el clamor de los católicos que, desde tiempo atrás, insistían en la urgencia y necesidad de llevar a cabo una profunda reforma al interior de la Iglesia⁸³. Para muchos reformadores, la crisis que sufría la Iglesia exigía cambios y

⁸⁰ Bourgeois, *I segni...*, p. 134.

⁸¹ Bourgeois, *I segni...*, p. 134.

⁸² Así, por ejemplo, Calvino afirmaba que los sacramentos tenían la misma función que un mensajero que llevaba buenas noticias a los hombres: estos ritos no conferían el bien, sino únicamente anunciaban y demostraban a los hombres que todo les había sido dado desde la libertad de Dios. Bourgeois, *I segni...*, p. 135.

⁸³ Las convocatorias de humanistas y teólogos reformistas volvieron a presionar para organizar un Concilio general en el que se discutiera a fondo esta reforma. Ahora, no solamente se trataba de enmendar los males que aquejaban a la Iglesia desde tiempo atrás, sino también, de poner fin al desorden provocado por la reforma protestante. Terranova, *Le due riforme...*, p. 63.

transformaciones a varios niveles. El ausentismo de los clérigos, el debilitamiento de las parroquias como sedes para la práctica de la religiosidad popular, la venta de cargos, así como la ineficiencia y corrupción de la burocracia eclesiástica llamaban a la revisión de las estructuras jurídicas y administrativas de la institución. Por otro lado, la crisis de la espiritualidad cristiana, los escándalos de la vida de los Papas, el dispendio, la lujuria y la relajación de las costumbres y la disciplina entre algunos sectores de la jerarquía eclesiástica llamaban a una profunda reforma moral. Además, la irrupción de las ideas humanistas en torno a la dignidad del hombre y las interpretaciones teológicas y doctrinales del protestantismo planteaban la necesidad de una revisión profunda que aclarara y unificara las diferentes interpretaciones en torno a la justificación, el Pecado Original, el Purgatorio, los sacramentos y la santidad.

De esta manera, en 1523, la iniciativa brotó desde el Imperio. En esta fecha, distintos teólogos y reformadores buscaron presionar a Carlos V para que convocara, tanto en los Estados católicos como en los luteranos, un Concilio común, libre y cristiano que reconciliara las diversas posturas alrededor de la teología, la Iglesia y la experiencia de la piedad⁸⁴. Los llamados del Emperador llegaron a los oídos sordos del Clemente VII⁸⁵, pero a pesar de la indiferencia papal, los clamores reformistas no cesaron. De esta manera, Paulo III, sucesor de Clemente, intentó llevar a cabo un

⁸⁴ En un principio, los mismos protestantes insistieron en la organización de un concilio común con los católicos. Sin embargo, poco a poco abandonaron la idea de participar en el mismo, poniendo condiciones cada vez más exigentes para garantizar su presencia. Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 199. Finalmente, llegado el momento de la reunión, los sectores protestantes se rehusaron a enviar representantes al concilio pues lo consideraron un sínodo doméstico del Papa en Roma. Terranova, *Le due riforme...*, p. 63

⁸⁵ Hacia 1522 o 1523, el Papa Adriano IV, antecesor de Clemente, había reconocido la responsabilidad del Papado en el estado de cosas que aquejaban a la Iglesia. Sin embargo, Adriano murió sin poder organizar un proyecto de reforma y cuando Clemente VII llegó a la silla pontificia, los intentos por poner fin a los abusos y a las violaciones de la disciplina eclesiástica no fueron retomados por el Papa. Ver Lutz, *Reforma...*, p. 86.

programa de reformas que emanaran desde Roma con el fin de evitar la proliferación de movimientos reformistas exteriores. No obstante la voluntad de Paulo III, Roma se encontraba sumamente dividida e incluso los sectores que deseaban la reforma tenían ideas distintas de lo que ésta debía ser⁸⁶.

De esta manera, la inercia de los sectores más conservadores de la Iglesia, las divisiones internas entre los partidos reformistas y las condiciones geopolíticas de la Europa de Carlos V y Francisco I retrasaron la reunión de un concilio ecuménico hasta el año de 1545. En efecto no fue sino hasta el 13 de diciembre de aquel año que dieron inicio las primeras sesiones del Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. El concilio tridentino concluyó el 4 de diciembre de 1563. Durante aquellos dieciocho años, teólogos y juristas del clero regular y secular se reunieron para discutir, no siempre de manera sistemática ni consistente, las definiciones doctrinales, las formas litúrgicas, los problemas referentes a la disciplina eclesiástica, así como para establecer los principios de la administración y el funcionamiento jurídico de la Iglesia⁸⁷.

Como se ha mencionado ya, el Concilio de Trento careció de un proyecto ordenado. No obstante, el tridentino sentó las bases de la Iglesia y la religiosidad católica del mundo moderno. Es importante señalar que si bien el Concilio trató lo mismo los temas doctrinales que los jurídicos y los administrativos, la mayor parte de

⁸⁶ Lutz, *Reforma...*, p. 88.

⁸⁷ Antes de iniciar el concilio, se discutió si la reforma católica debía tratar únicamente las cuestiones morales o también las dogmáticas. Los prelados españoles, influidos por la reforma del cardenal Cisneros insistieron en combatir los abusos de la corte pontificia mientras que el partido papal señaló que la reforma debía ocuparse, solamente, de los problemas dogmáticos. La postura de los obispos españoles fue apoyada por el Emperador Carlos V quien también opinó que la necesidad de purificar al clero y poner fin a los abusos e irregularidades entre la jerarquía eclesiástica era urgente. Al final, el partido papal tuvo que ceder y aceptó tratar, al mismo tiempo, los asuntos doctrinales, los asuntos administrativos y los que se referían a la disciplina eclesiástica. Ver Balderas, *La reforma...*, p. 175.

los padres que acudieron al Concilio en 1545 tenía una formación jurídica más que teológica. Esta condición se vio reflejada en los temas que, en un principio, se discutieron de manera prioritaria⁸⁸. Efectivamente, en sus primeras sesiones, Trento privilegió los debates alrededor de los asuntos jurídicos y administrativos que debían aclararse para fortalecer la autoridad y hegemonía del Papa, así como para legitimar la importancia de la jerarquía eclesiástica en la experiencia cotidiana de la religiosidad católica.

En este sentido, varias son las medidas reformistas que es importante recordar. En primer lugar, el Concilio estableció la obligación que tenían los obispos y sacerdotes de residir en sus diócesis y parroquias. Además, el Concilio prohibió la acumulación de varios obispados en una sola persona. En el decreto sobre la predicación, el tridentino señaló como la principal obligación de los obispos, primados y demás responsables, la predicación del Evangelio de Jesucristo. Además, estipuló que los obispos debían asistir cada tres años a un sínodo provincial, tenían que convocar anualmente al sínodo diocesano, así como realizar periódicamente las visitas episcopales a su diócesis⁸⁹.

La reforma tridentina buscó restablecer la autoridad de los obispos entre los fieles y para ello hizo de la parroquia el centro de la jurisdicción administrativa y el núcleo y la sede de la religiosidad católica. En este sentido, una de las prioridades de Trento fue la de realizar una vigorosa centralización de la vida religiosa. Pero además, el Concilio se ocupó, como otra de sus labores más importantes, de

⁸⁸ Los participantes de Trento fueron en su mayoría obispos y miembros del clero secular. Como bien se sabe, los grandes teólogos se encontraban casi siempre entre los miembros de órdenes religiosas que si bien estuvieron presentes e influyeron de manera fundamental en la redacción de los decretos del Concilio, fueron, efectivamente, una minoría numérica. Prosperi, *Il Concilio...*, p. 55.

⁸⁹ Balderas, *La reforma...*, p. 278-287.

enmendar la disciplina entre el clero regular y secular, disciplina que habría de dar el ejemplo para conducir por el buen camino los comportamientos cotidianos de los feligreses.

De esta manera, el Concilio propuso la formación de un clero parroquial en seminarios que enseñaran teología, pero sobre todo, insistió en la necesidad de reformar las costumbres y enmendar los vicios entre las jerarquías eclesiásticas. Como se ha señalado ya, la reforma de las costumbres del clero debía ser el ejemplo para reformar, también, la moral decadente entre los fieles católicos. No obstante la importancia de la reforma de la disciplina y la administración eclesiástica, la difusión de las ideas protestantes requirió de una respuesta teológica que también defendiera la ortodoxia doctrinal. En este sentido, dos fueron las preocupaciones tridentinas más importantes: por un lado, la definición de la doctrina de la justificación y por otro, la doctrina de los sacramentos⁹⁰.

Para definir la ortodoxia católica, los teólogos tridentinos se apoyaron en la tradición escolástica, en las nuevas ediciones griegas del Nuevo Testamento rescatadas por Erasmo, lo mismo que en las nuevas traducciones de la Biblia y los textos de la patrística que las imprentas de Basilea, París, Lyon y Venecia se habían encargado de difundir⁹¹. La discusión tridentina en torno a la doctrina de la justificación concluyó en la VI sesión del Concilio, el 13 de enero de 1547 con la aprobación del decreto que la definía⁹². Frente a las doctrinas de Lutero y de Calvino, el Concilio mitigó el efecto catastrófico de la caída después del Pecado

⁹⁰ Contrariamente a lo que a veces se cree, el Concilio de Trento no sólo declaró anatema las proposiciones protestantes. Por primera vez, la Iglesia católica definió de manera positiva una doctrina católica ortodoxa. Ver Jedin, *Riforma Cattolica...*, p. 78.

⁹¹ Terranova, *Le due riforme...*, p. 64

⁹² Iserloh, *Compendio di storia...*, V. VI, p. 565.

Original. Para Trento, la falta de Adán había provocado la existencia de la muerte y el dolor físico entre su descendencia, pero el sacrificio de Cristo había redimido a los hombres reconciliando a estos últimos con Dios.

El Concilio rescató las ideas agustinianas según las cuales la justificación implicaba la regeneración interna del individuo, de manera que los teólogos tridentinos hablaron de la justificación como un proceso que transformaba al pecador externa e internamente. Es decir, el sujeto justificado no sólo vivía la remisión de sus pecados, sino también la renovación interna de su ser⁹³. En cuanto al problema central de la relación entre la gracia divina y la libertad humana, Trento estableció que la gracia de Dios era indispensable para generar la renovación interna en el sujeto justificado, pero que éste participaba activa y libremente al elegir con su voluntad las buenas o malas obras que en el Más Allá le serían premiadas o castigadas⁹⁴. Como puede observarse, Trento defendió los principios renacentistas de la dignidad del hombre, haciendo del ser humano una creatura responsable de su salvación eterna. Al hacer de la justificación una conquista humana, el Concilio restauró el valor del mérito, la libertad y la responsabilidad individual.

Con relación a la teología de los sacramentos, Trento rescató la tradición medieval que afirmaba que éstos eran siete ritos que contenían y conferían la gracia de Dios. Frente a las ideas protestantes que sólo reconocían al bautismo y la eucaristía como signos que nutrían la fe de los fieles, Trento definió a los siete

⁹³ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 162.

⁹⁴ De manera que el Concilio reconoció que la vida eterna se conseguía como fruto de la gracia divina y de la remuneración que obtenían los hombres a cambio de sus buenas acciones. Iserloh, *Compendio di storia...*, p. 565.

sacramentos como vehículos de la gracia y la comunión con Cristo⁹⁵. No está de más recordar que el sistema sacramental había constituido un ámbito clave del poder eclesial sobre los fieles⁹⁶. Intentando fortalecer la presencia y legitimidad de los ministros en los cultos y prácticas religiosas, el Concilio subrayó el origen divino de los sacramentos, pero también los definió como acciones y actos ministeriales a través de los cuales se manifestaba el poder de Dios⁹⁷.

En efecto, la revisión de la doctrina de los sacramentos planteó el problema de definir, nuevamente, el lugar que tenía la jerarquía eclesiástica en la liberación de los fieles de sus culpas, así como en el acceso que tenían los mismos al perdón de Dios. En este sentido, es importante destacar los decretos tridentinos sobre los tres sacramentos más cercanos a la culpa y el perdón: el bautismo, la penitencia y la eucaristía. Como seguramente se recuerda, los reformadores protestantes nunca discutieron el fundamento escriturístico del sacramento del bautismo⁹⁸. Lo que sí discutieron, en cambio, fue el efecto del Pecado Original entre la especie humana⁹⁹. No es gratuito que las discusiones del Concilio tridentino en torno al bautismo se dieran en las sesiones dedicadas al Pecado Original y a la Justificación¹⁰⁰.

Contrariamente a las doctrinas protestantes, los teólogos tridentinos afirmaron

⁹⁵ La doctrina de los sacramentos reconoció al bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el matrimonio y la ordenación.

⁹⁶ Sesboue, *Storia dei dogmi...*, V. III, p. 137.

⁹⁷ De esta manera, la administración de los sacramentos quedaba estrictamente limitada a los ministros ordenados. Sin embargo, el Concilio reconoció la excepción del bautismo, sacramento que en casos de urgencia podía ser administrado incluso por herejes o cismáticos, siempre y cuando se pronunciara la fórmula trinitaria y se tuviera la intención de hacer lo que la Iglesia hacía. Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 137-141.

⁹⁸ El movimiento protestante que introdujo una verdadera novedad en el bautismo fue el de los anabaptistas. Para ellos, el bautismo debía repetirse en la edad adulta, ya que la validez del sacramento dependía del consenso interior y la conciencia plena de aquel que lo recibía. Prodi, *Una storia della giustizia...*, p. 58.

⁹⁹ Para Lutero y Calvino, la caída del hombre después del Pecado Original había fracturado, de manera irremediable, la relación entre los hombres y su creador. De ahí que no existiera acción humana que pudiera justificar a los hombres y, por lo tanto, el único remedio para restablecer la alianza quebrantada era la gracia de Dios.

¹⁰⁰ El decreto sobre el sacramento del bautismo se aprobó en la V sesión del Concilio el 17 de junio de 1546. Ver Prosperi, *Il Concilio...*, p. 59.

que la remisión del Pecado Original era absolutamente posible. Para Trento, el remedio para restablecer la alianza entre los hombres y su creador se encontraba en los méritos de Jesucristo, único redentor de los hombres que había venido a la Tierra para reconciliar a los seres humanos con Dios; los méritos de Cristo podían conferirse a los hombres mediante el sacramento del bautismo¹⁰¹.

Por otro lado, el Concilio señaló que el sacramento del bautismo no podía repetirse y que éste debía ser administrado lo mismo entre los adultos que entre los niños, pues todos los seres humanos habían heredado el pecado de Adán. En cuanto a quiénes tenían la autorización para administrar el sacramento y cómo debían hacerlo, el Concilio estableció que éste debía llevarse a cabo según los usos y las formas de la Iglesia católica y preferiblemente por ministros ordenados, aunque se aceptó que en casos de emergencia, incluso los herejes y cismáticos pudieran administrarlo.

De manera que para Trento, el bautismo era el sacramento de la Nueva Ley que borraba el Pecado Original entre los niños y los adultos, imprimiendo en el alma de los mismos la gracia divina necesaria para restablecer la alianza quebrantada por Adán y Eva. El sacramento del bautismo obligaba a quienes lo recibían a profesar la fe en Cristo, pero al mismo tiempo, a observar las nuevas leyes que dicha fe suponía. Trento estableció claramente que aquellos bautizados que quebrantaban la ley de Cristo perdían nuevamente la gracia divina, ofreciendo, como único remedio posible para recuperarla, el sacramento de la penitencia¹⁰².

¹⁰¹ Es interesante señalar cómo la doctrina tridentina sobre el bautismo rescató las ideas pelagianas que aceptaban la remisión del Pecado Original. Ver Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 211.

¹⁰² Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 141.

Como probablemente se recuerda, Lutero criticó el sacramento de la penitencia por ser el origen de prácticas abusivas y erróneas como fue la venta de indulgencias. Además, Lutero señaló que la confesión era un rito que obedecía a la tradición humana y que Cristo jamás había establecido como sacramento a la penitencia. Para el monje agustino, el verdadero sacramento penitencial consistía, únicamente, en el bautismo¹⁰³.

Nuevamente en contraposición a las ideas protestantes, Trento definió la penitencia como uno de los sacramentos instituidos por Cristo¹⁰⁴. Los teólogos tridentinos reconocieron que tanto el bautismo como la penitencia eran ritos que hacían posible el perdón de los pecados. No obstante esta relación, los padres de Trento insistieron en distinguir claramente ambos sacramentos. Mientras el bautismo correspondía al nacimiento a la vida de Cristo y al ingreso del bautizado a la Iglesia, la penitencia constituía un remedio y una curación para los bautizados que perdían la gracia nuevamente.

El tridentino dejó en claro las dos dimensiones de la penitencia. Por un lado, el acto del ministro de la Iglesia, que no era sino la absolución, y por otro, los actos del penitente que consistían en la contrición, la confesión y la satisfacción. Sólo Dios podía perdonar a los hombres, pero era el confesor quien hacía posible la reconciliación entre los seres humanos y su Creador¹⁰⁵. Para lograr este propósito, el pecador debía arrepentirse y confesar sus pecados al sacerdote, con lo cual,

¹⁰³ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 155.

¹⁰⁴ El decreto sobre el sacramento de la penitencia se aprobó en la sesión XIV el 25 de noviembre de 1551.

Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 155.

¹⁰⁵ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 154 y *Prosperi Il Concilio...*, p. 127-128.

después podía recibir la absolución divina.¹⁰⁶.

El decreto sobre la penitencia insistió en la obligación de los fieles de confesar sus pecados mortales una vez al año, subrayando el carácter judicial de dicha acción¹⁰⁷. En este sentido, Trento otorgó a los confesores la función de jueces. La absolución del pecador no era, únicamente, un acto de declaración del Evangelio. La sentencia pronunciada por el sacerdote modificaba la situación del sujeto confesado, ya que ésta expresaba la remisión y el perdón de los pecados por parte de Dios.

En cuanto al sacramento de la eucaristía, Trento declaró anatema las doctrinas protestantes que se referían a ella, pero además, estableció la definición ortodoxa de este rito. En el siglo XVI, la práctica de este sacramento vivía una profunda crisis y decadencia. La mayor parte de los fieles no lo recibía frecuentemente y la gente prefería ofrecer misas para obtener beneficios individuales antes que acercarse a comulgar¹⁰⁸. Como es fácil imaginar, las doctrinas protestantes incrementaron la crisis en torno a las prácticas y devociones eucarísticas.

Lutero rechazó que en la misa se llevara a cabo el sacrificio de Cristo y afirmó que el Hijo de Dios había dejado el vino y el pan para comer y beber pero no para adorar¹⁰⁹. Por su parte, Calvino expresó que la comunión era un medio para consolar las conciencias afligidas y un vínculo de unificación entre los cristianos que

¹⁰⁶ Es importante señalar que en Trento, el pecador que vivía una contrición imperfecta podía ser absuelto ya que la atrición podía evolucionar con el tiempo en un verdadero amor hacia Dios. La contrición imperfecta era aquella que motivaba al pecador a confesarse por temor a las penas del infierno. Esta forma de contrición, también llamada atrición, era contraria a la contrición perfecta que movía a la confesión por la esperanza y la fe en el amor divino y en el perdón de Dios. En el siglo XVIII, hubo fuertes debates entre contricionistas y atricionistas que estudiaban la validez de una confesión movida sólo por el temor. Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 157.

¹⁰⁷ La obligación anual de confesarse se había establecido en el Concilio lateranense de 1215. Ver Prosperi, // *Concilio...*, p. 125.

¹⁰⁸ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 143.

¹⁰⁹ Sesboué, *Storia dei dogmi...*, p. 144.

formaban parte de un mismo cuerpo, mientras que Zwinglio asignó al sacramento de la eucaristía un valor puramente simbólico. Probablemente, la afirmación más importante de los reformadores protestantes en torno a la eucaristía, fue el rechazo de que en la misa, el pan y el vino se transformaran en el cuerpo y la sangre de Cristo, negando con ello la presencia real del Hijo de Dios en el cáliz y la hostia.

En este sentido, el decreto tridentino sobre el sacramento de la eucaristía atacó las doctrinas protestantes y defendió la doctrina medieval de la transustanciación. Los teólogos de Trento concluyeron que con el acto de la consagración, el sacerdote operaba la transformación de la entera sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo lo mismo que la transformación de la entera sustancia del vino en la sangre del Hijo de Dios¹¹⁰. En realidad, Trento hizo de la Eucaristía el sacramento más importante de todos. En él, los fieles conmemoraban el sacrificio de Cristo en la cruz; al recibir el Santísimo Sacramento, los hombres participaban del acto de amor divino más grande: el restablecimiento de la gracia de Dios y la recuperación del acceso al perdón y la vida eterna. Por ello, Trento fomentó la comunión frecuente entre los fieles, alentó las procesiones de Corpus Christi e insistió en celebrar la fiesta anual al Santísimo Sacramento¹¹¹.

El Concilio de Trento no sólo se ocupó de la reforma administrativa, moral y doctrinal de la Iglesia y el catolicismo. Como se ha dicho ya, éste retomó, también, algunas prácticas y formas de devoción medievales relacionadas con la experiencia de vivir la culpa y buscar la redención. En este sentido, Trento volvió a valorar la

¹¹⁰ Mc Grath, *Christian spirituality...*, p. 260.
¹¹¹ Esbroué, *Storia dei dogmi...*, p. 147.

función de la plegaria, difundió nuevas técnicas de oración meditativa y ponderó la actividad caritativa y las obras meritorias como elementos esenciales para conseguir la salvación eterna¹¹².

Además, las formas de devoción difundidas por Trento comprendieron la organización de nuevas cofradías, el culto a las imágenes sagradas, el fomento a las procesiones y peregrinaciones, así como la celebración de misas y las fiestas religiosas del calendario litúrgico. Estas manifestaciones de la piedad barroca se apoyaron, principalmente, en los decretos tridentinos que defendieron la importancia de la intercesión de los santos, la validez de los ayunos, las limosnas y las oraciones, así como la legitimidad de las indulgencias y la existencia del Purgatorio.

Una de las críticas luteranas más severas a la Iglesia fue el ataque hacia los abusos relacionados con la concesión de indulgencias. Los excesos generados por la venta de bulas y de absoluciones extra sacramentales fueron objeto de preocupación para muchos reformadores del siglo XV. La primera confrontación entre Lutero y la Iglesia se articuló, precisamente, alrededor del rechazo que el agustino mostró ante dichas remisiones de penitencia¹¹³.

Frente al ataque luterano, el Concilio de Trento defendió la legitimidad de aquella institución eclesiástica. En su decreto sobre las indulgencias, Trento estableció que Jesucristo había concedido a la Iglesia la potestad de conceder estas remisiones y hacer uso de dicha facultad. Por ello, el Concilio ordenó que “el uso de las indulgencias sumamente provechoso al pueblo cristiano... debe conservarse en la

¹¹² Evenett, *The Spirit...*,

¹¹³ Las primeras indulgencias de las que se tiene noticia datan de los siglos XI y XII. En esas fechas, los Papas y los obispos comenzaron a otorgar remisiones parciales o plenarias de la penitencia impuesta en la confesión. Vilter, *Dictionnaire de spiritualite...*, V. VII, p. 1718.

Iglesia y fulmina anatema contra los que o afirman ser inútiles o niegan que la Iglesia tenga potestad de concederlas”¹¹⁴. Al mismo tiempo, el tridentino reconoció los abusos y los excesos alrededor de este tipo de concesiones por lo que ordenó a los obispos proceder con moderación a la hora de otorgarlas y evitar, con ello, la decadencia de la disciplina eclesiástica.

Es importante recordar que dentro de la Iglesia, la institución de las indulgencias descansó en la doctrina de la Comunión de los Santos. La solidaridad existente entre la Iglesia triunfante, la militante y la purgante se originaba en su común participación en la redención de Cristo¹¹⁵. La doctrina de la Comunión de los Santos sostenía que las tres iglesias que formaban parte del Cuerpo Místico de Cristo compartían toda clase de bienes espirituales tales como las obras meritorias, los sufrimientos, el estado de santidad, así como el máspreciado de todos que era la redención de Jesucristo. Todos estos bienes constituían el tesoro espiritual de la Iglesia, tesoro del cual podían disponer tanto el Papa como los obispos. De esta manera, la validez de las indulgencias estaba avalada por dicho capital espiritual, mismo que hacía posible remitir las penitencias confesionales a los fieles que adquirirían dichos documentos¹¹⁶.

Además de insistir en la validez de las indulgencias como medios para acceder al perdón divino, Trento fortaleció la importancia que tenía la intercesión de los santos en la búsqueda de la salvación eterna. Al respecto, el decreto sobre la

¹¹⁴ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre las indulgencias.

¹¹⁵ Vilter, *Dictionnaire de spiritualité...*, V. VII, p. 1715.

¹¹⁶ Es interesante reparar en que la doctrina de las indulgencias surgió entre los siglos XI y XII, momento coyuntural en el desarrollo de las primeras instituciones bancarias y del incipiente nacimiento del capitalismo moderno. La validez de las indulgencias descansaba en una lógica similar a la de las transacciones económicas de los primeros cheques bancarios.

invocación y veneración de los santos, las reliquias y las imágenes sagradas estableció lo siguiente:

los santos que reinan juntamente con Cristo ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarlos humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar a Dios los beneficios por Jesucristo su hijo Nuestro Señor que es sólo nuestro redentor y salvador y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres o que es idolatría invocarlos para que rueguen por nosotros.¹¹⁷

La alusión a las críticas luteranas es evidente en este decreto. No obstante, como se ha señalado ya, el espíritu reformista del tridentino no sólo respondió a los ataques de Lutero. El Concilio insistió en la importancia del culto a los santos, a sus reliquias e imágenes; al mismo tiempo, estipuló los lineamientos de la ortodoxia católica que se debía seguir en este culto. El interés en combatir las supersticiones, los abusos y el desorden de algunas manifestaciones populares alrededor de la veneración a los santos fue preocupación de una Iglesia que deseaba reformarse y enfrentar las nuevas condiciones del mundo moderno del que también formaba parte.

A partir de Trento, la santidad comenzó a adquirir nuevas características. La revisión crítica de las vidas de antiguos santos acompañó a minuciosos análisis en los nuevos procesos de santidad. Sin embargo, la variedad devocional se incrementó considerablemente, lo mismo que los diversos cultos marianos. Además, Trento reinterpretó el papel protector de los personajes sagrados y promovió algunos nuevos como el Ángel de la Guarda¹¹⁸. Al mismo tiempo, el tridentino insistió en celebrar fiestas y organizar peregrinaciones; formalizó nuevas ceremonias como la

¹¹⁷ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre la veneración de los santos, las reliquias y las imágenes sagradas.

¹¹⁸ Menozzi, *Storia delle religioni...*, p. 439.

representación del Vía Crucis y fomentó los cantos y rezos públicos y privados para invocar la intercesión de la Virgen, los santos y los mártires¹¹⁹.

En medio de la renovación del culto tridentino a los santos, hubo una novedad importante con relación a la búsqueda humana del perdón. Durante la Edad Media, la función principal de estos personajes sagrados radicó en sus poderes taumatúrgicos, en su capacidad para realizar milagros y en su carácter protector y benefactor. Trento conservó la importancia de todos estos elementos de la santidad medieval y por ello, el Concilio subrayó la eficacia de rezar a estos seres heroicamente virtuosos para pedir su intercesión y alcanzar el perdón de Dios. Sin embargo, a partir del Concilio de Trento, la Iglesia insistió en los santos más como modelos de comportamiento virtuoso a imitar que como seres mágicos o con poderes sobrenaturales¹²⁰.

Para la Iglesia contrarreformista, los santos no sólo realizaban milagros e intercedían por el perdón de los hombres, estos seres sagrados constituían, sobre todo, el ejemplo de conducta que los hombres debían seguir para alcanzar la redención y la vida en el Más Allá. Este nuevo elemento en la concepción de la santidad revela la adaptación de la Iglesia a la nueva mentalidad moderna en la que la virtud se convirtió en un medio necesario para alcanzar un fin determinado¹²¹. Al insistir en la salvación como un bien asequible a partir de la libre elección moral y la realización de buenas obras, la Iglesia participaba de la lógica racional y de la valoración del individuo, características de la modernidad occidental. Los santos no

¹¹⁹ Menozzi, *Storia delle religioni...*, p. 440.

¹²⁰ Es importante aclarar que una cosa es lo que dice la Iglesia de manera oficial y otra lo que cree la gente en su vida cotidiana.

¹²¹ Es inevitable pensar, por ejemplo, en el desarrollo del pensamiento político de Maquiavelo en esta época.

sólo intercedían ya por los hombres; además, mostraban a estos últimos los lineamientos éticos a los que había que plegarse en aras de recibir el premio eterno.

Como se ha visto hasta ahora, el Concilio de Trento revisó los problemas de la culpa y el perdón desde la óptica de una Iglesia que necesitaba reformarse para sobrevivir a la crisis en la que había vivido durante los dos últimos siglos. En este sentido, otro de los decretos tridentinos más importantes fue el que afirmó la existencia del Purgatorio como lugar para expiar las culpas después de la muerte. En una de sus últimas sesiones en diciembre de 1563, el Concilio reconoció lo siguiente:

que hay Purgatorio y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles y en especial con el aceptable sacrificio de la misa, [así como con] las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos¹²².

El reconocimiento dogmático del Purgatorio en la Iglesia cristiana no se dio sino hasta el siglo XV, más precisamente en el año de 1439, cuando el Concilio de Florencia estableció que “aquellos que han muerto bajo la amistad de Dios antes de haber hecho dignos frutos de penitencia son purificados después de su muerte *poenis purgatoris* y se benefician de los sufragios de los vivos”¹²³.

Durante el siglo XV, la predicación sobre el Purgatorio fue común y el lugar eterno formó parte del imaginario popular. El aumento de las supersticiones en torno a dicho sitio despertó las críticas de Lutero y otros reformadores que rechazaron la existencia de un lugar que no era mencionado en los textos de la Sagrada

¹²² *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre el Purgatorio.

¹²³ Viltter, *Dictionnaire de spiritualité*. V. XII, p. 2654. J. Le Goff ha localizado el nacimiento del Purgatorio entre los años de 1170 y 1180. Antes del siglo XII, los padres de la Iglesia habían utilizado la palabra purgatorio como un adjetivo para calificar al fuego, o las penas que purificaban a los pecadores de sus culpas. No fue sino hasta el siglo XII que la palabra purgatorio comenzó a utilizarse como un sustantivo, refiriéndose al lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno. Ver Le Goff, *The Birth...*, p. 155.

Escritura¹²⁴.

En su respuesta a las críticas protestantes, Trento defendió la doctrina del Purgatorio, aunque nuevamente, pidió a los obispos ser cautelosos en su predicación para evitar las supersticiones en torno a esta creencia¹²⁵. De esta manera, el Concilio fomentó el culto a las ánimas del Purgatorio, apoyó la organización de cofradías con dicha advocación y aplaudió el fervor comunitario de una devoción que mucho proliferó gracias a la difusión que le dieron los jesuitas, los carmelitas y los capuchinos¹²⁶.

El decreto tridentino sobre el Purgatorio enfatizó la importancia que tenían los sufragios de los vivos para ayudar al alma de los difuntos a cumplir su purificación. Las limosnas, las misas y las oraciones adquirieron especial valor en este sentido. Entre dichas prácticas piadosas, Trento destacó el peso que tenía el ayuno como sacrificio purificador y como acto gracioso ante los ojos de Dios. Por ello, el Concilio pidió a los obispos que recomendaran a todos los fieles “aquellas cosas que conducen a la mortificación de la carne como es la abstinencia de manjares y ayunos”¹²⁷.

Como máxima expresión de la mentalidad barroca, el Concilio compartió el desprecio por el mundo y la concepción del cuerpo como dominio fácil para las tentaciones del Demonio. De esta manera, la disciplina y la mortificación del cuerpo

¹²⁴ Vale la pena señalar que, en un principio, Lutero no atacó la existencia del Purgatorio. Fue en el año de 1530 que el monje agustino la rechazó completamente, lo mismo que el valor expiatorio de las misas y las indulgencias. Vilter, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2656. Aunque el Purgatorio no aparece nunca en los textos del Antiguo ni del Nuevo Testamento, la teología del Purgatorio se desarrolló a partir de textos bíblicos como Macabeos, Corintios, Timoteo., Lucas. Vilter, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2653.

¹²⁵ La medida recomendada por el tridentino fue secundada por personajes como Francisco Suárez o Roberto Bellarmino. Vilter, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2666.

¹²⁶ Vilter, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2667.

¹²⁷ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Decreto sobre el ayuno.*

fueron recomendaciones tridentinas para controlar racionalmente las pasiones y apetitos concupiscentes. Como muchas otras prácticas ascéticas, el ayuno era considerado una disciplina moral y religiosa que liberaba a los hombres de sus ataduras terrestres¹²⁸. Además de estas implicaciones, este ejercicio tenía una estrecha relación con el acceso al perdón divino: el ayuno realizado por Cristo cuarenta días antes de su Pasión había constituido una práctica preparatoria para el sacrificio que había posibilitado la redención de los hombres. Los fieles que recurrían a esta disciplina no sólo se alejaban de las tentaciones mundanas sino también, se purificaban, se preparaban interiormente para acercarse a Dios y compartían el sufrimiento de Cristo en la Cruz¹²⁹.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la crisis que enfrentó la Iglesia a partir del siglo XV y principios del siglo XVI formó parte de un momento de coyuntura y transformación histórica. Los cambios mentales y materiales que vivieron las sociedades europeas de aquellos siglos generaron nuevas interrogantes y nuevas preocupaciones para la humanidad. Al convertirse en el centro del universo, el hombre, creatura libre, racional y responsable, se preguntó por el sentido que tenían sus acciones terrenas en la posibilidad de acceder al perdón de Dios.

Las respuestas a este problema teológico fueron diversas. En realidad, a

¹²⁸ La práctica del ayuno constituye un fenómeno universal. Sin embargo, los orígenes occidentales de la práctica cristiana se remontan a Grecia y Roma donde el ayuno fue una práctica común entre diversos grupos ascéticos. Entre los pitagóricos, por ejemplo, el ayuno tenía una función purificadora que permitía a los hombres recobrar su antiguo estado de inocencia, perdido como consecuencia de alguna trasgresión. En cuanto a sus orígenes hebreos, se sabe que el pueblo de Israel solía practicar el ayuno con un sentido meritorio. Los hebreos practicaban el ayuno con el fin de expiar sus culpas y calmar la ira de Dios. Ver Mirecea Eliade, *Enciclopedia della religione*, V. III, p. 152-153. Ver *Dictionnaire de spiritualité*. V. VIII, p. 1168.

¹²⁹ Viller, *Dictionnaire de spiritualité*. V. VIII p. 1168.

pesar de las diferencias y los matices entre las posturas de diferentes teólogos y filósofos, la pregunta encontró respuesta en dos corrientes de pensamiento que definieron al hombre de manera distinta. La concepción humanista renacentista del hombre libre, capaz de forjarse su propio destino fue defendida por la Iglesia católica. Frente a esta imagen optimista del ser humano, el protestantismo retomó las ideas de la predestinación del hombre y negó la importancia del libre albedrío en su justificación eterna.

La crisis de la Iglesia de los siglos XV y XVI culminó en el cisma entre católicos y protestantes. Los llamados de las voces reformistas para convocar un Concilio que evitara la fragmentación de la Iglesia fueron escuchados demasiado tarde. Para 1545, año en que iniciaron las sesiones del Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, las ideas protestantes ya habían echado fuertes raíces en varios países europeos y con ello, la consolidación del luteranismo y el calvinismo en Europa anunciaron el fin de la antigua unidad cristiana medieval.

En realidad, la división entre católicos y protestantes significó el tránsito a una era distinta. Una era que abrió el horizonte del ser humano hacia nuevos derroteros, hacia nuevas rutas, nuevas tierras y nuevas formas de negociar y buscar la salvación en el Más Allá. Fue precisamente en ese momento que América apareció por primera vez ante los ojos de los europeos. Y fue bajo aquella nueva mirada que el Nuevo Mundo se insertó dentro de los paradigmas de la modernidad Occidental que entonces empezaba a configurarse.

Capítulo II. La lucha contra la tiranía del Demonio: hacia la configuración de una nueva conciencia entre los indios de la Nueva España en el siglo XVI

I. América en la coyuntura. Utopía y dignidad humana entre los indios de la Nueva España

1. La idea de la dignidad humana de los indios en el pensamiento español del siglo XVI

Las primeras descripciones colombinas de las tierras nuevas transmitieron imágenes ricas en emociones y sensaciones placenteras y felices. Desde los primeros encuentros de los europeos con el Nuevo Mundo, América materializó la posibilidad de encontrar territorios de eterna primavera, tierras en las que reinaban la abundancia, la fertilidad y la belleza de una naturaleza pura no contaminada por los vicios de la civilización.

Más allá del descubrimiento de aquel idílico Paraíso Terrenal, rico en frutas, animales y paisajes exóticos, el pensamiento humanista proyectó en el Nuevo Continente sueños de una posible renovación humana, así como la oportunidad de construir una nueva sociedad cristiana. Los ideales utópicos provenientes de la Antigüedad y retomados por Tomás Moro en su *Utopía* parecieron cobrar realidad en tierras donde, a decir de los viajeros y primeros cronistas de Indias, los hombres eran buenos, sencillos e ingenuos.

El entusiasmo renacentista frente a las inmensas posibilidades del ser humano alimentó narraciones extraordinarias que pintaron a los habitantes del Nuevo Mundo como hombres que vivían en una etapa parecida a la anterior a la Caída de Adán. El *Novus Mundus* de Américo Vespuccio o el *De orbe novo* de Pedro Mártir de Anglería

cautivaron la imaginación de aquellos europeos que vieron en los indios desnudos, inocentes, solidarios y libres la posibilidad de recuperar la Edad dorada de la que habían hablado Virgilio y Luciano¹³⁰.

Bajo aquella mirada, América se definió, desde un principio, como el territorio humano que permitía a los hombres proyectarse hacia un futuro mejor¹³¹. De esta manera, el Nuevo Continente constituyó, desde el inicio de su historia occidental y su inserción en el mundo moderno, el escenario de la ilusión europea para enmendar el camino y ejercer la capacidad humana de rectificar y perfeccionarse.

La España del siglo XV vivió el descubrimiento del Nuevo Mundo en medio de movimientos de reforma cristiana entusiasmados con la posibilidad que tenían los hombres de retomar el buen camino. Al mismo tiempo, la España de Colón y del Cardenal Cisneros vivió una importante etapa en el proceso de formación de un Estado centralizado cuyo principal elemento de cohesión era la religión católica.

En este sentido, el interés de los monarcas españoles en apoyar la reforma de la disciplina de la Iglesia no sólo obedeció a las creencias religiosas y a las necesidades espirituales de Fernando, Isabel y más tarde, Carlos V. En realidad, la preocupación de aquellos monarcas por la reforma de la jerarquía eclesiástica se relacionó estrechamente con la necesidad de fortalecer un clero ejemplar en sus costumbres que colaborara en la consolidación de la institución monárquica y que al funcionar como un eficaz instrumento moralizador, ayudara en la conservación y la

¹³⁰ Es importante recordar que si bien Vespuccio y Pedro Mártir de Anglería describieron las virtudes de este "buen salvaje", al mismo tiempo reconocieron la existencia de luchas internas, el canibalismo, la promiscuidad y las relajadas costumbres sexuales entre los indios. No obstante, la fascinación humanista ante la posible renovación que ofrecían los habitantes del Nuevo Mundo, enfatizó, sobre todo, el carácter bondadoso e inocente de los aborígenes americanos. Ver Brading, *Orbe...*, p. 29.

¹³¹ En *La última Tula* Alfonso Reyes plantea cómo América se vio como el territorio para "realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa". Abellán, *Historia crítica...*, p. 384.

autoridad del orden político y social interno¹³².

La reconquista de Granada a finales del siglo XV fortaleció el júbilo político religioso entre aquellos españoles que vieron en sus monarcas a personajes elegidos por la Providencia para defender la cristiandad y consolidar un verdadero Imperio católico¹³³. Fue dentro de este contexto de mesianismo y exaltación hispánica que el 3 de mayo de 1493 el Papa Alejandro VI concedió a los Reyes Católicos la donación pontificia mediante la Bula *Inter Caetera*. Este documento papal estableció los límites entre los dominios castellanos y los portugueses reservando el derecho de posesión de las tierras descubiertas al cumplimiento de la obligación espiritual de adoctrinar a los indios en la fe católica e imponerles las buenas costumbres¹³⁴.

De esta manera, al iniciar el siglo XVI, España concentró su expansión territorial en las colonias transatlánticas despertando, con ello, la necesidad de construir una justificación legítima de sus conquistas. Los debates en torno al derecho que tenía la corona española de ocupar las nuevas tierras apelaron a diferentes argumentos justificativos que comprendieron la contigüidad territorial, el derecho a ocupar lo que no estaba bajo el dominio de ninguna otra autoridad verdaderamente legítima, el derecho de sumisión de los idólatras o la herencia del

¹³² Ver *Evangelización y teología...*, "La sociedad española y la evangelización americana" Valentín Vázquez de Prada y Juan Bosco Amores Carredano, p. 70-71.

¹³³ El mesianismo español se fue construyendo a lo largo de toda la Edad Media a partir del periodo visigótico. Es curioso recordar cómo en el siglo XV, periodo en que el mesianismo comenzó a cobrar mayor fuerza, los delegados de Castilla presentes en el Concilio de Basilea (1434-1436) exigieron la precedencia sobre sus homólogos ingleses aduciendo la superioridad del monarca español, defensor de la cristiandad frente al peligro del Islam. Ver Brading, *Orbe...*, p. 33.

¹³⁴ A decir verdad, las Bulas que definieron los límites territoriales de cada monarquía fueron dos. La primera, la *Inter Caetera* y la segunda, una emitida un poco después, aunque está fechada el día cuatro de mayo. Estas bulas alejandrinas establecieron que los territorios castellanos serían los comprendidos más allá de la línea imaginaria trazada a cien leguas de las Azores, mientras que los portugueses comprenderían aquellos territorios más acá de aquella línea. Más tarde, el tratado de Tordesillas de 1494 fijó la frontera entre la zona castellana sobre el meridiano situado a 370 leguas de Cabo Verde. Ver Abellán, *Historia crítica...*, p. 430, 1979.

Imperio romano que había abarcado también aquellas islas¹³⁵.

No obstante, para la mayor parte de los españoles, el argumento de mayor peso para defender la legitimidad de las conquistas en América fue, sin duda alguna, la donación papal que obligaba a los monarcas españoles a llevar el Evangelio a los habitantes del Nuevo Mundo. De acuerdo con esta justificación moral, la reina Isabel dejó claro en su *Codicillo* la obligación que tenían sus sucesores de

ynduzir e traer los pueblos dellas [las Islas e Tierra Firme del Mar Océano] e les convertir a nuestra sancta fe católica, e enviar a las dichas Islas e Tierra Firme prelados e religiosos e clérigos e otras personas doctas e temerosas de Dios para instruir los vecinos e moradores dellas en la fe católica, e les enseñar e doctrinar buenas costumbres...¹³⁶

Conforme las conquistas avanzaron y la colonización se convirtió en una realidad política para la monarquía hispánica, la justificación del dominio español sobre las poblaciones americanas proyectó las preocupaciones del humanismo cristiano en el Nuevo Mundo. Al preguntarse por la necesidad de evangelizar a los indios, los teólogos y filósofos españoles se plantearon el problema de la posibilidad que tenían los indios de salvarse y se preguntaron por la dignidad humana de las poblaciones americanas.

Influido por las corrientes del humanismo cristiano, el pensamiento teológico y político del siglo XVI planteó el problema del hombre como un individuo digno y merecedor de ciertos derechos naturales, al mismo tiempo que como un sujeto con obligaciones sociales¹³⁷. Esta fue la perspectiva que orientó las palabras del célebre sermón de fray Antonio de Montesinos el domingo anterior a la Navidad de 1511 en

¹³⁵ Ver en *Evangelización y teología...*, "El sentido evangelizador de la reforma española", Luis Suárez Fernández, p. 165.

¹³⁶ Isabel la Católica, *Codicillo...*, p. 42, 1969.

¹³⁷ Ver Augusto Sarmiento "La condición personal como fundamento de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos según Francisco de Vitoria", p. 266, en *Evangelización y teología...*

Santo Domingo. Aquella mañana, Fray Antonio exhortó a los fieles a tratar a los aborígenes conforme a sus derechos naturales y a no olvidar la obligación moral que tenían de instruirlos en la fe cristiana. En el sermón, Montesinos preguntó a los colonos que lo escuchaban si los indios no eran hombres, si éstos no tenían un alma racional y si no estaban los españoles obligados a amarlos como a ellos mismos.

Las preguntas del dominico constituyeron un evidente recurso retórico para poner en tela de juicio la legitimidad del dominio español sobre las tierras antillanas. También en su *Codicilio*, la reina Isabel había suplicado y encargado a sus sucesores que

...no consientan nin den lugar que los indios, vezinos e moradores de las dichas Indias e Tierra Firme, ganadas e por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien e justamente tratados e si algund agravio han recebido lo remedien e provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es iniungido e mandado.¹³⁸

Los abusos cometidos por los conquistadores y el olvido de su obligación moral para con los indios habían anulado la única justificación real de la presencia hispánica en el Nuevo Continente. El llamado de atención de fray Antonio llegó a oídos de la Corona y un año después del polémico sermón, Carlos V convocó a la Junta de Burgos para que varios teólogos y catedráticos discutieran los casos de injusticia denunciados y argumentaran, una vez más, la defensa de la legitimidad del Imperio en América.

Entre los tratadistas más célebres que acudieron a dicha reunión estuvieron Palacios Rubios y Matías de Paz. La participación de aquellos personajes se distinguió por la insistencia que ambos pusieron en la justificación jurídica de la

¹³⁸ Isabel la Católica, *Codicilio...*, p. 42, 1969.

donación papal para defender la legitimidad del Imperio español en sus posesiones de ultramar¹³⁹.

La Junta de Burgos se ocupó, principalmente, de analizar las condiciones laborales de los indios y de defender los derechos naturales que aquéllos tenían. De esta manera, la Junta definió que las poblaciones americanas no eran esclavas por naturaleza, reconoció que los indios eran seres humanos libres y racionales y que éstos debían ser instruidos para la fe. Además, se estableció que el trabajo de los naturales debía ser provechoso para ellos mismos lo mismo que para la república y que éste debía ser soportable y estar acompañado de ciertos períodos de descanso. Por último, la Junta determinó también, que los indios poseían derecho a tener y conservar sus casas y haciendas y que éstos debían recibir un salario conveniente a cambio de su trabajo¹⁴⁰.

Más allá de su importancia como el primer intento por regular las relaciones laborales en las colonias americanas, la Junta de Burgos interesa por la concepción humana que estaba detrás de los argumentos que los teólogos y tratadistas defendieron en aquella reunión. Al insistir en la libertad de los indios y condenar las corrientes de pensamiento que planteaban que los naturales eran esclavos o siervos por naturaleza, la Junta volvió a tocar un tema de discusión fundamental: si los

¹³⁹ Fue Palacios Rubios quien ideó la necesidad de leer a los indios el Requerimiento antes de hacerles la guerra justa para someterlos en caso de que se negasen a aceptar el dominio español de manera pacífica. Por su parte, Matías de la Paz afirmó que era ilícito hacer la guerra a los indios en aras de obtener riqueza o poder; por el contrario, coincidió con Palacios Rubios en que la guerra era lícita si, después de escuchar la amonestación o el requerimiento, los indios se negaban a convertirse a la fe y someterse al dominio del monarca español. Ver Abellán, *Historia crítica...*, p. 432-434, 1979.

¹⁴⁰ Ver Abellán, *Historia crítica...*, p. 431, 1979. La Junta de Burgos reconoció la libertad de los indios así como sus derechos humanos. Al mismo tiempo, concluyó que los españoles debían gobernar a los indígenas con la finalidad de conseguir su conversión. En este sentido, la Junta definió la encomienda como un sistema justo y la consideró como una institución que estaba de acuerdo tanto con las leyes humanas como con las leyes divinas. Hanke, *La lucha...*, p. 15-16, 1948.

indios americanos podían aspirar a la salvación eterna o no. Fue fray Bernardo de Mesa, presente en aquella reunión, quien emitió una de las primeras opiniones favorables al respecto:

...será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir la fe y para salvarse así, por cierto, yo creo que ninguno de sano entendimiento podrá decir que en estos indios no haya capacidad para recibir la nuestra fe y virtud que baste para salvarse y conseguir el último fin de la Bienaventuranza¹⁴¹.

El tema de la posibilidad que tenían los indios de salvarse animó diversas discusiones teológicas al inicio del siglo XVI. Cinco años después de la Junta de Burgos, trece maestros de teología, presididos por Juan Hurtado de Mendoza, se reunieron en el convento de San Esteban en Salamanca, para tratar el mismo problema. Es Las Casas quien en su *Historia de las Indias* recuerda cómo los teólogos allí reunidos concluyeron que "...contra quienes sostuvieran que los indios no podían recibir la dicha fe y con pertinacia lo defendiesen se debía proceder con muerte de fuego como contra los herejes"¹⁴².

Efectivamente, ya en la cuarta década del siglo XVI, fray Bartolomé de las Casas retomó la preocupación por la justificación indígena y argumentó una de las más sólidas defensas de la posibilidad que tenían los indios para salvarse. Basando sus argumentos en San Agustín y San Juan Crisóstomo, el dominico partió de la premisa de que todos los pueblos del mundo poseían cualidades similares y que en todas las naciones había un número desconocido de almas que podían aspirar a la salvación eterna. Si Cristo era el liberador que había venido a redimir a los hombres del pecado, los indios tenían el derecho de conocer el Evangelio y ser persuadidos

¹⁴¹ Zavala, *Servidumbre...*, p. 35, 1944.

¹⁴² Abellán, *Historia crítica...*, p. 466, 1979.

racionalmente para convertirse a la verdadera fe y alcanzar la vida eterna¹⁴³.

Lejos de adentrarnos en las intensas discusiones que este tema despertó, es importante recordar que la pregunta teológica se resolvió de manera oficial el 17 de junio de 1546 cuando los teólogos reunidos en el Concilio de Trento reconocieron que toda la humanidad descendía de Adán, que el Pecado Original se había transmitido a todas las generaciones sin excepción y que todos los seres humanos, incluidos por supuesto los indios, eran pecadores que podían buscar el perdón de Dios y por consiguiente, encontrar la salvación eterna¹⁴⁴.

La aceptación de los indios como seres que podían recibir la fe y aspirar a la salvación significó la integración de la población americana a la historia de salvación europea. En realidad, la incorporación de los indios a la cristiandad, y por ende, al mundo occidental, descansó en el reconocimiento de su naturaleza racional y sobre todo, en el reconocimiento de su dignidad humana. Como se ha visto ya, el tema de la dignidad del hombre fue central en el pensamiento cristiano español del siglo XVI. Sin duda, este tópico humanista definió la mirada con la que España se aproximó a las poblaciones americanas que conquistó y que puso bajo su dominio.

Muchos de los primeros teólogos y misioneros españoles que entraron en contacto con el continente americano vieron con asombro y entusiasmo las formas alternativas de la vida humana que encontraron en las nuevas y exóticas poblaciones¹⁴⁵. Al mismo tiempo, sería absurdo negar la presencia de otros filósofos

¹⁴³ Ver Brading, *Orbe...*, p. 81.

¹⁴⁴ Azoulai, *Les péchés...*, p. 16.

¹⁴⁵ Toulmin señala esta simpatía y curiosidad etnográfica como una actitud típica de los humanistas renacentistas del siglo XVI en Europa. El rescate de autores como Plinio, Suetonio, Marco Aurelio y muchos otros historiadores grecolatinos despertó el interés en la diversidad del género humano. Personajes como Vitoria, Las Casas o Sahagún compartieron este espíritu humanista. Ver Toulmin, *Cosmópolis...*, p. 23.

y pensadores menos benévolos y entusiasmados con los indios del Nuevo Continente y sus civilizaciones. No obstante, contrariamente a lo que se cree, incluso los personajes más adversos a las poblaciones americanas no pusieron en duda la humanidad de las mismas¹⁴⁶. En realidad, más que discutir si los indios eran hombres o no, los teólogos y juristas españoles se preguntaron si éstos eran libres o esclavos por naturaleza. Sin duda, la expresión más importante de esta controversia fue la disputa entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda¹⁴⁷.

Siguiendo la corriente dominica de la universidad de Salamanca, Las Casas defendió la racionalidad de los indios como la condición fundamental para insistir en su libertad y su dignidad humana¹⁴⁸. Para fray Bartolomé, los indios poseían el tipo de raciocinio propio de la recta razón, es decir, aquella racionalidad que permitía a los hombres ajustarse al bien moral de la ley¹⁴⁹.

Discípulo de fray Francisco de Vitoria, Las Casas retomó los postulados de las *Relecciones* de su maestro al hablar de la dignidad humana de los indios¹⁵⁰. Frente a la idea de los indios como siervos por naturaleza, Vitoria insistió en que los

¹⁴⁶ Ver Abellán, *Historia crítica...*, p. 464, 1979.

¹⁴⁷ Como seguramente se recuerda, la postura de Juan Ginés estuvo fuertemente influida por las ideas de la *Política* de Aristóteles. Por su parte, la defensa de la racionalidad de los naturales y la incompatibilidad de la religión cristiana con la desigualdad entre los hombres fueron el eje de la postura lascasiana. Sobre el debate entre Las Casas y Sepúlveda, ver Brading, *Orbe...*, p. 98-122.

¹⁴⁸ Los teólogos salamantinos del siglo XVI, encabezados por fray Francisco de Vitoria construyeron una teología humanista sobre el hombre y el derecho natural. Esta escuela de pensamiento se caracterizó por desarrollar reflexiones vivas y dinámicas interesadas en los principales problemas del momento. Los teólogos salamantinos defendieron la idea de la igualdad de todos los hombres y vieron en la semejanza entre el hombre y su creador el principal argumento para defender la dignidad humana. Ver Agustín Sarmiento, "La condición personal como fundamento de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos según fray Francisco de Vitoria" en *Evangelización y teología*, p. 267.

¹⁴⁹ Mauricio Beuchot, "La aplicación del derecho natural de los indios según Bartolomé de las Casas" en *Evangelización y teología*, p. 1119. En este sentido, cabe recordar la definición que hace Leo Strauss de la dignidad humana como la capacidad que tiene el hombre de elegir automáticamente sus valores últimos, en hacer estos sus constantes fines y en la posibilidad de elegir racionalmente los medios para alcanzar los mismos. Strauss, *Natural...*, p. 44, 1953.

¹⁵⁰ Las *Relecciones* recopilan las conferencias que Vitoria dictó en su cátedra de Salamanca entre 1532 y 1537. Muchas de ellas tocan el problema de la legitimidad del dominio español en América lo mismo que el de la naturaleza humana de los indios.

habitantes del continente americano eran seres humanos libres a los que la condición de pecado en la que vivían no había privado de las marcas que el Creador les había dado al hacerlos a su imagen y semejanza¹⁵¹.

Para Vitoria, el hombre constituía el centro de la creación divina en cuanto a creatura racional, libre, moral y responsable compuesta de cuerpo y alma. Por tanto, los indios, quienes compartían aquellas condiciones y características humanas, eran sujetos jurídicos con una serie de derechos naturales innatos, tales como el derecho a la propiedad, el derecho a la verdad, el derecho a la libertad religiosa o el derecho al perfeccionamiento de la inteligencia¹⁵².

En sus reflexiones americanistas, Vitoria rechazó los argumentos tradicionales que habían legitimado el dominio español en el Nuevo Mundo¹⁵³. En cambio, presentó otros justos títulos para legitimar las conquistas hispánicas en América. De esta manera, el famoso dominico defendió el derecho que tenían los españoles de comerciar libremente y establecerse en los territorios con los que comerciaban siempre y cuando lo hicieran en son de paz. Además, Vitoria insistió en el derecho que tenían los pueblos de conformar alianzas como las de los tlaxcaltecas con Cortés. Por otro lado, también defendió el derecho a la intervención humanitaria para evitar los sacrificios humanos y salvaguardar la integridad de la vida¹⁵⁴.

Si bien Vitoria criticó el argumento de la donación papal y negó que el Papa tuviese autoridad temporal sobre los reinos políticos, el dominico insistió

¹⁵¹ Ver Brading, *Orbe...*, p. 102.

¹⁵² Ver Abellán, *Historia crítica...*, p. 438.

¹⁵³ Vitoria criticó la justificación de la donación papal afirmando que el papa no tenía derecho de disponer de los reinos temporales. El dominico defendió el derecho que tenían los indios de conservar sus leyes y gobiernos legítimamente constituidos. Ver Brading, *Orbe...*, p. 104.

¹⁵⁴ Abellán, *Historia crítica...*, p. 442-455, 1979.

enérgicamente en el derecho que tenían los españoles de difundir el Evangelio, convertir a los indios y proteger a los conversos. Así expresaba estas ideas en sus famosas *Relecciones*:

Los cristianos tiene derecho de predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros...pueden enseñar la verdad a los que quieran oírla, mayormente tratándose de algo que se refiere a la salvación y felicidad, con mayor razón que acerca de otras cosas pertenecientes a cualquier humana disciplina...porque de otro modo quedarían fuera del estado de salvación, a los españoles les compete corregirlos y dirigirlos y aun mas, parece que están en obligación de verificarlo...porque los bárbaros son prójimos... [y] corresponde a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran¹⁵⁵.

Para Vitoria, la justificación de la conquista descansaba en una obligación moral. Los indios eran seres humanos racionales, prójimos necesitados de instrucción religiosa; bárbaros, sí, pero hombres que podían perfeccionarse y encontrar la salvación y la felicidad eterna si los españoles les mostraban el camino de la fe y la verdad cristiana.

El reconocimiento del raciocinio indígena supuso la capacidad que tenían los naturales de aprender el Evangelio y someterse a un proceso de transformación moral. Esta fue, efectivamente, la actitud adoptada por los misioneros franciscanos, dominicos y agustinos que emprendieron la labor evangelizadora y la conversión de los indios en la Nueva España en el siglo XVI.

Ahora bien, si los frailes misioneros defendieron la dignidad humana de los indios desde un principio, el reconocimiento de aquella condición no fue suficiente para iniciar el proceso de integración indígena a la historia de salvación y al mundo occidental. En realidad, para los misioneros, la tarea más difícil, fue concientizar a la propia población indígena del significado que tenía poseer aquella dignidad humana

¹⁵⁵ Vitoria, *Reelecciones...*, p. 111.

en el nuevo orden político, social y religioso del que empezaban a formar parte; es decir, explicar a los indios el sentido que tenía ser una persona humana bajo la cosmovisión cristiana occidental.

Antes del contacto con el mundo europeo, el mundo indígena no consideró a los hombres personas libres y responsables, sujetos de derechos y obligaciones. La labor evangelizadora de los primeros frailes comprendió el intento de construir entre los indios la conciencia de una nueva personalidad individual y una nueva responsabilidad moral¹⁵⁶. Probablemente, el punto de partida para construir aquella nueva conciencia fue la transmisión del interés que tenía Dios en todos los hombres.

La idea de valorar a los hombres por la semejanza con su Creador y por el interés que éste mostraba por el primero debió extrañar a los indios evangelizados. No obstante, poco a poco, los frailes intentaron transmitir a los indígenas las herramientas mentales y éticas para construir el nuevo vínculo con el Dios cristiano. La nueva relación que debía establecerse entre ellos y la divinidad era aquella del pacto libre y voluntario, alianza que como se ha visto ya, tenía como eje articulador la dinámica de la culpa y el perdón.

El vínculo de los indios con sus antiguas divinidades se fundó en diferentes relaciones de ayuda y amenaza cotidianas en las que los dioses mandaron catástrofes y ofrecieron remedios a los hombres que los adoraban. La alianza entre los indios y el Dios cristiano supuso, en cambio, la articulación de nuevas formas de relación y de reciprocidad entre la divinidad y los seres humanos. Esta nueva

¹⁵⁶ María Mercedes Otero Tomé y María Pilar Ferrer Rodríguez han llamado la atención sobre este fascinante problema. Al estudiar la idea de la dignidad del hombre en la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba, ambas autoras han señalado la importancia que tuvo la introducción de esta nueva conciencia humana en el mundo indígena. Ver "La dignidad del hombre en la Doctrina de fray Pedro de Córdoba" en *Evangelización y teología...*, p. 975-980.

reciprocidad se fundamentaba en la promesa de la Justicia divina.

En principio, no es difícil imaginar que para los indios, muchos de los actos y exigencias atribuidas al nuevo Dios parecieron quizás arbitrarias. A diferencia de los antiguos dioses prehispánicos, el cristiano era un dios cuyos designios no dependían de la conservación de un equilibrio cósmico o de razones que obedecieran a fuerzas no personalizadas, sino de una voluntad racional que debió haber sido extraña para los indígenas. Más allá de las costumbres y valores comunes entre estos últimos y los españoles, parece que la idea occidental de Justicia sí resultó francamente novedosa en un mundo en el que la resolución de conflictos políticos y sociales muy probablemente se había dado mediante mecanismos muy diferentes a los de la justicia occidental¹⁵⁷.

De manera que la defensa de la legitimidad de las conquistas hispánicas en el Nuevo Continente rescató las preocupaciones del humanismo cristiano proyectando en América la posibilidad de construir una sociedad de hombres dignos y responsables que buscaran perfeccionarse para alcanzar la salvación en el Más Allá. Ésta fue la prioridad de la primera iglesia novohispana: materializar los sueños utópicos de los reformistas y reconstruir entre los indios la edad de oro del cristianismo primitivo. Para ello, los frailes se vieron con la ardua labor de enfrentar múltiples problemas cotidianos, novedosos y particulares, así como con el reto de organizar la nueva iglesia novohispana.

¹⁵⁷ Jorge Traslosheros ha insistido sobre este punto.

2. El inicio de la historia: la primera Iglesia novohispana en la construcción de la culpa y el perdón

El período conocido como la edad dorada de las órdenes mendicantes correspondió a una etapa en que los religiosos estuvieron protegidos por privilegios pontificios que les permitieron ejercer el sacerdocio con mayor independencia¹⁵⁸. Algunos meses antes de que Cortés hiciese el llamado para que el Emperador Carlos V enviase misioneros franciscanos y dominicos a la Nueva España, los franciscanos Jean Glapios y Francisco de los Ángeles se presentaron ante León X en el Vaticano. El motivo de su visita no fue otro que conseguir la autorización pontificia para trasladarse a México con el fin de predicar, bautizar y administrar el resto de los sacramentos entre los indios de la Nueva España¹⁵⁹.

Aunque la misión de aquellos franciscanos se retrasó, la Bula de León X, *Alias felicis*, concedió a los mendicantes la autoridad apostólica a falta de obispos designados en el Nuevo Mundo¹⁶⁰. Tras la elección de Francisco de los Ángeles como ministro general de su orden en las Pascuas de 1523, éste renunció a participar en la misión mexicana y eligió a fray Martín de Valencia para que lo relevara en la empresa americana. De esta manera, el 13 de mayo de 1524 una delegación de doce franciscanos encabezada por fray Martín desembarcó en el puerto de San Juan de Ulúa; la llegada de aquella comitiva supuso la introducción a América de muchas ideas y temores heredados de la Edad Media, pero también,

¹⁵⁸ Christian Duverger localiza dicho período entre 1524 y 1572. Duverger, *La conversión...*, p. 11.

¹⁵⁹ La conquista militar de México Tenochtitlan concluyó el 13 de agosto de 1521. La Bula papal *Alias felicis* autorizó el traslado de aquellos dos misioneros el 25 de abril del mismo año. Ver Duverger, *La conversión...*, p. 25.

¹⁶⁰ La misión franciscana de Jean Glapois y de Francisco de los Ángeles se retrasó ante la muerte del papa León X. Su sucesor, Adriano VI, ratificó, un año después, los privilegios dados a los mendicantes. Ver Duverger, *La conversión...*, p. 26.

proyectó las esperanzas renacentistas y humanistas de Erasmo de Róterdam y Tomás Moro en el Nuevo Mundo¹⁶¹.

Tanto la cosmovisión medieval como el humanismo renacentista cristiano definieron la mirada con la que los frailes comprendieron las realidades americanas a las que comenzaron a enfrentarse. Desde los primeros años de su misión, los frailes emprendieron una cruenta batalla contra lo que ellos percibieron como claras acciones del Demonio y sus secuaces, intentando implantar entre los indios una religiosidad cristiana sencilla, centrada en el amor a Cristo y al prójimo en la que no se exageraran los cultos exteriores¹⁶².

En su lucha cotidiana contra Satán y al difundir e implantar un modelo de religiosidad reformista y humanista entre los indios, los misioneros tuvieron que resolver problemas concretos y particulares de las nuevas poblaciones, se ocuparon de aclarar dudas sobre la administración de los sacramentos entre los indios, así como de crear las normas y resoluciones para emprender la labor pastoral en la Nueva España. De esta manera, entre 1524 y 1555, la incipiente iglesia novohispana fue testigo de varias reuniones o juntas eclesiásticas cuyo fin fue el organizar e institucionalizar el proceso de evangelización entre los indios de las tierras recién conquistadas¹⁶³. El período de las juntas eclesiásticas correspondió a

¹⁶¹ Muchos son los autores que han insistido ya en la presencia de ideas humanistas entre los primeros misioneros que llegaron a estas tierras. La influencia de la *Utopía* de Moro, así como del *Enchiridion* y la *Paraclesis* de Erasmo estuvieron claramente presentes en personajes como fray Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga. Autores como Marcel Bataillon y Silvio Zavala se han encargado de estudiar este fenómeno. Por su parte, sobre la presencia de las ideas medievales en la cosmovisión de los frailes, el autor obligado es Luis Weckmann.

¹⁶² Ver Francisco Martín Hernández. "Proyecto de una nueva sociedad y una nueva iglesia en la primera evangelización americana" en *Evangelización y teología...* p. 1459-1460.

¹⁶³ A pesar de que son pocos los estudiosos que se han ocupado de las Juntas Eclesiásticas, los trabajos de José A. Llaguno, los de Fernando Gil y los de Willi Henkel sitúan dichas reuniones en los años de 1524, 1532, 1536, 1537, 1539, 1541, 1544, 1546. Más recientemente, Francisco Morales ha dudado de que las Juntas realmente hayan tenido lugar.

una etapa en la que los frailes trataron temas de gran diversidad y novedad. Las juntas elaboraron informes geográficos y etnográficos, discutieron la regulación del trabajo de los *tamemes* y discutieron la tasación de los tributos. No obstante, su principal labor consistió en crear los métodos y medios necesarios para la catequesis de los indígenas, así como la resolución de las dudas sobre la administración de los sacramentos entre los indios y organizar el trabajo evangelizador y civilizador entre los naturales¹⁶⁴.

En realidad, las prioridades de las juntas giraron en torno al desarraigo de la idolatría, a la enseñanza de la doctrina, a la predicación del Evangelio, a la reforma de las malas costumbres, así como a la administración de los sacramentos. Fue precisamente a partir de este período de las Juntas Eclesiásticas que dio inicio el proceso de construcción del sentimiento de culpa entre la población indígena novohispana, así como el principio de una nueva historia de relaciones de negociación articuladas alrededor de la búsqueda terrena del perdón en el Más Allá.

3. La lucha contra el Demonio: la configuración de una nueva conciencia culpable

Desde los primeros tiempos de la evangelización, los frailes concibieron su empresa como una cruenta batalla contra las huestes del Mal. Para los franciscanos y más tarde para el resto de los evangelizadores, los templos paganos, los ídolos, los

¹⁶⁴ Esta primera etapa de evangelización correspondió a la etapa que Joseph-Ignasi Saranyana ha llamado de la teología profética. Esta teología fue el sustento de instrumentos pastorales tales como catecismos, sermonarios, confesionarios e itinerarios para convertir a los indígenas. La teología profética buscó enfrentar a los conversos con los nuevos deberes de conciencia derivados de las convicciones religiosas cristianas. Entre los principales representantes de esta teología estuvieron fray Pedro de Córdoba, fray Juan de Zumárraga, fray Bartolomé de las Casas, fray Toribio de Benavente, fray Bernardino de Sahagún, fray Juan Focher y fray Diego de Valadés. Todos ellos intentaron conservar las costumbres e instituciones indígenas compatibles con la religión y civilización cristiana como estrategia de su misión evangelizadora. Ver Saranyana, *Teología profética...*, p. 80-88.

sacrificios humanos y el canibalismo existentes entre los indios fueron vistos como pruebas contundentes de la presencia y de la acción diabólica en el Nuevo Mundo.

De esta manera, los frailes vieron con horror los vicios y pecados que habían plagado al mundo indígena hasta entonces. Sin embargo, es importante recordar que, al mismo tiempo que los frailes repudiaron todo aquello que a sus ojos hablaba de la presencia de Satanás en el Nuevo Mundo, los misioneros reconocieron que el orden de violencia y crueldad que había reinado entre los indios durante siglos no había obedecido a la responsabilidad directa de estos últimos. Bajo la mirada de los frailes, los indios eran sujetos buenos, bondadosos e inocentes que habían sido víctimas de los engaños y mentiras del Demonio.

En efecto, los frailes condenaron los vicios y las malas costumbres existentes entre los indios, pero también elogiaron algunas prácticas y conductas que a sus ojos parecían virtuosas. Para los misioneros, la presencia de aquellas virtudes hablaba de la existencia de la ley natural entre los indígenas. En este sentido, tanto Las Casas como Sahagún dedicaron muchas páginas para describir la afinidad de la moral indígena y la moral cristiana¹⁶⁵.

En realidad, para los frailes, antes de su llegada, los indios habían estado ajenos a la palabra de Dios y por lo tanto, habían desconocido la naturaleza pecaminosa de sus actos. Si los indios practicaban el canibalismo, realizaban sacrificios humanos, se embriagaban y tenían una moral sexual completamente reprobable desde la mentalidad cristiana, estas malas costumbres no se debían a

¹⁶⁵ Pilar Gonzalbo ha advertido cómo los presuntos vicios y virtudes que los frailes encontraron entre los indios sólo se encontraban en la mente de los observadores. Para los indios, las prácticas y costumbres que los frailes juzgaron no tenían, evidentemente, ninguna connotación ética cristiana y respondían, únicamente, a la reproducción de patrones de conducta transmitidos de generación en generación. Ver Pilar Gonzalbo, p. 57.

una naturaleza mala inherente a los indios mismos, sino más bien, a la infamia de Satán que los había sometido por tanto tiempo bajo su dominio.

“Los bárbaros, sin culpa suya, han estado miles de años fuera del estado de salvación, han nacido en el pecado y no están bautizados...” afirmaba fray Francisco de Vitoria¹⁶⁶. Por ello, los frailes tenían la misión de revelarles la verdad, convertirlos a la fe y otorgarles los medios necesarios para conseguir la salvación de su alma.

En este sentido, la misión de los mendicantes debía emprender un proceso de purificación de todas aquellas prácticas que a los ojos de los frailes eran demoníacas; prácticas y costumbres que resultaban un obstáculo para que los indios alcanzaran el reino de Dios y la felicidad eterna. La creencia en el posible perfeccionamiento y la purificación moral del mundo indígena definió una de las características más importantes del proceso de evangelización del siglo XVI: los frailes mendicantes no vinieron con la convicción de administrar la condena eterna entre los indios de la Nueva España, sino más bien, llegaron con el firme propósito de abrirles el camino del perdón y de la salvación en el Más Allá¹⁶⁷.

Como se ha mencionado ya, este proceso depurador se concibió como parte de una guerra sobrenatural entre los misioneros y Satanás en donde los primeros se concentraron en transformar y erradicar las prácticas y costumbres prehispánicas incompatibles con la ética cristiana. Dentro de aquella batalla ultraterrena, uno de los problemas más difíciles para los frailes fue construir entre los indios una nueva conciencia individual culpable.

¹⁶⁶ Zavala, *Servidumbre natural...*, p. 82.

¹⁶⁷ Es Duverger quien ha señalado cómo los primeros doce franciscanos no vinieron a dictar la condena de los indios sino a impartir entre ellos la absolución. Duverger, *La conversión...*, p. 98.

Antes de continuar, es indispensable aclarar que los indios prehispánicos poseyeron una conciencia moral particular, distinta a la conciencia moral cristiana. Por ello, los frailes tuvieron como una de sus primeras tareas evangelizadoras emprender un proceso de transformación moral para construir entre los indios una nueva conciencia capaz de reconocer los significados del Bien y del Mal cristianos, distinguir la importancia de la responsabilidad individual, así como realizar reflexiones e introspecciones para ejercer juicios de valor ético religioso que vincularan los actos terrenos con las consecuencias en el Más Allá.

En realidad, la primera pregunta que viene a la mente al historiar el proceso de construcción de la conciencia culpable cristiana entre los indios es si antes de la llegada de los españoles los indígenas experimentaron culpa o sentimientos análogos a ella¹⁶⁸. Se sabe que entre los indios prehispánicos, existieron prohibiciones y tabúes que no debían violarse para evitar catástrofes que podían poner en peligro la unidad y estabilidad de toda una comunidad. Es decir, antes de la llegada de los españoles, los pueblos prehispánicos tuvieron conciencia de que había ciertos deberes a los que no se podía faltar y prohibiciones cuya violación era peligrosa si se deseaba conservar el bienestar de la sociedad.

De acuerdo con aquella cosmovisión, como sucedía con otras formas no

¹⁶⁸ Siguiendo a Freud, el sentimiento de culpa aparece frente a la ambivalencia que genera el deseo hacia lo prohibido. Esta ambivalencia no es otra cosa que una actitud afectiva formada por dos sentimientos opuestos como el amor y el odio, la atracción y el miedo, el placer y la pena que subsisten al mismo tiempo y que se suceden rápidamente sin poder encontrar el medio de conciliación. Es importante distinguir la diferencia entre el sentimiento que da el conocimiento de haber violado o no cumplido con ciertos deberes y el sentimiento de culpabilidad. Aunque en principio ambos sentimientos podrían confundirse, la culpa radica en la confrontación interior que experimenta un sujeto al desear algo que le está prohibido. De manera que la existencia de dicho deseo implica la presencia de una voluntad individual, misma que se ve coartada por un código moral o una serie de prohibiciones. Es decir, la confrontación interna originada por el deseo prohibido supone la existencia de una conciencia individual que conoce las prohibiciones que limitan el deseo. Es precisamente esta conciencia moral la que genera en el hombre las sensaciones de vergüenza, angustia, temor y repugnancia que se traducen en el sentimiento de culpa. Ver Pericles Felici, *El pecado...*, p. 34.

occidentales de explicar el mundo, la trasgresión de ciertas normas por parte de un sujeto podía ocasionar desgracias o perjuicios colectivos. En la mentalidad indígena prehispánica, el desequilibrio del cosmos obedecía al conflicto de potencias divinas no personalizadas que podían entrar en una situación de caos debido a la violación de ciertos tabúes. En ese sentido, la trasgresión de las normas podía generar temor o vergüenza entre los sujetos que sabían haber puesto en riesgo la estabilidad de su comunidad.

Sin embargo, estos sentimientos de angustia generados frente a la violación conciente de ciertas prohibiciones eran distintos a los de la culpa cristiana. En el caso del sentimiento occidental, el miedo y la repulsión que experimenta el sujeto culposo generalmente van acompañados del asumir la responsabilidad individual de las consecuencias originadas por dicha trasgresión.

En el caso del México prehispánico, las fuerzas que determinaban la naturaleza de los comportamientos humanos eran divinas o externas al sujeto que actuaba; en un mundo donde la autonomía e indivisibilidad de los sujetos era completamente inexistente, el concepto de responsabilidad individual occidental carecía de significado alguno¹⁶⁹. De acuerdo a lo que se sabe, la naturaleza de la "individualidad" mesoamericana era muy distinta a la occidental. En las civilizaciones precolombinas, el ser humano estaba compuesto por un conjunto anímico plural y complejo. El individuo era resultado del juego interno entre las esencias divinas que habitaban en él, esencias que se transformaban a lo largo del tiempo. La

¹⁶⁹ Serge Gruzinski ha señalado que en el mundo prehispánico, las conductas humanas podían estar determinadas por el enojo de un dios, el hechizo de un brujo, la envidia de un vecino, la emanación de algún infractor de prohibiciones. Ver Gruzinski, "Normas cristianas..." en *Historias*, p. 33.

coexistencia de estas distintas presencias divinas generaba fuertes contradicciones internas entre la disposición al pecado o a la virtud, a la fuerza o a la debilidad en las acciones humanas¹⁷⁰.

Con todo esto, cabe suponer que entre los indios prehispánicos existieron sentimientos análogos a la culpa occidental pero diferentes a ella en un aspecto fundamental: la ausencia de una conciencia que vinculara las elecciones morales que guiaban las conductas individuales con las consecuencias prácticas terrenas y ultraterrenas de aquellas decisiones éticas. La construcción de esta nueva conciencia capaz de distinguir responsabilidades morales cuyo cumplimiento o violación generaban consecuencias personales fue uno de los retos más difíciles para los frailes durante la primera evangelización.

El proceso de construcción de esta nueva conciencia entre los indios inició con la transformación de ciertos valores, ideas, emociones y sentimientos que generaron novedosas expresiones culturales entre los indígenas recién convertidos. La cristianización del concepto del Mal, así como de los sentimientos del Miedo y el Amor fueron fundamentales en este proceso de occidentalización de la conciencia entre los indios conquistados.

4. El nuevo significado del Mal y la construcción de una primera identidad indocristiana

Con la llegada de los frailes y a partir de su empresa evangelizadora, los códigos éticos y morales que habían dado sentido al orden de la sociedad prehispánica comenzaron a modificarse. Uno de los núcleos más importantes de

¹⁷⁰ Ver López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 30-35.

aquel fenómeno de transformación moral se concentró en la labor que hicieron los frailes para convencer a los indios de que sus antiguas divinidades eran “malas” y de que aquellos que habían adorado como dioses eran, en realidad, falsos y engañadores demonios.

Este supuesto mental orientó la transformación del significado que habían tenido hasta entonces las ideas del Bien y del Mal entre los indios, lo mismo que la construcción de una relación diferente de lo “bueno” y lo “malo” con ciertas prácticas y conductas específicas. En este sentido, Motolinía afirmó: “...estos naturales por la ceguedad de su idolatría muchas veces tomaban las tinieblas por luz y la luz por tinieblas y no pocas veces elegían el mal por el bien y el bien tenían por mal. Y por tener el paladar estragado, el amargo tenían por dulce y lo suave dejaban por les parecer amargo...”¹⁷¹. De manera que los misioneros tuvieron que trabajar arduamente en enseñar a los indios los nuevos criterios de “verdad” y de realidad que imperaban en el orden y la cosmovisión cristianos.

Al enfrentarse con las deidades prehispánicas, los evangelizadores no negaron su existencia ni su realidad, sino que vieron en ellas la verdadera personificación de Satanás. Por ello, en el mensaje misionero, las deidades que para los indios habían asegurado el orden y la estabilidad durante varios siglos se convirtieron en la encarnación misma del Mal. De esta manera, los primeros catecismos, doctrinas y sermones dirigidos a los indígenas describieron a los dioses prehispánicos como seres malvados que causaban gran dolor y miseria a los hombres.

¹⁷¹ Motolinía, *Memoriales...*, p. 352.

Al respecto, Sahagún contaba cómo los frailes intentaron persuadir a los indios de que aquellos que habían adorado como divinidades eran "...muy temibles a la gente, mucho provocan el miedo, sus imágenes, sus hechicerías son muy negras y muy sucias, muy asquerosas... Ellos son los que mucho afligen a la gente"¹⁷². De esta manera, los misioneros trataron de desengañar a los indígenas e insistieron en la confusión en la que habían vivido durante siglos:

Vosotros pensabais que gracias a ellos vivíais, que ellos os daban vuestro alimento, vuestro sustento y todo aquello que es de la tierra. Pero esto no es verdad, porque ellos sólo son vuestros enemigos, los que causan daño, los que os hacen miserables porque son engañadores, malvados, de la gente hacen burla los inhumanos diablos...¹⁷³.

Frente a estos argumentos, los frailes exigieron a los indios abandonar, odiar y despreciar a los demonios que bajo su mirada habían sumido a aquellas tierras en un estado de caos, violencia y crueldad: "...mucho a vosotros os hace falta que aborreczáis, despreciéis, no queráis bien, escupáis a aquellos a los que habéis tendido por dioses"¹⁷⁴.

La transmisión de este mensaje debió generar fuertes sentimientos de tristeza y angustia entre los indios. El abandono del marco de referencias, así como del sistema de ideas y creencias que había dado sentido a la vida durante siglos debió ser profundamente doloroso y confuso para aquellos sujetos¹⁷⁵. La respuesta que dieron los sacerdotes indígenas a los frailes que les revelaban aquella verdad habla en este sentido:

Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra

¹⁷² Sahagún, *Coloquios...*, p. 125.

¹⁷³ Sahagún, *Coloquios...*, p. 181.

¹⁷⁴ Sahagún, *Coloquios...*, p. 133.

¹⁷⁵ En este sentido, Motolinía cuenta cómo los frailes no se cansaron en consolar a los indios y en insistirles en que el abandono de sus antiguas deidades no generaría sequías ni enfermedades entre ellos.

es esta la que habláis y por ella estamos espantados, perturbados...Porque nuestros progenitores...nos dieron su norma de vida...Ellos nos enseñaron todas sus formas de culto...Decían... que ellos, los dioses son por quien se vive, que ellos nos dan nuestro sustento...Ellos son a quienes pedimos el agua, la lluvia, por los que se producen las cosas en la tierra...¿Y ahora nosotros destruiremos la antigua regla de vida?¹⁷⁶.

No obstante la posible confusión, frente a la insistencia de los evangelizadores en convencer a los indios de que sus divinidades eran el Mal mismo, algunos indios comenzaron a construir una nueva identidad cristiana. El paulatino abandono de la antigua religión prehispánica transformó a los indios en sujetos distintos, pero además, hizo que éstos tuvieran que verse a si mismos bajo una nueva mirada¹⁷⁷.

En su *Monarquía indiana*, Torquemada narra una interesante historia que plasma algunas imágenes relacionadas con la construcción de esta nueva identidad indígena cristiana a partir de los nuevos significados del Bien y del Mal. Se trata de la visión que tuvo Papan, hermana del emperador Moctezuma, diez años antes de la llegada de Hernán Cortés a la ciudad de Tenochtitlan.

Contaba el franciscano que en aquel tiempo anterior a la conquista, la india había sufrido un “parasismo” que hizo creer a los que la rodeaban que había muerto. No obstante y a pesar de que Papan había sido enterrada, ésta logró salir de dicho estado catatónico y, levantándose de su sepulcro, narró a Moctezuma las cosas que había visto y experimentado durante aquel extraño trance. La noble indígena recordó haber estado

en un valle muy espacioso y ancho que parecía no tener principio ni fin, muy llano sin sierras ni barrancas ni montañas, en medio del cual iba un camino que después se dividía en diversas sendas y a un lado de este valle

¹⁷⁶ Sahagún, *Coloquios...*, p. 153.

¹⁷⁷ Norbert Elias ha insistido en la importancia que tienen los sujetos que nos miran en la construcción de nuevas identidades. En realidad, la identidad nunca es estática y cambia siempre de acuerdo al contexto en que los sujetos se definen a si mismos. Ver Norbert Elias, *The established...*

pasaba un caudaloso río, cuyas aguas y corrientes iban haciendo grandes y espantosos ruidos, y queriéndome echar al agua para pasar a la otra parte, se me apareció un mancebo vestido de hábito largo, blanco como el cristal, relumbrante como el sol y en su rostro resplandeciente como una estrella el cual tenía en la frente una señal (y haciéndola con los dedos de sus manos puso un dedo sobre otro en forma de cruz) y con unas alas de pluma rica que hacían muchos y muy galanos visos, los ojos garzos, de color de una esmeralda, muy honestos rubio muy bien apersonado y de muy gallarda estatura y tomándome por la mano me dijo: ven acá, que aun no es tiempo que pases este río (que Dios te quiere bien aunque no lo conoces) y yo con grande humildad le di la mano y me llevó por aquel valle adelante donde vide muchas cabezas y huesos muertos y otros muchos que se quejaban con gemidos muy dolorosos que movían a mucha compasión. Más adelante vide muchas personas negras, con cuernos en la cabeza y los pies de hechura de los venados o ciervos, los cuales edificaban una casa y estaban dando prisa en acabarla; y volviendo a mirar por la parte oriente...vi que venían por las aguas del río arriba unos navíos...muy grandes, con muchas personas de otro traje diferente de este nuestro que vestimos y usamos, los ojos garzos de color bermejo y con pendones en las manos y capacetes en sus cabezas, los cuales decían ser hijos del sol y el mancebo que me llevaba de la mano y me enseñaba todas estas cosas me dijo que Dios no era servido que por entonces me echara al río porque había de ver con mis ojos vueltas las cosas en otro estado y gozar de la fe que aquellas gentes traían y que ellos habían de ser señores de nuestros reinos y que aquellos huesos y cabezas que gemían en aquellos campos eran nuestros antepasados que no habían tenido lumbré de fe por lo cual estaban en aquella pena y que aquella casa que edificaban los negros era para encerrar a los que muriesen en las batallas que habían de tener con los que venían en los navíos y que me volviese y esperase aquella gente y que cuando se apaciguasen las cosas y se publicase el laboratorio del bautismo fuese yo la guiadora de las gentes que había de ir a él¹⁷⁸.

Aunque Torquemada afirmó que aquella historia se había sacado de las pinturas antiguas, es evidente que el relato del fraile era, en realidad, una historia típicamente cristiana. En ella es fácil reconocer los símbolos e imágenes medievales más comunes para describir el paisaje del Otro Mundo: el valle y el río, la imagen del ángel guía, las cárceles y los tormentos infernales, los diablos negros habitando el territorio de la muerte¹⁷⁹. No obstante, la narración es interesante pues habla de la

¹⁷⁸ Torquemada, *Monarquía...*, p. 327.

¹⁷⁹ Sobre las imágenes medievales, ver Patch p. 89-142.

articulación de dos historias diferentes en una nueva historia de salvación novohispana inaugurada por los frailes mendicantes. En este sentido, varios son los detalles que vale la pena analizar.

Efectivamente, en la visión de Papan, la india reconoció a muchas personas que llevaban un traje distinto al que usaban los indios; hombres que se decían “hijos del sol” y que habían de hacer la guerra a los habitantes de aquellos reinos. Sin embargo, a pesar de los disturbios entre aquellos sujetos extraños y los indios, Papan anunció que las cosas entre ellos se calmarían con la llegada del bautismo y que entonces, ella habría de ser la “guiadora de las gentes que habían de ir a él”.

De esta manera, Papan no era sino la protagonista de una historia de encuentros, personaje principal en una etapa de transición en la que se darían ciertos cambios y transformaciones que harían que las cosas entraran en un estado distinto. Durante su viaje al Más Allá, la india distinguió la existencia de dos universos, dos mundos separados entre si no sólo por el tiempo, sino también, por dos sistemas morales diferentes.

Por un lado, Papan comprendió la división entre un antes y un después generados a partir de la llegada de aquellos hombres y su nueva fe. Pero por otro, la hermana de Moctezuma entendió también que aquellos indios que se negaran a abrazar la fe del bautismo en el futuro serían encerrados en las jaulas de los monstruosos demonios, a diferencia de aquéllos que como ella se convirtieran a la nueva fe para alcanzar la vida eterna. De esta manera, Papan percibió que a partir de aquel momento, el mundo y la historia podrían dividirse entre “los buenos” y “los malos”. Lo verdaderamente interesante en el relato de Torquemada es que los

antepasados prehispánicos de los indios se encontraban del lado de los condenados. La historia narrada por el franciscano perteneció a esa tradición evangelizadora empeñada en mostrar a los indios que una parte de su pasado debía ser erradicada para alcanzar la salvación del alma y la vida en el Más Allá.

La construcción de esta nueva identidad indígena estuvo estrechamente relacionada con la construcción del sentimiento de culpa entre los primeros indios evangelizados. En las primeras doctrinas y sermones, los frailes advirtieron de cómo hasta entonces, la ignorancia y los engaños diabólicos exentaban a los indios de cualquier responsabilidad moral¹⁸⁰. No obstante, en sus prédicas, los frailes aclararon también cómo desde el momento en que los indios conocían la verdad de la fe católica, éstos se hacían responsables de sus comportamientos y acciones. Así, la decisión de abandonar a sus antiguas deidades y acercarse al camino de la felicidad eterna se convertía en un acto de libre elección.

Vosotros...nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina...desde entonces estáis ciegos, estáis sordos, como en el tiempo de oscuridad en lugar tenebroso vivíais. Por esto no son grandes vuestras culpas. Pero ahora, si no queréis escuchar, el reverenciado aliento, la palabra de Dios...mucho es lo que peligraréis...¹⁸¹.

De esta manera, la satanización de una parte del pasado indígena fue configurando un nuevo sentimiento de culpa entre sujetos que poco a poco debieron aprender el significado que tenían las elecciones libres dentro del nuevo sistema de valores que los frailes transmitían. Es muy probable que el proceso de renuncia a aquella parte de la identidad prehispánica se haya vivido a partir de la

¹⁸⁰ Los indios sólo tenían la mancha del pecado original, pero ésta no era producto de una elección moral, sino la herencia que los hacía parte de la humanidad reconocida por el pensamiento cristiano.

¹⁸¹ Sahagún, *Coloquios...*, p. 161.

experimentación de distintas emociones que generaron una nueva conciencia y nuevos sentimientos culpables entre muchos indios. No es difícil imaginar que la angustia, el miedo y la vergüenza formaron parte del universo emocional en el que surgieron las primeras experiencias de culpa cristiana entre aquellos sujetos cristianizados.

5. El miedo cristiano: la muerte, el juicio, el Demonio y el Infierno entre los indios evangelizados

El ambiente que rodeó el primer momento evangelizador estuvo plagado de sentimientos angustiosos y profundamente desoladores. La muerte, las enfermedades, la confusión y el desasosiego provocado por situaciones violentas y nunca antes conocidas sumieron a los indios en un estado de tristeza y desorientación difíciles de sobrellevar¹⁸². Seguramente, los efectos de la anarquía generada por la guerra se agudizaron a partir de un discurso evangelizador que insistió en convencer a los indios de la falsedad de sus dioses, de los errores en los que habían vivido durante siglos y de sus inconscientes pero reales relaciones con ese monstruoso ser al que los frailes llamaban Demonio¹⁸³. Este ambiente incierto y desolador favoreció la difusión y transmisión de las nuevas sensaciones de temor indispensables en el aprendizaje del nuevo sentimiento de culpa cristiana.

La utilización del miedo como un recurso pastoral fue una herramienta común entre algunos evangelizadores. En su *Itinerario*, fray Juan Focher aclaraba a los

¹⁸² Las palabras de Motolinía hablan por sí solas: "Quedó tan destruida la tierra de las revueltas y las plagas...que quedaron muchas casas yermas del todo y en ninguna hubo adonde no cupiese parte del dolor y del llanto...", *Historia de los indios...*, p. 124.

¹⁸³ No es difícil imaginar que este discurso incrementó la sensación de sin sentido que vivieron los indios en los primeros años posteriores a la conquista armada.

frailes que era lícito coaccionar a los indios “condicionada e indirectamente, por ejemplo, mediante amenazas, miedo, injurias o trabajos serviles, para que de esta forma les nazca el deseo de convertirse a la fe”¹⁸⁴. La pastoral del miedo utilizada por los frailes se apoyó en sermones, actividades y mensajes terroríficos que dibujaron, principalmente, el horror de la Muerte, el Juicio, el Demonio y el Infierno¹⁸⁵.

a) El miedo a la Muerte y al Juicio.

Desde su llegada al Nuevo Mundo, el tema de la muerte estuvo presente en el discurso moralizador de los frailes mendicantes¹⁸⁶. La alusión sistemática al horror de la amenaza de la condena eterna buscó mover el ánimo de los indios y generar en ellos sentimientos de miedo, vergüenza y arrepentimiento. En sus doctrinas, los frailes hablaron de la muerte como el acontecimiento supremo en que Dios hacía el balance de los actos buenos y malos de cada persona para decidir su destino en el Más Allá.

De esta manera, la difusión del miedo hacia aquel instante decisivo funcionó como un instrumento de presión que buscaba enfrentar a los indios con la incipiente

¹⁸⁴ Focher se basaba en la siguiente cita de San Agustín: “Cristo mediante el castigo, comprometió a San Pablo a la fe”. Al mismo tiempo, Focher aclaró que la utilización del miedo debía acompañarse del ejemplo virtuoso de los frailes y además, insistió en que aunque la utilización del miedo era lícita, no siempre era conveniente ni edificante. Ver *Itinerario...*, p. 77-81.

¹⁸⁵ En este sentido es importante recordar la pastoral de los Novísimos: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria, que tuvo un lugar importante entre las prédicas de los frailes. Entre los místicos de los siglos XV y XVI, la reflexión en estos cuatro tópicos fue muy utilizada como medio para auxiliar a los hombres a llevar una vida virtuosa y vencer las tentaciones del demonio. Fray Luis de Granada practicó metódicamente la meditación de los Novísimos y es bien sabido que sus textos influyeron de manera importante en muchos de los frailes que evangelizaron a los indios de la Nueva España.

¹⁸⁶ El tema de la muerte fue común durante toda la Baja Edad Media y fue un tópico central en la literatura del Siglo de Oro español. Las obras de San Francisco de Asís, de Jorge Manrique, San Juan de la Cruz o Berceo forman parte de una misma tradición que vio en el momento de abandonar la vida terrena la puerta para ingresar a la vida eterna. Ver Gonzalbo, “La muerte maestra...”, p. 10-11.

conciencia moral cristiana que empezaba a construirse entre ellos¹⁸⁷. Las escenas con las que los frailes transmitieron el miedo a la muerte apelaron a diferentes sentimientos, sensaciones y emociones angustiosas y dolorosas. Así describía Sahagún, por ejemplo, el momento en que terminaban los días de la vida terrena de un hombre:

La muerte es espantosa, aterrizante...la muerte es muy penosa...el alma no sabe dónde ha de ir, no sabe qué le ha de acontecer sea bien o quizá sea mal. Por eso se turba mucho, está triste, y sabe que abandona el mundo donde vive sintiéndose bien, abandona a sus prójimos, a sus amigos, a sus amados...¹⁸⁸.

Frente a la confusión terrena producto del nuevo orden material que comenzaba a configurarse, la descripción de una muerte que prometía más incertidumbre no debió ser consoladora ni tranquilizante para los indios ya de por sí desconcertados. La muerte aterrizaba, seguramente, pero para aquellos que comenzaban a experimentar sentimientos culposos, lo verdaderamente espantoso debió ser el terror frente al Día del Juicio Final. También al respecto, Sahagún comentaba a los indios:

...muy espantoso es el Juicio según el cual somos sentenciados, pues luego que sale el alma, al abandonar el cuerpo, luego es llevada ante nuestro Señor Dios, allí es sentenciada, es examinada. Lo que ha hecho sea bueno sea malo, todo aparecerá y el juez Dios efectuará recta justicia¹⁸⁹.

Las escenas del Juicio Final abundaron en el mensaje evangelizador que los frailes transmitieron a los indios desde un principio¹⁹⁰. Los sermones de los

¹⁸⁷ Pilar Gonzalbo ha señalado la importancia que tuvo infundir el santo temor de Dios entre los moribundos que debían asumir sus responsabilidades individuales al reconocer la trascendencia de sus actos terrenos en el Más Allá. Gonzalbo, "La muerte maestra...", p. 16.

¹⁸⁸ Sahagún, *Apostilla...*, p. 87.

¹⁸⁹ Sahagún, *Apostilla...*, p. 87.

¹⁹⁰ Las escenas del Juicio Final difundidas por los misioneros pertenecían a la tradición de la Baja Edad Media europea. Las fuentes más comunes para reconstruir aquellas imágenes fueron los textos bíblicos de San Mateo, San Marco, San Lucas, Isaías, Ezequiel, Daniel y Corintios. Las escenas del día del Juicio se transmitieron de

misioneros describieron la imagen de un Juez severo y espantoso que daría premio a los buenos y castigo a los malos. Además, las fachadas de algunos templos y capillas se decoraron con escenas plásticas de aquel temido momento y muchas fueron las representaciones teatrales que se organizaron en los atrios de los conventos para evocar el día de la Resurrección de los justos y la condena de los pecadores¹⁹¹.

La más famosa de aquellas representaciones teatrales fue la que se escenificó en Tlatelolco, el año de 1531. El auto fue escrito por fray Andrés de Olmos quien lo compuso en lengua mexicana. Al parecer, el evento fue todo un éxito y así, el día de la representación llegaron gentes de toda la comarca, incluidos el virrey don Antonio de Mendoza y el arzobispo don Juan de Zumárraga¹⁹². La maravillosa representación se llevó a cabo en un escenario de tres pisos superpuestos por donde San Miguel, los ángeles, Cristo y el Demonio subieron y bajaron del Cielo a la Tierra, de la Tierra al Infierno y viceversa generando gran expectación y asombro entre los concurrentes.

En el primer acto, un San Miguel amenazante y convencido se dirigió a los malvados con la siguiente exclamación: “¡Llorad por esto! ¡Recordad esto! ¡Temedlo! ¡Espantaos! Pues vendrá sobre vosotros el día del Juicio, espantoso, horroroso, temible, tembloroso. Vivid vuestras vidas rectamente...porque ya viene el

manera cotidiana y formaron parte importante de la cultura popular de la Edad Media. Ver Delumeau, *La peur...*, p. 201.

¹⁹¹ Entre las capillas decoradas con motivos del Día del Juicio Final está la del convento de Calpan que todavía conserva algunos bajorrelieves que representan a Cristo en majestad y algunas figuras humanas que salen de sus tumbas. Ver Pablo Escalante, p. 375.

¹⁹² Ver Horcasitas, *El teatro...*, p. 563.

Día del Juicio...¹⁹³.

A decir de Mendieta, muchos de los espectadores, conmovidos e impresionados, buscaron reformar sus costumbres y convertirse a la nueva religión. El auto, afirmó el franciscano, “mucho abrió los ojos a todos los indios...para darse a la virtud y dejar el mal vivir y a muchas mujeres sacó erradas para movidas de temor y compungidas convertirse a Dios”¹⁹⁴.

b) El miedo al Demonio y al Infierno.

Los frailes no sólo difundieron el miedo a la Muerte y al Juicio Final. Como se ha señalado ya, en la búsqueda de transformar la moral de los indígenas, los misioneros atemorizaron a los indios mediante horribles descripciones del Demonio al que habían adorado, lo mismo que con espantosas imágenes del Infierno donde habitarían de no convertirse a la nueva fe.

Las primeras descripciones que los frailes hicieron del Infierno provinieron de las imágenes medievales y renacentistas de aquel reino ultraterreno. Los horrendos paisajes infernales plasmados en las prédicas misioneras glosaron elementos típicos de los textos apocalípticos, de las narraciones apócrifas medievales y de aquellos recuerdos escritos por los monjes europeos sobre viajes al Infierno y revelaciones sobre el Más Allá¹⁹⁵. De esta manera, el primer Infierno presentado a los indios fue aquel lugar espantoso donde acontecían los peores tormentos y atrocidades. A decir

¹⁹³ Ver Horcasitas, *El teatro...*, p. 569.

¹⁹⁴ Citado por Horcasitas, *El teatro...*, p. 563.

¹⁹⁵ Sobre la construcción de las imágenes infernales, Georges Minois ha insistido en la combinación de elementos populares de textos apócrifos y apocalípticos y la visión intelectual que terminó por desarrollarse con los teólogos escolásticos. La síntesis más importante de dicha fusión se encuentra, evidentemente, en la *Divina Comedia* de Dante, en la que el poeta reunió la lógica de la teología, los símbolos populares y la doctrina cristiana en la visión infernal más genial de todos los tiempos. Ver Minois, *Piccola storia...*, p. 57.

de fray Pedro de Córdoba, aquel terrorífico paisaje reunía

las almas de los que no creen...y de los malos cristianos que no guardan los mandamientos de Dios. En este lugar están juntos todos los males: porque allí está fuego muy grande que quema las almas de los que no son cristianos y de los malos cristianos... Allí tienen siempre las ánimas muy grandes dolores, enfermedades, tormentos, muy gran sed y hambre y muy gran frío y calor. Allí cuecen las almas en calderas y ollas llenas de pez y piedra azufre y resina hirviendo. Allí las asan y queman y tienen otras penas infinitas...y estas penas nunca tienen fin¹⁹⁶.

Sin duda, la desolación generada por la guerra fue un escenario ideal para imaginar y reconstruir tanta miseria y sufrimiento humanos. Es importante señalar que si bien las imágenes del Infierno presentadas por los frailes echaron mano de los símbolos medievales típicamente infernales, en realidad, aquellas escenas del Infierno se construyeron, también, a partir de realidades particulares del fenómeno de la conquista y la evangelización de los indios.

De esta manera, la tradición medieval se hizo presente en las imágenes de las cárceles, las prisiones y la caverna oscura y tenebrosa al centro de la Tierra. Sin embargo, seguramente estas imágenes cobraron mayor credibilidad frente a las cárceles y cepos utilizados por algunos frailes para castigar la desobediencia de los indios¹⁹⁷. La retroalimentación entre el imaginario medieval y la realidad de la lucha contra el Demonio entre los indios se tradujo, también, en los lienzos utilizados por los frailes como recurso didáctico para evangelizar. En aquellas grandes pinturas, los misioneros representaron a los indios “cargados de grilletes y esposas de hierro...conducidos por los demonios como ministros que son de los infiernos pues

¹⁹⁶ fray Pedro de Córdoba, *Doctrina...*, p. 66.

¹⁹⁷ En *Historia de la vida cotidiana en México*, Pablo Escalante narra algunos de los castigos ejemplares con los que los frailes y conquistadores torturaron a los indios. Ver Escalante, *Historia de la vida...*, p. 428-429.

llevan éstos las mismas cadenas y grilletes que los que obran mal..."¹⁹⁸.

También en este sentido, vale la pena recordar las palabras de Sahagún para describir a los pecadores en el Infierno: "ahí están, mordiéndose los unos a los otros, son como perros"¹⁹⁹. Seguramente, la referencia debió impresionar bastante a aquellos indios que conocieron la brutalidad de algunos conquistadores que utilizaron a sus perros para amedrentar a los recién sometidos. La coincidencia entre los castigos terrenos por la violación a las nuevas normas de conducta y las penas descritas para los condenados en el Más Allá debió ser un mecanismo sumamente eficaz en la construcción de una nueva conciencia culposa que comenzó a asociar los malos actos con ciertas consecuencias punitivas individuales.

Las representaciones teatrales de las penas en el Infierno fueron una de las herramientas más comunes para fomentar los sentimientos de miedo, angustia y vergüenza relacionados con la experiencia de la culpa. Al respecto, uno de los ejemplos más famosos fue el sermón de fray Antonio de la Roa, quien poco antes de su muerte, predicó lanzándose en una pequeña hoguera preparada junto al púlpito para mostrar a los aterrorizados espectadores el horror de las penas del Infierno²⁰⁰. No debió de ser menos impresionante ver a fray Luis Caldera arrojar algunos perros y gatos vivos en una fogata en el atrio de la Iglesia con el fin de ejemplificar los sufrimientos de los condenados en el Más Allá²⁰¹.

Entre algunos indígenas, aquel tipo de prédica tuvo un impacto considerable. Mendieta contó cómo frente a aquellas representaciones, muchos indios lloraron y

¹⁹⁸ Valadés, *Retórica...*, p. 493.

¹⁹⁹ Sahagún, *Adiciones...*, p. 79.

²⁰⁰ Ver Grijalva, *Crónica de la orden...*, p. 230.

²⁰¹ Escalante, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 376.

temblaron de miedo²⁰². La amenaza de los sufrimientos en el Infierno debió generar terror entre sujetos que poco a poco debieron aprender las nuevas normas y reglas de conducta en aras de evitar la condena en aquel espantoso lugar.

En sus crónicas, los frailes refirieron muchas visiones y viajes al Infierno experimentados por indígenas recién convertidos. En todas ellas, el común denominador fue el terror que experimentaban los protagonistas ante las espantosas escenas que acontecían frente a sus ojos. La historia de Benito, natural de Cholula, es un caso que vale la pena recordar. Contaba Mendieta que antes de morir Benito, su espíritu fue llevado a ver las penas del Infierno “a do del gran espanto había padecido mucho tormento y grandísimo miedo”. Cuando el indio contó al fraile lo que había visto en aquel lugar “de la memoria de lo que contaba temblaba y estaba como atónito”²⁰³.

La difusión del miedo al Infierno estuvo estrechamente vinculada con la transmisión del temor hacia el Demonio. En realidad, el primer paso para lograr la conversión de los indios fue la renuncia a Satanás exigida en el bautismo²⁰⁴. En su lucha contra el Diablo, los frailes no descansaron en sus intentos por convencer a los indios de renunciar a Satanás y liberarse de él. En sus esfuerzos, los misioneros no escatimaron en horrendas descripciones sobre aquel monstruoso ser del que era necesario apartarse y huir. Nuevamente, la personificación del Demonio promovida por los frailes tuvo sus orígenes en las imágenes populares procedentes de la Edad Media. De esta manera, el Diablo se describió como un enemigo corpóreo que si

²⁰² Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

²⁰³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

²⁰⁴ Sobre el procedimiento que se debía seguir para que los indios bautizados renunciaran al Demonio, ver el prólogo de Zumárraga al manual del bautismo de fray Juan Focher. Focher, *Manual del bautismo...*, p. 139-141.

bien podía tomar diferentes formas siempre conservaba algunas características que delataban su verdadera personalidad²⁰⁵.

Para los frailes, el Demonio se distinguía por su “fealdad, su suciedad, su negrura”. Se trataba de un ser monstruoso que cautivaba a los hombres “con su mordisco, sus dentelladas...su baba”²⁰⁶. En las descripciones de los misioneros, el Diablo se concibió como una “gran bestia feroz”, un ser hediondo, horrendo y repulsivo que perseguía a los hombres para cautivarlos eternamente en sus dominios.

Sin embargo, es importante señalar que a pesar de los elementos medievales presentes en aquellas descripciones del Demonio, poco a poco, como se ha señalado ya, la personificación del Diablo entre los indios se construyó mediante la identificación de aquel personaje con las divinidades prehispánicas y los sacerdotes que habían dirigido los cultos religiosos en el pasado indígena. En este sentido, la aparición diabólica que presencié un indio en Cuernavaca habla por sí misma. Fray Andrés de Olmos narró la escena de la siguiente manera: “Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto apareció el Diablo; como rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar...”²⁰⁷.

Frente a las imágenes que hicieron de una parte de la identidad prehispánica sinónimo del mal y del pecado, algunos indígenas, motivados por el miedo y la desorientación, comenzaron a sentir vergüenza y temor al identificarse con aquella

²⁰⁵ Luis Weckmann habla de la herencia medieval de los frailes al concebir al Demonio como un enemigo físico contra el cual era indispensable luchar. Ver Weckmann, *La herencia...*, p. 173.

²⁰⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado...*, p. 15.

²⁰⁷ Olmos, *Tratado...*, p. 10.

parte de un pasado a la que era mejor renunciar. Al respecto, Motolinía narró la tremenda historia del sacerdote de Tlaxcala, relato que plasma algunos elementos conmovedores de aquel complejo proceso de construcción y transformación emocional²⁰⁸.

En los primeros tiempos de la conversión, un sacerdote indígena que había dejado el templo prehispánico que servía, salió a caminar por el mercado de la ciudad vestido con los atavíos de su antigua dignidad, masticando navajas de obsidiana. Frente a este desafío al nuevo orden cristiano, los temerosos indios catequizados creyeron ver al dios Ometochtli. Con gran miedo y terror, los indígenas decidieron sepultar al sacerdote a pedradas, informando más tarde a los misioneros que habían matado al Demonio.

Esta impresionante narración muestra el ambiente de temor que rodeó a los indios recién evangelizados. Es fácil imaginar cómo el miedo, el rechazo y la vergüenza hacia ciertos rasgos y elementos de la cultura prehispánica se construyeron a partir de las constantes amenazas y prohibiciones de los frailes. De esta manera, poco a poco algunos indios comenzaron a experimentar sentimientos de culpa alrededor de la identificación con una parte de su pasado indígena.

En este punto, es importante traer a colación las recomendaciones que hacía fray Juan Focher a los frailes evangelizadores. Después de adoctrinar a los indios y de orar con ellos, los misioneros debían despedirlos en paz “no sin antes recordarles que no frecuenten la compañía de los que todavía no son cristianos”²⁰⁹. De manera que la conciencia culposa de los indios también se consolidó a partir de la difusión de

²⁰⁸ La historia la rescata Pablo Escalante. Ver Escalante, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 435.

²⁰⁹ Focher, *Itinerario...*, p. 149

sentimientos de hostilidad e intolerancia hacia todo aquello que fuera contrario a la ética cristiana²¹⁰.

Frente al mensaje de los misioneros, algunos indígenas decidieron destruir sus ídolos y quemar sus templos. Otros más, contaba Motolinía, “tomaron tanto espanto y temor al escuchar las descripciones de Satanás que temblaban al oír lo que los frailes les decían y algunos pobres desarrapados...comenzaron a venir al bautismo y a buscar el reino de Dios clamándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación”²¹¹.

Del mismo modo, muchos indios prefirieron olvidar el nombre de sus antiguas deidades o al menos, dejaron de invocarlos en los lugares públicos en que antes solían hacerlo²¹². De esta manera, poco a poco, los nombres de las antiguas deidades se fueron borrando de la memoria y así, paulatinamente, al dejar de nombrar a sus antiguos protectores, los indios dejaron, también, de creer en ellos²¹³. Los frailes fueron los principales promotores del olvido de aquellas palabras, pero al mismo tiempo, fueron quienes enseñaron a los indios los nombres con los que habían de llamar al dios cristiano y a los intercesores que podían paliar el temor y la angustia generados por la amenaza de Satanás. Si el miedo fue el móvil para olvidar, la promesa de un nuevo tipo de amor y el surgimiento de una novedosa relación afectiva entre los indios y el dios cristiano fueron los ejes para el aprendizaje

²¹⁰ Es importante aclarar, nuevamente, que algunos elementos de la cultura prehispánica generaron gran admiración entre los frailes misioneros. Estos elementos que a los ojos de los frailes eran positivos y dignos de alabanza, se incorporaron al orden cristiano de la sociedad indígena evangelizada y formaron parte fundamental de la nueva cultura cristiana novohispana.

²¹¹ Motolinía, *Memoriales...*, p. 37.

²¹² Motolinía mismo afirmaba que prefería callar los viejos nombres de los antiguos demonios, pues “ya entre los indios es muy descomulgado nombrar ninguno de los demonios. *Historia de los indios...*, p. 379. Es Safranski quien afirma cómo sólo el olvido permite escapar al poder del origen. Ver Safranski, *El mal...*, p. 21.

²¹³ Sobre la importancia de nombrar, ver Fernando Escalante, *Una idea...*p. 165

de los nuevos nombres sagrados.

En este sentido, contaba Sahagún que una de las primeras preguntas que hicieron los sacerdotes a los frailes fue la de cuál era el nombre del nuevo dios al que había que adorar. La respuesta de los misioneros fue la siguiente: “Es muy maravilloso y mucho apacigua el Corazón, mucho da libertad [redime]su precioso nombre. Porque su reverenciado nombre es Jesucristo”²¹⁴.

Aún cuando las palabras de los frailes no hayan sido exactamente ésas y aunque la pregunta no se hubiera formulado así, se sabe que muy pronto, los indios convertidos adoptaron la costumbre de nombrar a Jesús tres veces en situaciones peligrosas o cuando el Demonio insistía en aparecérselos²¹⁵. De esta manera, la invocación de Jesús, de María y de los santos se convirtió en uno de los primeros antídotos contra el miedo, así como uno de los medios cotidianos más sencillos para encontrar el consuelo y el alivio. Así, muy pronto, la difusión del amor de Cristo y la promesa de la redención constituyeron la contraparte del proceso de construcción del sentimiento de culpa entre los indios. Y es que en el pensamiento cristiano, la culpa no hace sentido alguno sin el mecanismo del perdón de Dios. Fue precisamente a partir de la promesa de redención que los frailes intentaron construir la nueva alianza entre los indios recién convertidos y la divinidad que debían comenzar a adorar.

²¹⁴ Sahagún, *Coloquios...*p. 129.

²¹⁵ Motolinía, *Historia de los indios...*,p. 121

II. Los indios y el Dios cristiano: la consolidación de una nueva alianza.

1. La justicia divina y el aprendizaje del mecanismo del perdón: los fundamentos del pacto

Como se ha visto hasta ahora, la transmisión del miedo entre los indios fue una estrategia básica en la configuración de los primeros sentimientos de culpa entre los indígenas del siglo XVI. No obstante, los frailes nunca vieron la utilización de aquel recurso como un instrumento suficiente para mover a los indios al arrepentimiento y al deseo de buscar la salvación del alma. Los misioneros reconocieron que el examen de conciencia y el ejercicio de introspección necesarios para arrepentirse de los pecados cometidos debían realizarse desde la voluntad y la razón. Por ello, decía fray Francisco de Vitoria, llevar a los indios los misterios de Dios sólo mediante el temor era un gran sacrilegio²¹⁶.

Para el cristianismo, el miedo por si solo no tiene ningún significado, ya que el temor y la culpa son sólo una dimensión del orden y del sentido vital. Para que el miedo resulte significativo es esencial la creencia en el amor de Dios a los hombres, fundamento de la relación recíproca y personal entre el ser humano y su creador. En realidad, el eje de dicha relación es la promesa de una Justicia divina en el Más Allá, Justicia que contempla, sobre todas las cosas, la posibilidad de acceder al perdón de Dios.

En efecto, la posibilidad de acceder al perdón divino proporciona a los creyentes sensaciones de alivio, consuelo y liberación. De esta manera, la creencia en la redención es el paliativo que permite a los seres humanos sobrellevar el miedo

²¹⁶ Vitoria, *Relecciones...*, p. 92-98. Vitoria utilizó este argumento para explicar por qué no era lícita la guerra para convertir a los indios.

frente a la amenaza del castigo eterno²¹⁷. En este sentido, los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España concibieron la empresa de evangelización como una misión claramente liberadora. El afán por desarticular las viejas relaciones entre los indios y sus antiguas divinidades y el deseo de articular una nueva relación entre los indígenas y el dios cristiano se comprendió como una acción que buscaba, sobre todas las cosas, otorgar a los indios la libertad que el Demonio les había arrebatado desde largo tiempo atrás.

En su *Retórica*, fray Diego de Valadés explicó a los indios cómo Dios omnipotente había enviado a los frailes para iluminar el entendimiento de los indígenas “con los rayos de la luz divina y librar vuestras almas y cuerpos del muy pesado yugo que los oprime. Y si es en sumo grado molesta la esclavitud de los hombres es con todo mucho más intolerable aquella que os tuvo atados y vendidos al diablo”²¹⁸. Por dicho motivo, continuaba fray Diego, el único y verdadero Dios pedía a los hombres “que le sirvamos voluntariamente y con sencillez, no con la servidumbre con que estabais sujetos al diablo. Nadie que tenga razón puede acatar al diablo ni las exigencias irracionales que os impone...”²¹⁹.

Las palabras de Valadés muestran aspectos curiosos de la batalla que los frailes dieron contra el Demonio, así como de la naturaleza de la nueva alianza que los frailes deseaban consolidar entre los indios y el dios cristiano. Como puede observarse, el objetivo claro de aquella guerra sobrenatural fue derrocar la tiranía de Satán e instaurar el nuevo reino de Dios entre los indios. Es interesante encontrar la

²¹⁷ Leszek Kolakowski ha señalado cómo la figura de Jesucristo genera la sensación de que existe un camino para evitar las tinieblas y cómo Cristo materializa los sentimientos de paz y esperanza entre los cristianos.

Vigencia y caducidad..., p. 28.

²¹⁸ Valadés, *Retórica...*, p. 397.

²¹⁹ Valadés, *Retórica...*, p. 397.

concepción política en la definición de las relaciones ultraterrenas tanto de los indios con el Diablo como de aquellos mismos con el dios cristiano que debían comenzar a adorar.

Siguiendo la tradición aristotélica, fray Diego presentó el dominio de Satanás como una tiranía gobernada únicamente por los intereses y deseos del terrible monarca²²⁰. Para el fraile, en la tiranía que el Demonio había ejercido sobre los indios, sólo habían reinado la arbitrariedad, el caos y la irracionalidad. Los sujetos dominados por aquel tirano habían permanecido como esclavos, sacrificando a sus hijos, renunciando a sus propiedades, mutilando sus cuerpos y derramando su sangre²²¹. En suma, siervos de Satanás, los indios habían vivido sumergidos en la confusión, la violencia y las tinieblas.

En contraste, el franciscano presentó la monarquía de Cristo que los frailes habían venido a instaurar como un régimen donde reinaban el orden, la libertad y la luz. Nuevamente, las referencias de fray Diego se remontaban a los textos aristotélicos, de manera que la monarquía de Dios debía surgir como un acuerdo libre y voluntario, como una nueva alianza que debía garantizar la armonía, la seguridad y la paz. El reino de Dios del que hablaba Valadés era, en realidad, el reino de la Justicia y el orden de la recta razón²²².

Muchos frailes compartieron la visión de fray Diego de Valadés. Para aquellos misioneros, su empresa consistió en liberar a los indios de su esclavitud demoníaca y

²²⁰ En su *Política*, Aristóteles habla del tirano como un gobernante que no es responsable frente a nadie y que rige contra la voluntad de sus gobernados.

²²¹ Valadés, *Retórica...*, p. 397.

²²² Para Aristóteles, la monarquía perfecta era aquella donde el monarca gobernaba de acuerdo a la ley respetando la libertad y la voluntad de los gobernados. Como bien se sabe, la teoría política de Aristóteles fue retomada por Santo Tomás quien cristianizó las ideas de la filosofía clásica y sentó las bases del contractualismo medieval.

sentar las bases para que éstos pudieran convertirse en súbditos de un nuevo señor justo y bondadoso²²³. El nuevo señor al que los indios debían someterse era un dios personalizado con una voluntad racional. La lógica de su Justicia era, en realidad, sencilla: premiar a los buenos y castigar a los malos en el Más Allá de acuerdo a las conductas y los actos de la vida terrena.

Los frailes explicaron a los indios cómo la alianza voluntaria con el nuevo señor implicaba la obligación de obedecer ciertas leyes y mandamientos que el soberano premiaba con la vida eterna en el Cielo. Por el contrario, el quebrantamiento de aquellas leyes se traducían en el riesgo de caer en el reino de la muerte y las tinieblas por toda la eternidad. De esta manera, fray Pedro de Córdoba revelaba a los indios uno de los secretos de la nueva religión:

Dios hizo dos lugares. El uno arriba en el cielo a donde hay todos los placeres y bienes y riquezas que se pueden pensar. Allí no hay trabajos ni enfermedad ni dolor ni tristeza ni hambre ni sed ni cansancio ni frío ni calor ni otra cosa que nos pueda dar pena ni pesar. Este lugar se llama gloria o paraíso. A este lugar deleitoso...van las almas de los buenos cristianos y allí van también las vuestras almas y vosotros si quisiéredes ser amigos de Dios y tornáredes cristianos y guardáredes sus mandamientos²²⁴.

Sobre el segundo lugar, aquel que se encontraba abajo, en medio de la tierra y encerrado en ella, fray Pedro decía llamarse Infierno. “Allí van las almas de los que no creen, que no son cristianos y no guardan los mandamientos de Dios”²²⁵. En aquel lugar, el dolor no cesaba nunca, había “enfermedades, tormentos y muy gran sed y hambre y muy gran frío y calor... Y tienen otras penas infinitas [que] nunca se

²²³ La presencia del contractualismo medieval es clara en esta concepción político religiosa. En los pactos de vasallaje, la voluntad y la responsabilidad individual eran elementos indispensables para establecer una nueva alianza donde la reciprocidad entre el vasallo y el señor eran el vínculo fundamental. Al respecto, ver Anthony Black, *Political Thought...*, p. 32.

²²⁴ Fray Pedro de Córdoba, *Doctrina...*, p. 66

²²⁵ Fray Pedro de Córdoba, *Doctrina...*, p. 66

acaban...²²⁶.

El dominico explicó cómo la decisión final de quiénes irían a cada sitio recaía en aquel Dios, sabio, todo poderoso y de una Justicia infinita. Por ello, también fray Juan de Zumárraga pidió a los indios estar preparados para recibir el veredicto de un juez implacable, pues aquellos que habían dejado de “seguir la regla y el orden de la misericordia de Dios que les prometía el cielo no podrán huir de la orden de tormentos que la justicia divina ordenó en la cárcel perpetua del infierno...”²²⁷.

a) La misericordia, el amor y la amistad de Cristo.

La transmisión de la idea del dios juez fue muy importante en la primera etapa de la evangelización de los indios. No obstante la insistencia en el Día del Juicio Final y en la imagen del Juez implacable, el verdadero protagonista de la primera empresa misionera fue el Cristo amoroso y redentor, y no el tremendo juez de los últimos tiempos. Y es que en realidad, la idea de Justicia de Dios predicada por los frailes enfatizó la misericordia y el amor divinos como atributos principales de aquella Justicia que debía articular la alianza entre los indios y la divinidad²²⁸. De esta manera, los primeros evangelizadores presentaron a los indios a un Dios bondadoso y comprensivo. Un Dios que por amor había enviado a su hijo para redimir los pecados de los hombres. En este sentido, Sahagún presentó a dicha divinidad de la siguiente manera:

²²⁶ Fray Pedro de Córdova, *Doctrina...*, p. 66.

²²⁷ Zumárraga, *Regla cristiana breve...*, p. 10.

²²⁸ Aquí vale la pena recordar las recomendaciones de Guy de Montrocher, párroco de Teruel en el siglo XIV. En su obra, Montrocher recomendó que los confesores expusieran antes que nada, la piedad, la misericordia, la caridad y la mansedumbre con que Cristo estaba dispuesto a recibir a los pecadores. Si pese a todo, el pecador no quería confesarse, entonces el confesor debía presentarle los terrores del Juicio, las penas del Infierno e insistir en que Dios castigaba a los que no querían hacer penitencia. Ver Delumeau, *La confesión y el perdón...*, p. 32.

...él es perfectamente bueno, ...es sumamente amoroso, piadoso, misericordioso, en lo que más claramente muestra su infinita misericordia es haberse hecho hombre acá en este mundo semejante a nosotros, humilde, pobre...y murió por nosotros y derramó su sangre por nuestra redención para liberarnos del poder de los demonios, nuestros enemigos crueles y malvados que son éstos que vosotros tenéis por dioses²²⁹.

Las descripciones que los frailes hicieron de Cristo buscaron destacar el ágape cristiano como fundamento del nuevo vínculo entre los indios y Dios. "Muy amoroso es a la gente, muy compasivo de ella, muy misericordioso y en mucho sobre pasa todas las cosas su amor...", decía Sahagún²³⁰. La relación que los indios debían establecer con el dios cristiano era la de una nueva amistad cuyo principio era la reciprocidad²³¹. La idea de esta nueva relación de afectividad recíproca también fue transmitida por fray Pedro de Córdova en su *Doctrina*:

...habéis de saber que Dios hizo a vosotros y también a nosotros y a todos cuantos hay en el mundo para que le conozcamos y conociéndole le amemos y amándole nosotros a Él, Él también nos tenga por amigos y desde que muriésemos lleve nuestras ánimas al cielo adonde está la gloria y los deleites que tiene aparejados para las ánimas de los sus amigos que son los buenos cristianos...²³².

Ahora bien, el establecimiento de la nueva amistad entre los indios y el Dios cristiano sólo constituyó la primera parte de la misión evangelizadora. En realidad, no bastaba con que los indios comprendieran que podían hacerse amigos del nuevo Dios. Además, los frailes debieron transmitir la idea de que aquella divinidad, siempre amorosa y misericordiosa, estaba dispuesta a reconciliarse con aquellos que al ofenderla quebrantaban la relación de amistad. De manera que el vínculo

²²⁹ Sahagún, *Coloquios...*, p. 83.

²³⁰ Sahagún, *Coloquios...*, p. 127. El ágape cristiano consiste, precisamente, en aquel amor cuyo punto de partida y punto de llegada son el amor que procede de Dios. Se trata de un don divino con el que el hombre es capaz de amar a Dios mismo y como resultado de aquel amor, puede amar también a su prójimo y puede amarse a sí mismo. Ver Pizzorni, *Giustizia...*, p. 150.

²³¹ Pizzorni señala cómo el cristianismo convirtió la reciprocidad mundana del amor en el mundo clásico en una nueva reciprocidad escatológica. Ver Pizzorni *Giustizia...*, p. 151.

²³² Fray Pedro de Córdova, *Doctrina...*, p. 65

amoroso entre los indios y Dios podía restituirse siempre a partir del mecanismo del perdón. Fray Pedro de Córdova explicó este principio básico a los indios recién convertidos:

...cuando vosotros hiciéredes algún mal o quebrantáredes algún mandamiento de Dios, a ese mismo Dios habéis de pedir perdón del pecado que cometisteis, arrepintiéndoos de buen corazón por lo que hicisteis y pedís perdón a Dios, luego como Dios es bueno y os ama como a hijos os perdona²³³.

b) El amor a Dios y el amor al prójimo en la primera sociedad indocristiana.

El aprendizaje del amor de Dios y del mecanismo del perdón fue verdaderamente importante en el proceso de construcción del nuevo sistema de ideas y valores que dio orden, sentido y cohesión a la sociedad novohispana que surgió en el siglo XVI. Y es que desde un principio, los frailes predicaron que el amor a Dios y la amistad con él significaban, al mismo tiempo, practicar el amor al prójimo. “...así quiere él, nuestro Dios, el señor nuestro, que nosotros unos a otros nos queramos , que mutuamente nos favorezcamos, que nos hagamos el bien nosotros los hombres en la tierra...”, decía Sahagún a los indios²³⁴.

Por su parte, fray Juan de Zumárraga explicaba a los indios cómo Cristo había resumido los Diez Mandamientos de su padre en dos: “...amor de Dios y amor del prójimo, de los cuales esencialmente depende toda la ley y los profetas. Esta regla y ley de amor vino a persuadir al mundo el Hijo de Dios y redentor nuestro para dar orden a nuestras desordenadas vidas en cada uno de los estados²³⁵”.

La difusión del precepto del amor cristiano fue fundamental en la configuración

²³³ Fray Pedro de Córdova, *Doctrina...*, p. 82.

²³⁴ Sahagún, *Coloquios...*, p. 113.

²³⁵ Zumárraga, *Regla cristiana breve...*, p. 8. De esta manera Zumárraga actualizaba la ley de Yaveh en la nueva alianza con Jesucristo a partir del principio cristiano del amor.

de las nuevas relaciones sociales que dieron origen a la Nueva España. En ellas, la caridad, la fraternidad, la solidaridad y la amistad constituyeron ejes emocionales y afectivos que posibilitaron su articulación²³⁶. Muchos fueron los sermones que los frailes dedicaron a transmitir la importancia del amor al prójimo en la nueva sociedad que comenzaba a configurarse²³⁷.

En ellos, los frailes explicaron cómo el amor de Cristo se traducía en la posibilidad del perdón de Dios; al mismo tiempo, los sermones de los misioneros hablaron a los neófitos de la importancia que tenía el amor al prójimo, así como del perdón entre los hombres para restablecer las relaciones sociales terrenas y cotidianas. En este sentido, los evangelizadores explicaron a los indios la reciprocidad del vínculo del perdón. Si Dios perdonaba las ofensas a los hombres, éstos debían aprender, también, a perdonar a quienes los ofendían. Sahagún explicaba a los indios aquel principio cristiano fundamental con las siguientes palabras:

Si alguno de tus enemigos te ha ofendido gravemente, si te ha maltratado, si te ha afligido, si te ha deshonrado, si te ha avergonzado mucho o te ha quitado tus cosas, tu hacienda...te ha engañado mucho o maltratado a tu padre o a tu hermano mayor o a tu hermano menor pues por mano de él murió y después se ha apenado, se ha angustiado, se ha arrepentido por lo que ha

²³⁶ Es interesante recordar cómo Cicerón fue el primero en hablar de la amistad como el pleno acuerdo entre los ámbitos de la realidad divina y la realidad terrena. Para Cicerón, la amistad era el móvil de la sociabilidad y la fuerza que unía a las personas a partir de la armonía de sus intereses. Al reconocer la naturaleza común entre los hombres, Cicerón habló de una amistad o solidaridad que debía vincular a los seres humanos en una misma comunidad universal: la *humanitas*. San Pablo retomó las ideas ciceronianas y las cristianizó al hablar del Cuerpo místico de Cristo. Ver Pizzomi, *Giustizia...*, p. 75-86.

²³⁷ Entre ellos, llama la atención uno de Sahagún en el que el franciscano aclaró a los indios a quiénes había que considerar como iguales. En sus *Adiciones a la Postilla*, fray Bernardino advirtió que los demonios no eran prójimos de los seres humanos, por lo que no había obligación alguna para que los indios les profesaran amor. Asimismo, Sahagún afirmó que a aquellos parientes que habían ido al reino de los muertos por no haberse convertido tampoco había que amarlos. En cambio, el fraile concluía diciendo que "...las gentes que viven por todas partes del mundo todas son tus prójimos; es necesario que las ames espiritualmente de la misma forma que te amas a ti mismo..." además, "...las gentes del mundo que están allá en el cielo empíreo, todos son tus prójimos...y las almas que hacen penitencia allá en el purgatorio [también]". Como es fácil observar, el mensaje de Sahagún integró en una misma comunidad a todos aquellos que formaban parte del Cuerpo místico de Cristo. Ver Sahagún, *Adiciones...*, p. 50.

hecho y de su propia voluntad se humilla ante ti, te ruega que lo perdones, que te aplaques es tu obligación que te aplaques, que renuncies al enojo, que hables con el con buen semblante...Y después, dondequiera que lo veas, lo has de saludar, lo has de mirar con buen semblante²³⁸.

La transmisión de aquel mensaje requirió la interiorización de nuevas formas de sentir y vivir diversas emociones, sentimientos y sensaciones. El aprendizaje del perdón como vínculo social tuvo que darse a partir de novedosas experiencias afectivas que poco a poco influyeron en la configuración de una concepción *sui generis* del orden y las formas de interacción social. Al parecer, en la sociedad prehispánica el perdón no fue un mecanismo principal en la resolución de los conflictos sociales. La dinámica que imperó entre los indios antes de la llegada de los españoles fue la de la venganza, la ley del talión o la de las penas físicas para compensar las faltas y las ofensas²³⁹.

En sus *Memoriales*, Motolinía realizó un recuento de las penas y los castigos prehispánicos más comunes para mantener el orden y los usos y las costumbres en la antigua sociedad indígena. Los informes del franciscano registraron como algunas de las prácticas más gravemente penadas y prohibidas entre los indios el homicidio, el adulterio, la homosexualidad, la violación, el robo, la traición, el aborto y la embriaguez²⁴⁰. En el texto de Motolinía, sorprende menos la poca variedad de las sanciones prehispánicas que la severidad de las mismas. Los indios que habían cometido aquel tipo de faltas solían ser castigados drásticamente por las autoridades

²³⁸ Sahagún, *Adiciones...*, p. 66.

²³⁹ Es importante señalar que la venganza no se cometía de manera anárquica. Los indios no podían hacerse justicia por su propia mano. En realidad, Motolinía también exalta la existencia de tribunales donde un consejo de jueces decidía la sentencia que debía aplicarse al acusado. Aquellos que ignoraban dichas instancias, eran sentenciados a muerte. Motolinía, *Memoriales...*, p. 565

²⁴⁰ Evidentemente, en su recuento, Motolinía buscó exaltar la virtud de los indios prehispánicos al observar la coincidencia de su código moral antiguo con el código moral cristiano.

encargadas.

Sentenciaban a muerte a los que perpetraban y cometían enormes y graves crímenes, así como a los homicidas. El que mataba a otro moría por ello. La mujer preñada que tomaba con qué lanzar la criatura ella y la física que le había dado con que echarse la criatura ambas morían. El que hacía fuerza a una virgen ora fuese en el campo ahora en casa del padre moría por ello. El que daba ponzoña a otro con que moría, el homicida y el que se la dio la ponzoña con que mató ambos morían...El hombre que andaba vestido con vestiduras y traje de mujer y la mujer que andaba vestida como hombre, ambos tenían pena de muerte²⁴¹.

Frente a estos usos y costumbres antiguos, los frailes hablaron de la importancia de amar al prójimo y de perdonarlo. Los misioneros advirtieron a los indios que la venganza era un pecado grave y que era necesario evitarlo. “Muy necesario es que te resuelves, si alguien te maltrata, a que no lo maltrates a él, si alguien te riñe, no lo has de reñir, si alguien te aflige, en ninguna manera te has de vengar”, eran las palabras de Sahagún al respecto²⁴².

En este punto vale la pena hacer una anotación. En el *Malestar a la cultura*, Freud afirmó que en los seres humanos, las tendencias agresivas e instintivas son mucho más poderosas que los intereses racionales. Para evitar la perturbación de nuestra relación con los semejantes, la cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para dominar aquellas manifestaciones instintivas y agresivas. De manera que, a decir de Freud, no existe ningún precepto tan antagónico a la naturaleza humana primitiva como la idea cristiana de “Amarás al prójimo como a ti mismo”²⁴³.

Es interesante pensar que siguiendo el argumento freudiano, el amor cristiano

²⁴¹ Las sentencias se ejecutaban de diferente manera: a veces se utilizaban garrotes de palo de encina, otras veces se ahorcaba a los condenados y en ocasiones, se prefería quemarlos o apedrearlos. Es justo señalar que en ocasiones, los condenados no eran sentenciados a la pena de muerte. A veces, se les quemaban los cabellos con cera encendida hasta dañar la piel de la cabeza o se les trasquilaba públicamente y después se les derribaba la casa para compensar las faltas que habían cometido. Motolinía, *Memoriales...*, p. 357-362.

²⁴² Sahagún, *Adiciones...*, p. 73

²⁴³ Freud, *El malestar...*, p. 55-56

es un agente civilizatorio que busca someter los instintos y la agresividad humanas al control amoroso racional²⁴⁴. La difusión del precepto del amor cristiano entre los indios, tuvo, efectivamente, aquel carácter civilizador.

c) El amor civilizatorio y la reforma de las costumbres.

El proceso de occidentalización de la conciencia indígena se ancló en el establecimiento imaginario de un nuevo pacto amoroso entre los indios y el dios cristiano. En realidad, la nueva alianza religiosa tuvo un carácter civilizatorio que supuso la modificación y reforma de ciertas costumbres, conductas y comportamientos indígenas a partir del sometimiento de algunas emociones y deseos espontáneos²⁴⁵. Para los indios, uno de los elementos más sorprendentes de aquella nueva relación religiosa fue la naturaleza recíproca de la misma y sobre todo, la constante posibilidad de renovar aquel vínculo a pesar de los eventuales momentos de ruptura generados por el incumplimiento de las reglas que daban sentido al acuerdo original²⁴⁶.

Las primeras experiencias indígenas alrededor del perdón divino supusieron el paulatino aprendizaje de diversos mecanismos para alcanzar la redención. No obstante la variedad de medios para restablecer las relaciones quebrantadas, los frailes exigieron a los indios un requisito indispensable: la reforma de aquellas costumbres o conductas que habían ofendido a Dios. En sus primeros encuentros con los indios, los frailes reconocieron la existencia de costumbres y conductas

²⁴⁴ Martha Nussbaum ha descrito al amor cristiano como un amor racional, contrario al amor erótico que somete a los hombres a las fuerzas del deseo y la pasión. Nussbaum, *Upheavals...* p. 564.

²⁴⁵ Evidentemente, esta hipótesis sigue muy de cerca las teorías sociohistóricas de Norbert Elias

²⁴⁶ Uno de los vocablos utilizados por Sahagún para traducir el término cristiano de pecado fue *tla-tlacolli*, que significa quebrantamiento o ruptura de algo. Ver Sahagún, *Coloquios...*, p. 159.

virtuosas propias de la ley natural y la racionalidad indígena. Sin embargo, al mismo tiempo, los misioneros sintieron gran alarma frente a la moral diabólica que regía muchas de las prácticas cotidianas entre los indios que venían a evangelizar.

Los esfuerzos por erradicar aquellas costumbres prehispánicas contrarias a la ética que debía seguirse para alcanzar la salvación del alma se reflejaron en diferentes normas, presiones y nuevas prohibiciones a las que los indios tuvieron que acostumbrarse. De esta manera, la transmisión de las reglas de comportamiento cristiano supuso el aprendizaje y la interiorización de nuevas obligaciones, lo mismo que de nuevas disciplinas mentales y corporales²⁴⁷.

Este proceso de occidentalización moral se llevó a cabo de diferentes maneras. La predicación, la catequización, la confesión y la educación de los indígenas fueron estrategias que apuntaron en ese sentido²⁴⁸. Además, los tribunales del provisorato de indios también tuvieron un papel fundamental en el proceso de la reforma de las costumbres indígenas²⁴⁹. Por otra parte, las crónicas de los frailes narran milagros relacionados con este proceso de reforma de las costumbres y con los esfuerzos de los misioneros por erradicar algunas prácticas prehispánicas entre los indios recién convertidos.

Uno de aquellos relatos es el de la india que acusó a su marido con los frailes por encontrar que estaba amancebado. El indio, furioso contra su mujer, le propinó una tremenda paliza que la dejó sumamente lastimada. Aquella noche, contaba

²⁴⁷ Gruzinski, "Normas cristianas...", en *Historias* 15, p. 31-32.

²⁴⁸ Gruzinski, "Normas cristianas...", en *Historias* 15, p. 31. En un principio, los frailes enseñaron a los indios el peligro que corrían cuando practicaban ciertos actos o conductas que dentro del nuevo orden constituían pecados graves. En este sentido, fray Juan Focher recomendó a los misioneros que instruyeran a los indios explicando la inconveniencia de continuar con la idolatría, la costumbre de mentir, los pecados de la carne y la embriaguez.

²⁴⁹ Sobre la labor de dicho tribunal, ver Jorge Traslosheros

Mendieta, “le aparecieron a la mujer Nuestro Señor Jesucristo y su bendita Madre, la cual rogaba al Hijo por aquella india. Y dijo Nuestro Señor que era menester que viniese San Pedro y tocando con las manos a la india (que seguramente era devota del santo) la sanó...”²⁵⁰.

Los esfuerzos de los frailes por acabar con la poligamia e introducir la costumbre del matrimonio monógamo entre los indios fueron intensos. Motolinía también registró una historia en la que los personajes sobrenaturales auxiliaron a los frailes en aquella empresa civilizatoria:

No les faltaban excusas a los señores y principales para estar con muchas mujeres...hasta que el Espíritu Santo vino a la nave trayendo un ramo de oliva de su divina clemencia y lo que a los hombres parecía imposible, su poderosa sabiduría le hizo posible enviando...a su arcángel San Rafael para que atase a Asmodeo, quitándole el poder que en este vicio ejercitaba y procurase mujeres a nuestros convertidos inspirando a los señores que contentasen con una²⁵¹.

En cuanto a la reforma de las costumbres en el beber, los milagros y mensajes sobrenaturales también formaron parte importante de la campaña de los frailes. De esta manera, contaba Mendieta cómo Francisca, una niña india de nueve años, reprendió a un joven por su viciosa conducta: “Mira lo que te digo, Simeón, de parte de Dios. Ya has sido muchas veces avisado y reprendido de nuestra madre y su hermano Francisco que dejes la borrachera que destruye tu ánima y te ha de llevar al Infierno si no la dejas. Ahora te digo yo lo mismo de parte de Dios, que te enmiendes de aquí adelante si no verás el castigo que ha de hacer de ti”²⁵².

Estos relatos maravillosos llaman la atención en varios sentidos. Además de

²⁵⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 464.

²⁵¹ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 149.

²⁵² Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 455.

mostrar la interrelación cotidiana entre la dimensión terrena y la sobrenatural, las tres narraciones ejemplares muestran que no sólo los santos y los arcángeles ayudaron a los frailes en la empresa de reformar las costumbres indígenas incompatibles con la ética cristiana. En efecto, es interesante reparar en que en estas historias, son los propios indios quienes colaboraban en el proceso de transformación de las conductas prohibidas por los misioneros.

En este mismo sentido, es importante señalar que desde un principio, los frailes involucraron de manera activa a los caciques y principales que tuvieron una misión crucial en la reforma de los comportamientos y las prácticas antiguas de los indios. Motolinía contaba cómo después de adoctrinar a dichas autoridades,

...e imponerles en todas las buenas costumbres de la religión cristiana...no solamente éstos han sido traídos al camino de nuestra verdad y fe católica, más ellos mismos hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores y discurren por la tierra descubriendo y destruyéndoles sus ídolos...apartándolos de otros vivos nefandos...y ellos son los que más persiguen las ceremonias y ritos condenados²⁵³.

La participación de los indios en este proceso de transformación moral se vio reflejada, también, en la pronta incorporación de sujetos indígenas en los tribunales encargados de reformar las costumbres de los indios. Probablemente, en un principio, el abandono de las costumbres y prácticas antiguas debió vivirse de manera confusa y dolorosa. Además, evidentemente, este proceso no se dio de manera rápida ni tampoco homogénea²⁵⁴. Sin embargo, al parecer, poco a poco, muchos indios descubrieron que la práctica de aquellas virtudes cristianas resultaba útil y conveniente en el nuevo orden de la vida material y cotidiana que comenzaba a

²⁵³ Motolinía, *Memoriales...*, p. 445.

²⁵⁴ Se ha señalado ya la importancia de la diversidad en las respuestas indígenas ante el proceso de conversión y ante los intentos de transformación de la moral y la construcción de una nueva identidad indígena cristiana.

configurarse²⁵⁵.

En realidad, la batalla que los frailes emprendieron contra el pecado significó la construcción de un nuevo criterio para guiar las conductas y las costumbres indígenas: el de la razón y la justicia occidentales. En este sentido no es desatinado afirmar que los misioneros, en su afán civilizatorio buscaron someter los instintos y las pasiones que habían configurado ciertas prácticas y conductas indígenas mediante la creación de nuevos mecanismos de autocontrol típicamente occidentales²⁵⁶. La construcción de una nueva conciencia capaz de reconocer el sentimiento de culpa, de asumir nuevas responsabilidades individuales y de distinguir la importancia que tenía la intención en las acciones humanas, fue, sin duda, un elemento fundamental dentro de dicho proceso civilizatorio.

Ahora bien, la interiorización de aquel nuevo código ético debió haber colaborado a disciplinar a la manera occidental, muchos gestos, conductas, costumbres y comportamientos indígenas contrarios a la moral cristiana. En realidad, ése era el principal objetivo de la misión evangelizadora de los frailes. No bastaba con transmitir a los indígenas los sentimientos de culpa ni de enseñarles el significado del perdón. Lo importante era que los recién convertidos condujeran

²⁵⁵ Es importante recordar el carácter utilitario que tiene la práctica de la virtud dentro de una sociedad. Siguiendo la teoría weberiana de los valores como medios útiles para alcanzar ciertos fines, Leo Strauss ha insistido en que la búsqueda de la virtud obedece al cálculo de situaciones convenientes para aquellos que la buscan. Strauss, *Natural right...*, p. 110.

²⁵⁶ Es curioso observar cómo el proceso civilizatorio que buscó someter los instintos irracionales que los frailes relacionaban con el Demonio estuvo vinculado con el fenómeno de la congregación y la fundación de nuevas ciudades. En el pensamiento renacentista, la *civitas* griega se rescató y se consideró el fruto de la racionalidad humana, el centro que garantizaba la libertad, la paz y la Justicia. Ver Anthony Black, *Political Thought*, p. 19. En el caso del proceso evangelizador, los centros urbanos materializaron la posibilidad de construir un nuevo orden desde la racionalidad occidental, racionalidad que a decir de los frailes, debía liberar a los indios de la irracionalidad demoníaca. Muchos misioneros insistieron en que el Demonio solía habitar en las barrancas, los bosques y las cuevas, símbolos medievales relacionados con la barbarie y la incivilización. En ese sentido, Grijalva afirmó que algunos indios buscaban congregarse porque en los pueblos, el Demonio no los molestaba más. Grijalva, *Crónica...*, p. 91.

todas las acciones de su vida cotidiana dentro de aquellos referentes mentales y emocionales.

Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, para el pensamiento cristiano, la Justicia es la virtud que guía las acciones humanas de acuerdo a la regla de la razón²⁵⁷. Parece evidente que para que los hombres puedan actuar conforme a lo que es recto, éstos deben poseer una conciencia capaz de discernir entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto. Como se ha visto ya, los frailes evangelizadores trabajaron arduamente en la transmisión de aquel nuevo código de valores cristianos que permitiría a los indios realizar nuevos juicios éticos de sus conductas y comportamientos. No obstante, siguiendo a Santo Tomás, no era suficiente con que los indios reconocieran los nuevos significados que tenían lo bueno y lo malo dentro de la nueva cosmovisión cristiana.

En realidad, el elemento fundamental para que aquellos sujetos recién convertidos observaran el orden de la Justicia occidental era la creación de hábitos, es decir, la construcción de un fuero interno que inclinara a los indios a seguir las normas éticas transmitidas por los frailes en el proceso de la evangelización²⁵⁸. Una vez que los indios reconocían los nuevos significados del Bien y del Mal cristianos, éstos debían guiar sus conductas y comportamientos cotidianos de acuerdo a dichos conceptos. El aprendizaje y la repetición de aquellas nuevas costumbres dio origen a ciertos hábitos disciplinadores entre la población convertida.

Como se advirtió desde un principio, la construcción de aquel fuero interno

²⁵⁷ Santo Tomás, *Tratado de la justicia...*, p. 125.

²⁵⁸ Santo Tomás afirma que la justicia es el hábito según el cual cada uno da al otro lo que es suyo según derecho, permaneciendo en ello con una voluntad constante y perpetua. Ver Santo Tomás, *Tratado de la justicia...*p. 123.

entre los indígenas obedeció a un proceso psicológico difícil de historiar. Sin embargo, los esfuerzos por construir aquella conciencia culposa y las distintas experiencias indígenas alrededor del sentimiento de culpa y en torno a la búsqueda del perdón dieron origen a novedosas instituciones, a diferentes formas de interacción y negociación cotidiana que dibujaron el entramado de relaciones sociales y manifestaciones culturales particulares de la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII.

III. Las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón entre los indios

1. Ausencia de culpa o culpa particular

Como se ha señalado ya, el proceso de internalización de la culpa entre los indígenas es un fenómeno difícil de historiar. En realidad, la única vía para imaginar lo que sucedió en el fuero interno de los indios es la observación de algunas manifestaciones expiatorias que hacen suponer la existencia de dicho sentimiento en el sistema emocional de los indígenas convertidos. Sin embargo, las cosas no son tan simples y vale la pena detenerse un momento para hacer ciertas aclaraciones.

Las opiniones en torno al sentimiento de culpabilidad entre los indígenas de la Nueva España estuvieron divididas y no siempre coincidieron. Durante todo el siglo XVI e incluso durante el siglo XVII, algunos confesores y evangelizadores lamentaron la ausencia de sentimientos culpígenos entre los naturales. Para aquellos desencantados sacerdotes, los indios no experimentaban arrepentimiento alguno, participaban en las prácticas expiatorias más por la naturaleza exterior de los rituales mismos y además, persistían en sus costumbres paganas y comportamientos

viciosos. No obstante, frente a estos testimonios pesimistas, hubo también otros misioneros que vieron con júbilo y satisfacción las devotas demostraciones de culpa y arrepentimiento entre los indios, al mismo tiempo que celebraron la aceptación indígena de los sacramentos que aseguraban el perdón de los pecados y la salvación en el Más Allá.

En realidad, es posible suponer que entre los indios, el proceso de construcción de aquel sentimiento y la interiorización de las nuevas normas morales cristianas no debieron darse de manera rápida ni homogénea. Frente al mensaje de los misioneros, los indios reaccionaron de forma muy distinta, dependiendo de las regiones geográficas, los grupos o clases sociales a los que pertenecieron e incluso de acuerdo a las órdenes que los evangelizaron²⁵⁹. La diversidad de aquellas primeras respuestas es reflejo de la complejidad de la sociedad indígena del siglo XVI.

Para muchos indios, la comprensión de los nuevos conceptos del Bien y del Mal, de la salvación del alma o del pecado no debió ser fácil ni sencilla. A pesar de que las reacciones indígenas frente a estos conceptos fueron diversas, seguramente, el común denominador entre muchos indios fue la confusión de sentimientos ante el nuevo sistema de ideas y creencias cristiano²⁶⁰. No obstante, a pesar de este estado de confusión o de comprensión a medias del mensaje evangelizador, existen innumerables testimonios sobre expresiones de culpa y manifestaciones de

²⁵⁹ Gruzinski ha señalado la heterogeneidad de la internalización de la norma cristiana entre los indios. Gruzinski, "Normas...", en *Historias 15*, p. 32-40.

²⁶⁰ Pablo Escalante ha señalado la confusión que seguramente experimentaron los indios recién convertidos. En la sociedad indocristiana del siglo XVI, la comprensión a medias del mensaje evangelizador debió haber sido la regla y seguramente tuvieron que pasar varios años para que el mensaje se asimilara verdaderamente. Ver Escalante, *Historia de la vida...*, p. 433-435.

expiación que inducen a pensar que desde los primeros tiempos de la conversión, el binomio emocional de la culpa y el perdón constituyó una de las experiencias cotidianas más importantes en la vida de los indios evangelizados.

Estas manifestaciones exteriores relacionadas con el sentimiento de culpa y con la búsqueda del perdón son indicios que permiten reconstruir un largo proceso de aprendizaje y construcción emocional en donde la culpa y la redención se configuraron como sentimientos y conceptos con un significado y un sentido particular y específico. Como toda experiencia emocional, la culpa cristiana entre los indios se construyó a partir de diversos factores éticos, afectivos, históricos y sociales. En realidad, este sentimiento surgió como resultado de una condensación de información que incluyó nuevos juicios de valor, nuevas sensaciones y percepciones del mundo externo, así como antiguos recuerdos y viejas formas de sentir y entender las emociones que relacionaban a los indios con su universo exterior²⁶¹. Todos estos factores y elementos hicieron de la culpa cristiana entre los indios una experiencia emocional distinta y particular.

A manera de hipótesis es posible afirmar que el aprendizaje de este sentimiento se dio dentro de un largo proceso donde los indios participaron en actividades, ritos y ejercicios cotidianos que incidieron en la articulación de novedosas relaciones de intercambio y negociación favorecedoras del orden y la estabilidad social. Probablemente, el proceso de interiorización de la culpa, y por ende, la configuración de un fuero interno que obedeciera a la moral cristiana se dio

²⁶¹ Sobre la concepción de los sentimientos como producto de este proceso de construcción histórica y como condensación de información que relaciona a los seres humanos con su mundo son importantes los trabajos de Martha Nussbaum y de Fernando Escalante.

de manera lenta y paulatina. Sin embargo, es posible pensar que, en cambio, la asimilación de las nuevas referencias simbólicas, mentales y afectivas relacionadas con la culpa y el perdón transmitidas a partir de la educación y la evangelización se dio de manera mucho más rápida.

El veloz aprendizaje de estos nuevos códigos y categorías mentales generó el consenso cultural necesario para la articulación de nuevas relaciones de intercambio recíprocamente referidas. Estas relaciones de negociación se dieron de manera cotidiana y estuvieron principalmente orientadas por la aspiración compartida de conseguir el perdón de los pecados y alcanzar la vida eterna. Ahora bien, si el mensaje evangelizador presentó como el móvil de la negociación la posibilidad de obtener el perdón de los pecados y ganar la felicidad en el Cielo, lo verdaderamente interesante es que, desde un principio, muchas de aquellas relaciones de intercambio y negociación cotidiana relacionadas con la culpa y el perdón también estuvieron orientadas por intereses terrenos y materiales que aseguraban una supervivencia más segura en el nuevo orden de relaciones económicas, políticas y sociales que comenzaba a configurarse. Desde los primeros años de la evangelización, las experiencias cotidianas relacionadas con la culpa y el perdón fueron factores muy importantes para generar y mantener el orden, el equilibrio, la estabilidad y la paz en la Tierra.

2. El perdón como nuevo escenario de negociación cultural

a) Entre el miedo y el consuelo

No es exagerado afirmar que el concepto del perdón constituyó uno de los

pilares más importantes para la legitimidad política de la Corona española en el Nuevo Mundo. Como se ha visto ya, la justificación de las conquistas en América fue una justificación religiosa que señaló la obligación que tenían los Reyes de garantizar las condiciones materiales y espirituales necesarias para que los indios obtuvieran el perdón de sus pecados y alcanzaran, así, la salvación de su alma. Frente a este imperativo mesiánico, la Corona encomendó a los frailes la misión de evangelizar a los indios, misión que supuso la concientización indígena de la naturaleza culpable del hombre, así como el ofrecimiento de la posibilidad de acceder al perdón de los pecados. En este sentido, los frailes difundieron entre los neófitos los sentimientos de miedo, vergüenza y temor necesarios para configurar una nueva conciencia culpable, pero al mismo tiempo, transmitieron las emociones de alivio y consuelo asociadas al mecanismo del perdón.

Como se ha visto hasta ahora, el proceso de construcción de la culpa entre los indios no fue homogéneo ni inmediato. Algunos indígenas permanecieron ajenos a dicha experiencia cristiana, mientras otros asimilaron el mensaje de los frailes aprendiendo el nuevo sentido ético cristiano que tenían costumbres como la idolatría, la embriaguez, la poligamia o la mentira, reconociendo, también, la posibilidad de enmendarse y alcanzar el perdón. Independientemente de estas diferentes velocidades dentro del proceso de transformación emocional y moral de los indios, la constante oscilación entre la opresión de la culpa y la liberación del perdón presente en el mensaje de los frailes generó un escenario de tensión emocional indispensable para que la Iglesia ejerciera su poder sobre los indígenas convertidos, así como para que los evangelizadores condujeran los nuevos lineamientos morales que debían

guiar las conductas y comportamientos de aquellos sujetos.

En un principio, la reproducción de aquella tensión emocional se dio mediante los intercambios cotidianos entre los indios y los frailes. Al participar en los ritos y actividades expiatorias difundidas por los misioneros, los indios legitimaron el poder de aquéllos como nuevos intermediarios divinos capaces de otorgar el perdón. En realidad, esta dinámica de legitimación cotidiana tuvo un doble sentido, ya que si bien ésta sólo era posible en la medida en que se conservaba aquella tensión emocional, esta tensión se reproducía al mismo tiempo que se daba la interacción entre sujetos que comenzaban a compartir las mismas referencias simbólicas, emotivas y mentales.

b) El poder y la reconciliación cotidiana

Con todo lo anterior es posible afirmar que en la Nueva España, desde un principio, la introducción del concepto cristiano del perdón significó, en realidad, la introducción de un mecanismo de legitimación política, lo mismo que uno de los principales instrumentos para administrar el poder. La idea de redención constituyó un elemento crucial para establecer una nueva relación entre los indios y el dios cristiano, pero al mismo tiempo, el mecanismo del perdón funcionó como la estrategia política más importante para restablecer las relaciones sociales quebrantadas, resolver los conflictos cotidianos y mantener con ello, la paz, la unidad y la cohesión social.

Como se ha señalado ya, es probable que la interiorización del sentimiento de culpa entre los indios se diera de manera lenta y paulatina. Sin duda, frente a la

dificultad de interiorizar aquel sentimiento y hacer de él el criterio para guiar los comportamientos de acuerdo a la nueva moral, la posibilidad de reconciliarse y obtener la absolución de las faltas cometidas debió resultar sumamente exitosa entre una población asustada que constantemente se vio en la necesidad de pedir una segunda oportunidad y evitar, con ello, los castigos terrenos, así como la condena en el Infierno.

Las primeras experiencias cotidianas de los indios en torno al perdón originaron interesantes relaciones de intercambio y de negociación. El estudio de este tipo de intercambios cotidianos da interesantes indicios para imaginar el proceso de construcción y reproducción de los consensos culturales que permitieron mantener la paz y la unidad en la Nueva España durante tres siglos.

3. La confusión entre las dos Justicias

Una de las primeras experiencias cotidianas que los indios vivieron en torno al mecanismo del perdón fue la del establecimiento de nuevas relaciones sociales orientadas a partir del concepto occidental de Justicia²⁶². Sin duda, en un principio, los evangelizadores fueron los principales promotores de este concepto entre los indios. Desde un principio, los misioneros transmitieron el significado y la lógica del orden de la Justicia occidental encargándose de administrar el perdón divino, pero también, en algunas ocasiones, ocupándose de administrar el perdón terreno. Esta situación generó, en muchos casos, gran confusión entre algunos indígenas incapaces de separar los ámbitos de la Justicia en el Cielo y de la Justicia en la

²⁶² Sobre la teoría de la negociación cultural novohispana en torno a la Justicia, Jorge Traslosheros es la fuente obligada.

Tierra. Los orígenes de esta confusión se remontan a la primera inquisición apostólica de fray Martín de Valencia.

En su cargo de inquisidor, fray Martín combatió y persiguió a los idólatras, pero además, se encargó de ejercer su poder “contra toda persona que de obra o palabra hiciere cosas que parezcan pecado”²⁶³. De esta manera, las funciones inquisitoriales de fray Martín comprendieron la lucha contra la idolatría, así como procurar la reforma de las costumbres y los comportamientos paganos o poco compatibles con la religión cristiana²⁶⁴.

En ocasiones, los deseos de llevar a cabo la verdadera conversión de los indios y reformar las “malas” costumbres entre ellos, enfrentaron a fray Martín con las autoridades civiles; y es que el jefe de la misión franciscana reclamó que las credenciales que le había otorgado la Santa Sede para conseguir la evangelización de los indios le conferían jurisdicción eclesiástica, pero también, civil y criminal sobre los mismos²⁶⁵.

En este sentido, las controversias entre fray Martín y Gonzalo de Salazar, representante de Cortés, no fueron sencillas. Después de varias reuniones en las que el cabildo revisó las bulas que daban jurisdicción a los franciscanos, los regidores informaron a Motolinía, representante de fray Martín, que no existía en los documentos papales el otorgamiento de ninguna autoridad para que la orden tuviera jurisdicción civil y criminal sobre los indígenas²⁶⁶. No obstante que el cabildo pidió a los frailes abstenerse de ejercer ese tipo de poder, los misioneros continuaron

²⁶³ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 16.

²⁶⁴ Ver Traslósheros.

²⁶⁵ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 20.

²⁶⁶ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 20.

interviniendo en la reducción de conflictos sociales en los que actuaron como jueces²⁶⁷.

La llegada de los frailes al nuevo mundo significó, en realidad, la institucionalización del foro de la justicia divina en la tierra. Siguiendo la tradición neotestamentaria de “aquello que desatares en la Tierra será desatado en el Cielo”, los frailes creyeron poseer el poder para remitir los pecados, pero además, el poder para dirimir las controversias internas entre los miembros de la nueva Iglesia indocristiana²⁶⁸. Se sabe que, ignorando las recomendaciones del cabildo, los frailes impartieron justicia en los conventos. Al respecto, las palabras de fray Diego de Valadés dan testimonio de este tipo de situaciones:

...nosotros los religiosos, además de la autoridad que nos ha sido dispensada por la Sede Apostólica, escuchamos todas las controversias de los indios que están relacionadas con lo espiritual y por causa de la buena voluntad que nos tienen ponemos fin a ellas sin aparato de juicio. Ellos aceptan (como venido de un oráculo) lo que nosotros hemos determinado, pues juzgamos con ánimo paternal lo que es justo... Ellos no usan de ninguna excusa o apelación pues lo que ha ordenado el religioso lo reciben cual si viniese de Dios, como lo es en realidad. Y esto mueve a los religiosos a que investiguen prudente y maduramente la verdad de las cosas y a escuchar a ambas partes con grande justicia y paciencia. Por lo cual los indios toman esto como sentencia definitiva²⁶⁹.

²⁶⁷ En este sentido, es curioso recordar algunas de las reflexiones de Paolo Prodi en su historia de la justicia. Una de las aportaciones más importantes de la religión hebrea a la teopolítica del antiguo Egipto y de otros reinos de Medio Oriente fue que mediante la idea del Pacto o la Alianza, Yaveh se convirtió en el garante de la esfera política y social. Es decir que en la historia del pueblo hebreo, la justicia se transportó a la esfera teológica y dependía, directamente, de Dios. De esta manera, se abrió por primera vez un foro o sede de administración de la justicia que no se identificaba con el Estado; es decir, un foro de justicia alternativa a las sedes del político donde los hombres podían encontrar un espacio diferente para ser disculpados. Ver Prodi, *Una storia della giustizia...*, p. 24.

²⁶⁸ Paolo Prodi ha señalado cómo los discípulos de Cristo heredaron el poder de interpretar y concretar el perdón divino con la constitución de un foro que aparecía como alternativa al de la justicia humana. En realidad, el cristianismo integró en el mismo sistema de normas aquellas reglas éticas que definían la relación de los hombres con Dios y aquellas normas jurídicas que regulaban las relaciones interpersonales entre los hombres. Esta integración de los dos sistemas normativos se dio a partir de la constitución de aquella estructura alterna a la de la justicia política. Prodi, *Una storia della giustizia...*, p. 29.

²⁶⁹ Valadés, *Retórica...*, p. 493.

La estrecha relación entre la administración de la justicia divina y de la justicia terrena generó confusión entre muchos indios. Se sabe, por ejemplo, que cuando algunos indígenas cometían crímenes o delitos callaban lo que habían hecho y buscaban a los frailes para hacer penitencia. En esas situaciones, los frailes les daban trabajo en las huertas o en los conventos y después de algún tiempo de haber trabajado, los indios confesaban la causa que los había movido a pedir aquellas labores expiatorias²⁷⁰. Cuenta Sahagún que después de dichas confesiones, los indios pedían a los frailes una cédula firmada “con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes para que sepan que han hecho penitencia y confesados y que no tiene nada contra ellos la justicia...”²⁷¹.

En la sociedad indocristiana, los evangelizadores asumieron un nuevo poder a partir de su capacidad para administrar el perdón entre los indios. Efectivamente, para muchos indígenas no fue fácil separar los ámbitos de la redención divina y del perdón terreno. No obstante, desde un principio, muchos indios se vincularon con las autoridades religiosas a partir del deseo de acceder al perdón. En la vida cotidiana, el poder de los frailes para dispensar el perdón espiritual se convirtió, en realidad, en un atributo de autoridad política para resolver controversias terrenas y materiales. En su ejercicio de aquel poder ambiguo, los frailes transmitieron entre los indios la importancia de la reconciliación como mecanismo para establecer los vínculos y las relaciones sociales fragmentadas.

²⁷⁰ Escalante, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 377.

²⁷¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 46-47.

4. El perdón como vínculo social

La intervención de los frailes como jueces en los conflictos cotidianos fue fundamental en el proceso de aprendizaje del perdón como nuevo mecanismo para restablecer la concordia y la paz social, así como para generar nuevos lazos de solidaridad y fraternidad entre los indios. Varios son los casos que hablan en este sentido. Algunas cartas anuas de los jesuitas relatan historias de reconciliación que si bien acontecieron en una etapa posterior a los primeros años de la evangelización, permiten imaginar la existencia de situaciones similares desde los primeros años del proceso de conversión de los indios²⁷².

Contaban los jesuitas cómo los indios de Pátzcuaro solían reñir por “cosillas” y buscaban a los padres de la Compañía para que intervinieran como árbitros en aquellos pleitos. Frente a dichas situaciones, los padres advertían a los indios que si querían recibir el perdón de Dios ellos debían perdonar también a sus semejantes²⁷³.

Así sucedió, por ejemplo, alguna vez con una india embarazada que recibió los insultos de otras dos mujeres aparentemente sin motivo. Las agresoras tomaron a la india y le arrancaron “un gran puño de cabellos” dejándola “como para rebentar y echar la criatura de enojo de se ver tan maltratada”. En un principio, ésta pensó ir a dar queja a las autoridades civiles, pero como la casa de los jesuitas estaba de camino, prefirió dar cuenta de lo que había sucedido a uno de los padres. “...mostrándole los cabellos con grandes ansias, le dijo el padre que mirase un crucifijo que allí estaba delante y que aprendería lo que debía hacer. Poniéndose los

²⁷² Los casos que se presentan a continuación datan de las últimas dos décadas del siglo XVI. Se encuentran en Felix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*.

²⁷³ Zubillaga, *Monumenta...*, V. II, p.523.

ojos en él se quitó del todo y luego se sintió buena y se tornó en paz a su casa perdonando las que la avían maltratado²⁷⁴.

Algo parecido aconteció en otro pleito entre dos indígenas en el que uno de ellos resultó malherido. Ya en el hospital, éste pidió confesarse con un jesuita. Cuando el padre le pidió perdonar a su agresor, tal como Dios solía perdonarle las ofensas que cometía, el indio accedió a las recomendaciones de su confesor. De esta manera, el padre llamó al otro indígena para que pidiera perdón y pagara algo de los gastos de la cura de su compañero.

El agresor, temeroso de los parientes del herido, acompañó al jesuita conciliador hasta el hospital. Allí, el padre habló con los parientes ofendidos quienes respondieron que si su hijo debía perdonar para ser perdonado por Dios, ellos también estarían de acuerdo en olvidar la ofensa. De esta manera, el jesuita reunió a los dos contrincantes, mismos que se abrazaron una vez que el agresor hubo pagado lo recomendado por el sacerdote, quedando así los dos “en mucha paz”.

La historia no concluye ahí; unos días después de la reconciliación, el alcalde encontró al herido y le preguntó qué había sucedido. El indio no quiso responder, pero otros indígenas le informaron lo que había pasado. El alcalde mandó buscar al agresor para hacer justicia con él, pero los parientes del herido, con gran preocupación, buscaron al jesuita y le dijeron “que ellos no querían nada ni habían de salir de lo que [él] les había mandado” y le pidieron que procurara que no buscasen más al indio acusado, pues ellos y su hijo ya lo habían perdonado²⁷⁵.

Los dos relatos anteriores muestran el interés de los evangelizadores en

²⁷⁴ Zubillaga, *Monumenta...*, p. 524.

²⁷⁵ Zubillaga, *Monumenta...*, p. 523

promover la paz y la concordia entre los indios a partir del restablecimiento de las relaciones sociales quebrantadas. En ambas historias se hace referencia al principio de reciprocidad que vincula al orden de la Justicia en el Cielo con el de la Justicia en la Tierra. En el primer caso, el jesuita calmó la ira de la indígena agredida pidiéndole que observara un crucifijo para encontrar lo que debía hacer después de ser ofendida de aquella manera. Evidentemente, la india perdonó a las mujeres que la habían agredido, siguiendo el ejemplo del Cristo en la cruz. Por su parte, en el segundo relato, el indio herido optó por la misma decisión una vez que su agresor le pidió una disculpa y pagó cierta cantidad para la cura en el hospital.

Es curioso pensar cómo en muchos casos, los indios prefirieron buscar a los sacerdotes que a las autoridades civiles para resolver sus problemas cotidianos. Probablemente, esta preferencia se debió a la existencia de relaciones afectivas personales y estrechas entre muchos indios y los evangelizadores. Pero además, también es posible que la relación cotidiana de los indios con los sacerdotes generó entre los primeros la asociación de los religiosos con una autoridad y una capacidad especiales para reconciliar y restablecer el orden perdido. Al parecer, poco importó la naturaleza terrena o ultraterrena de los vínculos que se deseaban enmendar: los indios acudieron con los sacerdotes para solucionar conflictos y regenerar el estado de paz que en algún momento había quedado alterado así en el Cielo como en la Tierra.

Como se ha visto ya, la principal estrategia para restablecer el orden perdido fue la de promover el principio de la reconciliación, mecanismo que al liberar las tensiones sociales cotidianas evitó la explosión de la violencia, el malestar o el enojo

social, restableciendo, con ello, la posibilidad de mantener el equilibrio al interior de la comunidad. La asimilación del principio de la reconciliación, así como del funcionamiento del mecanismo del perdón comenzó a darse desde las primeras relaciones de negociación entre los indios y los frailes. En la necesidad de comunicarse con las nuevas autoridades y de establecer nuevos vínculos con ellas, los indios aprendieron rápidamente los códigos culturales que facilitaban aquel tipo de interacciones.

Algunos procesos inquisitoriales contra indígenas entre las décadas de 1530 y 1550 proporcionan indicios interesantes para imaginar el proceso mediante el cual se aprendieron esas nuevas formas de negociación cultural.

5. Los procesos inquisitoriales: algunos ejemplos de negociación cultural

La persecución contra la idolatría fue severa desde la llegada de fray Martín de Valencia como primer inquisidor de la Nueva España. Sin embargo, los procesos contra indios idólatras se incrementaron considerablemente durante las décadas de los años treinta y cuarenta, cuando fray Juan de Zumárraga asumió el cargo de inquisidor²⁷⁶. Durante dicho período, muchos indios fueron acusados de esconder ídolos, de practicar sacrificios humanos, así como de llevar conductas y comportamientos sexuales contrarios a la moral cristiana. La persistencia de aquellas conductas pecaminosas llevó a muchos indígenas como Miguel Tlaylotla o los caciques de Yanhiutlan y de Coatlan a declarar frente al Santo Oficio de la Inquisición.

²⁷⁶ Ver Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 28, 56-93

Es importante señalar que desde los primeros años de la evangelización, la Inquisición Apostólica fue una de las instituciones novohispanas que más colaboró en la reproducción cotidiana del ambiente de tensión emocional entre los sentimientos de culpa y los del perdón. La lógica del funcionamiento del Santo Oficio osciló siempre entre generar el miedo y el temor y ofrecer alternativas para la liberación y la redención. En este sentido, basta recordar el Edicto de Gracia que se leía en las misas y en los días de fiesta para anunciar la existencia de los tribunales inquisitoriales.

En aquella declaración pública, las autoridades religiosas no sólo informaban a los fieles sobre la función del Santo Oficio, sino además, anunciaban un período de gracia de treinta o cuarenta días para efectuar confesiones voluntarias para ganar la absolución de los pecados mediante penitencias ligeras²⁷⁷. De esta manera, el procedimiento inquisitorial descansaba en generar la tensión emocional entre el temor al castigo y la oportunidad de acceder al perdón. En realidad, la eficacia de aquella institución dependió, en gran medida, del poder del miedo y de la amenaza. Frente a ambos sentimientos, los indios se vieron en la necesidad de buscar formas de negociación e intercambio que les permitieran ganar el perdón. Los procesos inquisitoriales emprendidos contra algunos indígenas en las primeras décadas de la conquista muestran la naturaleza de aquellas negociaciones.

El primer caso que vale la pena recordar es el del cacique de Matlatlan. A decir de los informes de fray Andrés de Olmos, entonces comisionado de Zumárraga para investigar la existencia de ídolos ocultos, el cacique era un hombre perverso

²⁷⁷ Ver Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 33.

que practicaba la idolatría y llevaba una vida llena de vicios y escandalosos comportamientos sexuales²⁷⁸.

Los reportes de fray Andrés hablaban de las diecisiete o veinte concubinas del cacique, algunas de ellas, parientes cercanas del acusado que, por si fuera poco, estaba casado. Los cargos contra el principal indígena no paraban ahí. Además, el cacique era un borracho empedernido y alentaba a sus súbditos a embriagarse también. En las fiestas de Panquetzalistli se había visto al acusado sacrificar un pollo en su casa y se sabía que entre sus gobernados era común seguir sacrificando perros²⁷⁹.

Acusado de dichos cargos, el cacique fue llamado a declarar; al enfrentarse con las autoridades del Santo Oficio, el indígena confesó y admitió sus culpas, ganando con ello la benevolencia y la misericordia de fray Andrés. En efecto, frente al reconocimiento voluntario de sus pecados, el franciscano declaró una "indulgente" sentencia contra el indio acusado, ordenando que se le dieran cien azotes, que lo raparan y que lo mandaran a una escuela de niños para que aprendiera el credo y la doctrina cristiana²⁸⁰.

Probablemente, al cacique de Matlatlan poco le decían los mensajes de los frailes que hablaban de la moral cristiana. Al parecer, en su vida cotidiana, el cacique experimentó escasos sentimientos de culpa ante sus poligámicas y escandalosas costumbres. No obstante, al mismo tiempo, parece que el indígena comprendió y asimiló rápidamente las nuevas reglas cristianas del orden moral,

²⁷⁸ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 80.

²⁷⁹ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 81.

²⁸⁰ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 81

político y religioso. De esta manera, al ser llamado a declarar, el cacique acudió al recurso de la confesión, seguramente a sabiendas de que el reconocimiento de sus faltas le garantizaría la misericordia divina, pero sobre todo, quizás, comprendiendo que aquella confesión le aseguraría el indulgente perdón terreno por parte de los frailes.

Es decir, en realidad, poco podemos saber de lo que ocurría en el fuero interno del cacique de Matlatlan, sin embargo, lo que sí es evidente es que el indígena conocía los nuevos códigos éticos y culturales cristianos y que muy pronto aprendió a negociar con ellos para reconciliarse con las nuevas autoridades y obtener así, una segunda oportunidad para poder vivir en paz. En este mismo sentido, los siguientes tres casos de indios procesados también son ejemplo de ese proceso de asimilación cultural entre los indios recién evangelizados.

El 10 de julio de 1537, el cacique de Xinantepec denunció a Mixcóatl por idólatra, hechicero y por predicar en contra de los frailes. El acusado pregonaba ser un dios y decía tener control sobre Tlaloc, a quien solía ofrecer diferentes sacrificios al interior de algunas cuevas llenas de ídolos²⁸¹. Entre muchos indígenas, Mixcoatl era popular debido a sus poderes para propiciar la lluvia y para lograr la curación de ciertas enfermedades.

En septiembre de 1537, el indígena acusado fue llamado a declarar ante Zumárraga. Frente al inquisidor, Mixcoatl afirmó que era cristiano y que había sido bautizado e instruido en la doctrina durante seis o siete días. En su declaración, el indígena admitió muchas de sus faltas e incluso llegó a confesar tener

²⁸¹ Greenleaf, *Zumárraga ...*, p. 70

conversaciones con el Demonio, pero una vez que concluyó su confesión, Mixcoatl suplicó la misericordia de Dios y el perdón de Zumárraga, argumentando que ya había dejado sus prácticas pecaminosas y que si en el pasado había incurrido en ellas era porque el demonio lo había engañado²⁸².

El indio Martín, procesado en 1538, también utilizó un argumento similar para defenderse durante su juicio. Acusado de poseer ciertos ídolos a quienes ofrecía ayunos junto con otros indios, Martín declaró que era cristiano, que había sido bautizado y que “comprendía que el diablo lo había estado engañando durante cuatro años y que había efectuado esas ceremonias y otras sin ser conciente de su pecado”²⁸³. Por ello pedía perdón y suplicó misericordia a las autoridades. Por último, otra india también procesada, Ana, nativa de Xochimilco, fue acusada en 1538 de ser curandera y de invocar al dios Tezcatlipoca para curar a una mujer. En su declaración, Ana confesó sus faltas y dijo haber cometido sus pecados porque el dios Tezcatlipoca la había engañado²⁸⁴.

Más allá de los respectivos castigos que estos tres indígenas recibieron para expiar sus culpas y reconciliarse, lo verdaderamente interesante es que tanto Mixcoatl, como Ana y Martín, argumentaron en su defensa la falta de responsabilidad de sus actos, mismos que dijeron estar motivados, en realidad, por los engaños y artimañas del demonio. Frente a la insistencia de los misioneros en acusar al diablo y sus secuaces (las antiguas divinidades prehispánicas) del estado de pecado en el que habían vivido los indios, éstos se apropiaron de aquella idea y la utilizaron como

²⁸² Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 71

²⁸³ Greenleaf, *Zumárraga ...*, p. 73.

²⁸⁴ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 74.

justificación de sus comportamientos prohibidos ante las autoridades cristianas que los vigilaban.

Aparentemente, estos tres indígenas no fueron los únicos en apropiarse de aquella justificación. En el *Confesionario* de fray Alonso de Molina, el fraile prevenía a los indios de utilizar aquella excusa con las siguientes palabras: "...No dirás hízome fuerza el demonio o provocóme el demonio a que pecase..."²⁸⁵. Esta recomendación hace suponer que con ella, el fraile buscó fortalecer el sentimiento de culpa y fomentar la importancia de la responsabilidad individual entre los indios. En su mensaje, fray Alonso concluía pidiendo a los indios reconocer lo siguiente: "...yo hice lo que me mando, yo tengo la culpa de lo que cometí y del desatino que hice..."²⁸⁶.

Es decir, probablemente, la interiorización del sentimiento de culpa y la comprensión de la responsabilidad individual sobre las conductas y los actos personales se dio durante un largo y lento proceso de asimilación. No obstante, los procesos inquisitoriales anteriores muestran, en cambio, la rápida apropiación de los símbolos, ideas y creencias que daban orden y sentido a la vida en la nueva sociedad cristiana y sobre todo, ejemplifican el surgimiento de nuevas negociaciones culturales entre los indios y las autoridades religiosas a partir de aquella apropiación de los nuevos códigos cristianos.

a) El proceso del cacique don Carlos: los límites del perdón

Los procesos y casos anteriores hacen suponer que, en efecto, la base para el

²⁸⁵ Molina, *Confesionario...*, p. 12-13.

²⁸⁶ Gruzinski, "Confesión, alianza..." en *Vida cotidiana...*, p. 32.

establecimiento de aquellas relaciones de negociación entre los indios y las autoridades religiosas fue la creencia en la misericordia divina, así como el principio cristiano de la posibilidad de la reconciliación. No obstante la importancia de la redención en la configuración de la primera sociedad novohispana, es importante señalar que si bien la misericordia divina era eterna e infinita, existían ciertos límites y condiciones terrenas para poder acceder al perdón de Dios. En este sentido, vale la pena traer a colación el proceso del cacique don Carlos en el año de 1539.

Don Carlos fue nieto de Nezahualcoyotl e hijo de Nezahualpilli. Durante su infancia, se crió en la casa de Cortés y fue educado por los franciscanos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Probablemente hacia 1531, don Carlos se convirtió en el cacique de Texcoco, cargo que conservaba en junio de 1539 cuando fue denunciado por un indio de Chiconautla por dogmatizar contra la fe.

Las acusaciones contra el cacique afirmaban que don Carlos se burlaba de los indios devotos, que decía que las enseñanzas de los frailes eran inútiles y engañosas y además, que arengaba contra el poder político de las autoridades españolas²⁸⁷. Las investigaciones inquisitoriales descubrieron que el hijo de don Carlos no conocía los rudimentos de la fe, así como que el cacique mantenía relaciones de concubinato con su sobrina. Por si fuera poco, algunos de sus súbditos declararon que el cacique los animaba a continuar con la costumbre del concubinato. Además, las autoridades inquisitoriales encontraron diversos ídolos prehispánicos escondidos en algunas de sus propiedades.

Después de varias exhaustivas y minuciosas investigaciones en torno al

²⁸⁷ Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 87.

cacique, don Carlos fue llevado ante Zumárraga para ser interrogado formalmente. Durante su interrogatorio, el cacique negó haber ofendido a Dios o haber dogmatizado. Además, rehusó haber practicado la idolatría y rechazó animar a los indios a volver a la poligamia, aunque reconoció mantener relaciones con su sobrina Inés. Por otro lado, don Carlos afirmó ser un cristiano ejemplar, señaló que guardaba el día de descanso de cada semana y que pedía a sus súbditos que también lo observaran. A pesar de estas declaraciones, ninguno de sus gobernados testificó a su favor.

Como último recurso para defenderse, el cacique afirmó que sus enemigos lo habían acusado sólo por odio y por venganza. No obstante aquel argumento, la sentencia contra don Carlos se pronunció y su ejecución fue presenciada por toda la población de México y de Texcoco. Después de recorrer las calles de la ciudad llevando el sambenito, el cacique fue llevado al cadalso y ahí, antes de ser ejecutado, don Carlos confesó sus culpas y dijo estar arrepentido de ellas. Sin embargo, la confesión del indígena a último momento poco cambió su destino. En realidad, debido a lo tardío de su confesión, Zumárraga no podía otorgarle ya el perdón. No obstante, a pesar de su trágica situación, antes de morir, don Carlos se dirigió a los indígenas en su lengua y les pidió que observaran su ejemplo, que desdijeran sus idolatrías y que siguieran la fe cristiana.

Es difícil saber a ciencia cierta si las últimas palabras del cacique don Carlos fueron motivadas por la solidaridad de un indígena que advertía a otros los peligros de no abandonar sus antiguas costumbres y creencias o si en realidad, al recibir la negativa del perdón en la Tierra, don Carlos se encomendaba realmente para

obtener la misericordia divina y evitar así, que también su alma se quemara en las llamas del Infierno. En todo caso, esta interrogante nunca tendrá una respuesta segura. Sin embargo, la historia del cacique de Texcoco permite observar los límites de la negociación terrena para obtener el perdón divino. La confesión pertinente y el arrepentimiento oportuno fueron condiciones indispensables para obtener una exitosa absolución en la Tierra y ganar así la salvación en el Cielo.

6. Los sacramentos: algunas otras experiencias cotidianas en torno a la redención

Además de las experiencias cotidianas alrededor de la justicia, otro de los escenarios privilegiados para el aprendizaje del sentimiento de culpa y del mecanismo del perdón entre los indios fue la práctica de los sacramentos. Al parecer, desde los primeros tiempos de la evangelización, algunos indígenas mostraron especial interés en participar en aquellos nuevos rituales religiosos. Frente al caos y sin sentido generados por la guerra, algunos indios encontraron la posibilidad de hallar cierta sensación de continuidad y un nuevo sentido vital en la participación de los nuevos rituales religiosos promovidos por los frailes.

De esta manera, muchos indígenas convertidos desearon recibir los sacramentos en aras de experimentar nuevamente sensaciones de estabilidad, bienestar y protección terrena. Y es que al constituir una nueva alianza con la divinidad de los conquistadores, los indios establecían, también, fuertes vínculos con las autoridades religiosas que decían tener los medios para proporcionar seguridad no sólo en el Cielo sino también en la Tierra.

La articulación de relaciones de negociación cotidiana en torno a los sacramentos tuvo importantes consecuencias en la reproducción de las jerarquías sociales en las que descansaron el orden y la estabilidad de la Nueva España desde sus orígenes. Además, la práctica cotidiana de los sacramentos y la consecuente articulación de relaciones de negociación para obtener el perdón contribuyeron a generar un ambiente de emotividad colectiva fundamental para mantener la unidad y la paz en la sociedad novohispana.

Vayamos por partes y veamos algunos de estos tipos de intercambio material, espiritual y afectivo que se dieron alrededor de la práctica cotidiana de dichos rituales religiosos.

a) El bautismo

Como se ha visto ya, los frailes consideraron a los indios herederos del Pecado Original y por lo tanto, seres urgidos de recibir el sacramento del bautismo. Ante la premura de aquella situación, la Junta Eclesiástica de 1524, estableció la necesidad de administrar este sacramento entre los niños diariamente y dos veces a la semana a los adultos, los jueves y los domingos por las mañanas después de que escucharan la doctrina y la misa²⁸⁸.

El sacramento del bautismo constituyó el ritual religioso en el que se inauguró la alianza entre Cristo y los indígenas convertidos²⁸⁹. En él, los indios debían

²⁸⁸ Willi Henkel, "El impulso evangelizador...", *Evangelización y teología...*, p. 418.

²⁸⁹ En el *Manual del bautismo de adultos y matrimonio de los bautizados*, fray Juan Focher daba la bienvenida a los indios que recibían el sacramento con las siguientes palabras: "Eres bienvenido, ...porque ser cristiano es ser adorador de Dios y su servidor, aún más, su amigo; todavía más, hijo de Dios..." al mismo tiempo, el fraile exclamaba, "Amigo, ¿No propones en lo futuro no adorar al dyablo, huir de los hurtos, de la lujuria y de todos los pecados, mediante la gracia de Dios?" Ver Focher, *Manual del bautismo...*, p. 14-13, 1997.

renunciar a Satanás para establecer un pacto voluntario con Jesucristo. Muchos relatos de los frailes mostraron el momento de transición en que los indios debieron desarticular las relaciones con sus antiguas deidades, personificadas por los misioneros como el Demonio y buscar, a cambio, una nueva relación con el dios cristiano. Las siguientes historias maravillosas plasman el ambiente emocional en el que debió darse aquel proceso de transformación de las alianzas religiosas.

La primera historia que vale la pena recordar, es la del bautizo del hijo de Moctezuma. Cuenta Motolinía que el hijo del antiguo emperador cayó gravemente enfermo, solicitando a los frailes que lo fueran a visitar a su casa para recibir el sacramento del bautismo. Ante esta petición, los misioneros acudieron gustosos y realizaron el rito. Ya en la casa del enfermo, los frailes lo sacaron en una silla para hacer el exorcismo y a las palabras del sacerdote *ne te lateat sathana* comenzó a temblar en tanta manera no sólo el enfermo sino también la silla en que estaba, tan recio que al parecer de todos los que allí se hallaban parecía salir de él el demonio...²⁹⁰.

No es difícil imaginar la reacción de miedo y angustia de algunos indios frente a la insistencia de los frailes en la inconveniencia de continuar sometidos a Satanás. Seguramente, buscando paliar aquellas emociones, muchos indígenas desearon establecer una nueva relación protectora con el dios de los vencedores y también, con las autoridades religiosas cristianas.

La historia de una india de Texcoco que fue bautizada por los frailes tras un encuentro con Satanás también habla en este sentido. El relato narra cómo una

²⁹⁰ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 121.

noche, aquella mujer pasó por “el patio de los teucates que son las casas del demonio”, llevando a su hijo a cuestas como era la forma acostumbrada de cargar a los niños entre los indios. Ahí, “salió a ella el demonio y echó mano de la criatura, queriéndola tomar a la madre que muy espantada estaba porque no estaba bautizado ni señalado con la cruz”²⁹¹.

Probablemente, poco a poco, frente al nuevo ordenamiento de la sociedad, algunos indios comprendieron que quedarse sin bautismo los dejaba en un estado de irremediable desprotección y vulnerabilidad. De manera que incluso muchos de los indios que en un principio se rehusaron a recibir el sacramento terminaron por aceptarlo en aras de integrarse al nuevo orden cristiano. La historia maravillosa del indio que se había resistido a recibir el bautismo hasta que tuvo un encuentro poco amistoso con el Demonio es un testimonio más que habla en este sentido.

Cuenta la historia que estando el indígena a punto de morir, llegó Satanás para llevárselo y le dirigió las siguientes palabras: “Qué haces, indio? Date prisa a morir, vente conmigo que estoy aquí esperando tu ánima para llevarla al infierno a donde pagarás las penas debidas a tus culpas”²⁹². El indio, sumamente espantado, respondió al Demonio de la siguiente manera:

Por qué tengo que ir yo contigo al infierno y padecer eternas penas? Qué hice yo? En qué pequé, pues he vivido reverenciando los dioses que mis padres honraron y he acudido siempre a su servicio? Respondió entonces el demonio: Míos son tus padres y mayores y todos los pecadores de la tierra y por las manchas de sus culpas si no las lava el agua del bautismo...”²⁹³. El final de la historia es completamente predecible: el indio asustado caminó hacia el convento y se hizo bautizar.

²⁹¹ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 121.

²⁹² Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 118.

²⁹³ Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 118.

Al parecer, muchos indígenas sintieron un atractivo especial por el sacramento del bautismo. Las crónicas de los misioneros describen a multitudes de indios entusiasmados que llegaron a los conventos para ser bautizados. Los frailes hablan de niños y adultos, jóvenes y ancianos, gente sana y enferma que cruzaba ríos y caminaba durante días sin importar la falta de comida o las inclemencias del clima con tal de recibir el sacramento²⁹⁴.

...eran tantos los que se venían a bautizar”, afirma Motolinía, “que los sacerdotes bautizantes muchas veces les acontecía no poder levantar el jarro con que bautizaban por tener el brazo cansado y aunque remudaban, el jarro les cansaba ambos brazos y de traer el jarro en las manos se les hacían callos y aun llagas... En aquel tiempo acontecía a un solo sacerdote bautizar en un día cuatro y cinco y seis mil...”²⁹⁵.

El deseo de algunos indios por recibir este sacramento se tradujo, muchas veces, en ofrendas y regalos rituales como rosas, flores y cacao que los indígenas llevaban a los misioneros a cambio de que los bautizaran. Aquel intercambio de bienes materiales por bienes espirituales habla de la estrecha relación entre la articulación de una nueva alianza religiosa y el establecimiento de nuevas relaciones de negociación entre los indios y las nuevas autoridades terrenas²⁹⁶.

²⁹⁴ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 127. Es importante señalar que, muy probablemente, los relatos de los frailes fueron parte de una campaña de promoción de los sacramentos entre los indios. Sin embargo, es imposible que todas aquellas descripciones hayan sido producto, únicamente, de la imaginación o exageración de los misioneros con fines publicitarios.

²⁹⁵ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 188.

²⁹⁶ En este sentido Pablo Escalante ha señalado cómo algunos de los primeros indígenas recién convertidos llegaron a confundir la naturaleza de aquella alianza divina con la articulación de nuevos pactos políticos con las nuevas autoridades religiosas. De esta manera, algunos caciques y principales que pidieron ser bautizados

b) La confesión

El estudio del sacramento de la confesión entre los indios evangelizados plantea innumerables preguntas que podrían ser objeto de una investigación por si misma²⁹⁷. Sin embargo, al ser escenario privilegiado para las primeras experiencias cotidianas en torno al aprendizaje de la culpa y el perdón es indispensable detenernos un momento sólo en algunos problemas interesantes que hacen pensar en ciertos rasgos del proceso de configuración de la conciencia culpable y la emocionalidad cristiana entre los indios.

Al igual que en el caso del bautismo, los frailes jamás pusieron en duda la capacidad de los indios para recibir el sacramento de la penitencia²⁹⁸. Fue también en la Junta de 1524 donde los misioneros establecieron por primera vez la obligación que tenían los indios de reconciliarse una vez al año si estaban sanos y dos, en caso de estar enfermos. Además, la Junta apuntó que los candidatos a recibir el sacramento del matrimonio también debían confesarse después de realizar un previo examen de la doctrina cristiana²⁹⁹.

En su intento por instaurar este sacramento entre los indios, los frailes hicieron frente a varios obstáculos y dificultades. En un principio, el problema de las fronteras lingüísticas buscó solución en el adiestramiento de intérpretes indios, así como en el rápido aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de algunos evangelizadores. La transmisión de los nuevos códigos morales, así como del nuevo significado del

buscaron confirmar y legitimar su antiguo poder mediante los nuevos códigos religiosos que daban sentido al nuevo orden de las cosas.

²⁹⁷ Martine Azoulai, Serge Gruszinski y Oscar Martiarena se han ocupado del estudio de este problema en particular.

²⁹⁸ Luis Martínez Ferrer, *La penitencia...*, p. 119.

²⁹⁹ Martini, *El indio y los sacramentos...*, p. 115.

Bien y del Mal no fue sencilla y en un principio, los indios tuvieron que aprender a reconocer los actos que en el nuevo orden quedaban prohibidos y eran considerados pecaminosos. Por otro lado, la escasez de confesores en los primeros tiempos de la evangelización también fue un problema de orden práctico que hizo difícil administrar el sacramento a los indios que lo solicitaban.

Todos estos problemas generaron diferentes soluciones que se reflejaron en la diversidad de los primeros rituales alrededor del sacramento de la penitencia entre los indios. Durante los primeros años de la evangelización, la confesión no se llevó de manera uniforme ni homogénea y muchas veces, cada orden utilizó procedimientos distintos de acuerdo a las circunstancias del proceso evangelizador³⁰⁰.

No obstante la diversidad de aquellos procedimientos, a partir de 1526, el aprendizaje del nuevo ritual religioso, así como la confesión misma se convirtieron en parte fundamental de la vida cotidiana de los indios³⁰¹. Desde un principio, el sacramento de la penitencia no sólo introdujo nuevas formas de relación entre los indios y su propia conciencia, sino también, configuró nuevos vínculos entre los confesores y los indígenas y nuevas formas de interacción entre la población indígena misma.

Muchos de los primeros evangelizadores registraron el interés de algunos

³⁰⁰ Así, por ejemplo, mientras los primeros franciscanos se preocuparon, sobre todo, por administrar el mayor número de confesiones en el menor tiempo posible, los jesuitas, ya en un periodo posterior, se concentraron en dar especial importancia al examen de conciencia de los indios que deseaban recibir el sacramento. En realidad, la insistencia en el peso que tenía el examen de conciencia obedeció a la nueva religiosidad tridentina preocupada por fortalecer la importancia que tenía la responsabilidad individual para ganar la salvación del alma. En este sentido, el franciscano fray Alonso de Molina, quien compartió la preocupación por el examen de conciencia antes de la confesión también participó de este nuevo espíritu contrarreformista.

³⁰¹ Aunque la Junta de 1524 estableció la obligación de la confesión, al parecer no fue sino hasta 1526 que se administró este sacramento a los indios.

indios convertidos hacia este sacramento. Al respecto, Motolinía refería:

Vienen a se confesar...de lejos, mayormente en la cuaresma y están esperando el día todo sin comer por se confesar, ...y por alcanzar la confesión están un día y otros muchos por no irse sin confesar, esperando y preservando, y aunque los confesores son pocos, viendo la perseverancia que tienen alcanzan lo que desean con su justa importación...³⁰².

No obstante el entusiasmo descrito por algunos misioneros como Motolinía, otros confesores lamentaron que los indios sólo buscaran confesarse por la atracción que causaba en ellos la práctica de algunas penitencias y no por experimentar verdaderos sentimientos de culpabilidad³⁰³. Para los indios evangelizados, uno de los atractivos más importantes de la religiosidad cristiana fue su carácter teatral, exterior y comunitario. En realidad, los indígenas sintieron gran interés en practicar los distintos ejercicios y ritos religiosos así como en participar en las fiestas, celebraciones y procesiones recomendadas por los evangelizadores como vías para conseguir la expiación debido al carácter festivo, externo y colectivo de aquellas prácticas.

No obstante, la afición de los indios por esta dimensión externa de las manifestaciones expiatorias no fue sinónimo de la ausencia absoluta de alguna experiencia interna paralela relacionada con el aprendizaje del sentimiento de culpa y del mecanismo del perdón. En realidad, es muy probable que al participar en aquellos ritos y ejercicios cotidianos, los indios se involucraran afectiva y emocionalmente. La experiencia interna de aquellas emociones y sentimientos

³⁰² Motolinía, *Memoriales...*, p. 132.

³⁰³ Se sabe, por ejemplo, que los indios sintieron especial gusto por la práctica de la disciplina lo mismo que por participar en procesiones cargando las cruces para expiar sus pecados. En cambio, parece que la asistencia a misa no generó interés entre los indígenas penitentes. Debido al gusto por ciertas prácticas penitenciales, la legislación canónica pidió tomar en consideración la gravedad de los pecados a la hora de establecer las penas correspondientes. Ver Martini, *El indio...*, p. 116.

incidió en la configuración de un nuevo sentimiento de culpa con significados y sentidos particulares.

Es interesante pensar en los posibles factores que influyeron en el gusto indígena por los ritos de penitencia cristiana. Más allá de insistir en la afinidad y puntos de contacto entre la religiosidad medieval y tridentina y la religiosidad prehispánica, vale la pena detenerse un momento para imaginar cuál pudo ser el sentido que los indios otorgaron al nuevo ritual de la confesión cristiana.

En el mundo prehispánico, los indios tuvieron cierto tipo de prácticas expiatorias y penitenciales cuyo fin era purificar a los sujetos³⁰⁴. No es momento de detenerse en aquellos antiguos rituales; basta señalar que de acuerdo con lo que se sabe sobre los sentimientos prehispánicos análogos a la culpa, las prácticas penitenciales anteriores a la llegada de los frailes debieron haber tenido valor como actividades necesarias para evitar catástrofes y males materiales que afectaban a toda la comunidad. Es decir, las prácticas penitenciales prehispánicas buscaron remedio para los problemas temporales relacionados con la desorganización del cosmos y el desorden al interior de una comunidad, pero carecieron de las implicaciones espirituales del restablecimiento de una alianza recíproca entre los individuos y un dios personalizado³⁰⁵. Además, es poco probable que las prácticas prehispánicas de expiación buscaran la introspección o la reflexión individual para mover a los sujetos al verdadero arrepentimiento de sus faltas.

Siguiendo lo anterior, cabe suponer que quizás, muchos de los indios que en

³⁰⁴ Varios cronistas dedicaron interesantes descripciones de dichos rituales. Las Casas y Sahagún son dos de ellos.

³⁰⁵ Luis Martínez Ferrer ha señalado la relación existente entre la penitencia prehispánica y la cura de ciertas enfermedades, así como entre dicha práctica y la posibilidad de evitar la muerte o los males corporales. Martínez Ferrer, *La penitencia...*, p. 98.

un principio acudieron ansiosamente a confesarse y que desearon cumplir con las penitencias establecidas, buscaron encontrar el remedio a los males colectivos desencadenados por los efectos de la conquista tales como el hambre, la enfermedad, la muerte y el caos. De esta manera, el entusiasmo por cumplir con algunas penitencias como la disciplina y el ayuno pudo estar relacionado con los antiguos efectos que tenía el sacrificio en el restablecimiento del orden y la estabilidad terrena y material al interior de la comunidad.

Es decir, probablemente, en un principio, los indios encontraron el sentido del nuevo ritual religioso a partir de sus propias ideas y creencias tradicionales. De esta manera, el significado que habían tenido las prácticas expiatorias en el mundo prehispánico tuvo que transformarse poco a poco para dar origen a un nuevo sentimiento y una experiencia interior cristiana propiamente indígena. La paulatina transformación del significado de la penitencia entre los indios estuvo estrechamente vinculada con el establecimiento de las nuevas relaciones de negociación entre los indios y sus confesores.

En su carácter de intermediarios entre los indios y el dios cristiano y como sujetos con autoridad para dispensar el perdón divino, los confesores poseyeron una jerarquía superior al resto de los seres humanos. Esta jerarquía pronto se tradujo en una relación de subordinación de los indios hacia los frailes y confesores³⁰⁶, relación que se reprodujo y mantuvo gracias al ejercicio cotidiano de ciertas prácticas y actividades desde los primeros años de la evangelización.

³⁰⁶ En su *Historia de la sexualidad* Michel Foucault ha destacado la confesión como un elemento central en la configuración del poder civil y religioso. Serge Gruzinski se ha interesado en estudiar la articulación de este tipo de relaciones de poder entre los indios y los confesores a partir de la interiorización de las nuevas obligaciones y responsabilidades morales y religiosas. Ver "Confesión, alianza y sexualidad...", *Vida cotidiana...*, p. 108.

Se sabe, por ejemplo, que los franciscanos que administraron el sacramento de la penitencia, reunían a los indígenas que deseaban confesarse en los patios de las iglesias. Ahí, los domingos por la tarde, los frailes leían los Diez Mandamientos mientras los indios anotaban por medio de piedritas o de granos de maíz los pecados que habían cometido especificando el número de veces que habían incurrido en ellos, así como las circunstancias particulares en que se habían realizado las acciones pecaminosas³⁰⁷.

En algunas ocasiones eran tantos los indios que deseaban confesarse, que los frailes les pedían anotar o dibujar sus pecados con el fin de agilizar el procedimiento de la confesión. Este tipo de confesiones estableció relaciones jerárquicas entre aquellos sujetos capaces de ofrecer el perdón de Dios y aquellos otros que lo suplicaban. Cada vez que los indios dibujaban sus pecados, los marcaban con piedritas o los expresaban por escrito a los frailes, se reforzaba el aprendizaje de los nuevos códigos culturales y morales promovidos por los evangelizadores y con ello, la posibilidad de reproducir las nuevas jerarquías sociales.

La existencia de aquella nueva jerarquización social fue fundamental en la articulación de las relaciones entre los indios y sus confesores. No obstante, los vínculos que permitieron dicho intercambio cotidiano no se limitaron al ámbito del poder. En muchos casos, los lazos que prevalecieron entre los indígenas y sus confesores fueron afectivos y emocionales. Algunos de los indígenas que se confesaban lo hacían con la finalidad de deshacerse de sentimientos de miedo e intranquilidad que los atormentaban. Al practicar el nuevo sacramento, estos sujetos

³⁰⁷ Valadés, *Retórica...*, p. 483.

buscaban recibir a cambio las sensaciones placenteras y de alivio propias de la absolución³⁰⁸.

Se sabe que muchos indios salían de sus comunidades y caminaban durante horas para buscar la confesión con aquellos frailes o sacerdotes que, por alguna razón, les brindaban mayor seguridad y consuelo que otros. En realidad, estas movilizaciones indígenas fueron motivadas por distintas causas. No obstante, el común denominador de aquellas preferencias fue la confianza de los indios hacia ciertos confesores en particular.

Algunas veces, los indios buscaron a los sacerdotes que conocían su lengua. Tal fue el caso de unos indios otomíes que acudían con los padres jesuitas "porque temían que por la dificultad de la lengua otomí y por no sabella bien los padres que los habían confesado no les avían entendido"³⁰⁹. En otras ocasiones, los indios buscaron a los confesores que podían brindarles mayor tranquilidad al ayudarles a realizar mejores exámenes de conciencia exhortándolos a confesar todos sus pecados sin vergüenza ni temor, prometiéndoles una segura absolución³¹⁰.

En estos casos, las relaciones de los indios con sus confesores se establecieron como vínculos íntimos y personales en los que se involucraba la experiencia de diferentes emociones y sentimientos como la amistad y la empatía. Sin embargo, no en todas las relaciones entre los indios y sus confesores prevalecieron las emociones de alivio y consuelo. En realidad, algunas veces, los indios sintieron mucho miedo y temor ante los frailes o sacerdotes que los

³⁰⁸ En *La confesión y el perdón* Delumeau ha señalado la relación de la figura del padre confesor con los sentimientos de ternura y afecto. En realidad, la aparición de la confesión transformó la imagen del *pater familias* romano que había sido sinónimo únicamente de autoridad. Delumeau, *La confesión...*, p. 12.

³⁰⁹ Zubillaga, *Monumenta...*, p. 417, V. II

³¹⁰ Zubillaga, *Monumenta...*, p. 28, V. III

confesaban. Se sabe, por ejemplo, que por este motivo, algunos señores y principales prefirieron recibir el sacramento de la penitencia fuera de sus pueblos, para evitar así, que los confesores que los conocían no quisieran absolverlos si no modificaban sus costumbres paganas³¹¹.

Sin duda, uno de los fenómenos más interesantes relacionados con este intercambio emocional cotidiano fue el de muchos indígenas que a pesar de su deseo de confesarse, prefirieron callar sus pecados frente a los sacerdotes debido a la vergüenza que generaba en ellos el haber cometido aquellas faltas. En este sentido, existen muchas historias de jesuitas que insistieron a los indios en no esconder sus pecados por vergüenza, explicándoles cómo aquella actitud los podía llevar al infierno sin remedio alguno. En ciertos casos, aquellas exhortaciones fueron efectivas. El siguiente testimonio es un ejemplo de ello.

Un indio de Puebla que buscó a los jesuitas para confesarse explicó a los padres que no podía dormir al examinar su vida y hallar que “había callado algunos pecados por vergüenza en la confesión y por ser tan feos y tener el miedo al confesor no los había osado decir jamás, pero él se quería confesar generalmente, de toda su vida la cual traía examinada...”³¹². En realidad, este tipo de actitudes muestran la naturaleza del proceso de interiorización indígena de las coacciones externas impuestas por los evangelizadores y los confesores. Efectivamente, los sentimientos de pudor y de vergüenza experimentados por algunos indios dan indicios para imaginar la paulatina construcción de un fuero interno cristiano que

³¹¹ Martiarena, *Culpabilidad...*, p. 107-108. El Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 recomendó por ello que ningún indio se confesara en los pueblos que no les correspondía, a menos de tener la autorización de su propio ministro.

³¹² Zubillaga, *Monumenta...*, p. 29, V.III

poco a poco comenzó a guiar los comportamientos y conductas de aquellos sujetos en su vida cotidiana.

Ahora bien, las experiencias de intercambio en torno al sacramento de la confesión no sólo se articularon entre los indios y los confesores. El sacramento de la penitencia buscaba restablecer las relaciones entre los indios pecadores y Dios, pero el restablecimiento de aquella relación ultraterrena implicaba, necesariamente, el remedio del desorden terreno generado por las faltas cometidas por los pecadores.

Siguiendo la costumbre de la restitución cristiana, los indios que se confesaban tenían que indemnizar a las víctimas de sus actos pecaminosos, auxiliar a los parientes de los afectados o restituir los bienes que habían obtenido como resultado de sus robos, engaños, despojos o avaricia³¹³. Al parecer, esta práctica penitencial fue bien asimilada por muchos indígenas que buscaron cumplir con aquel requisito incluso previamente a ser confesados. Al respecto Motolinía comentó:

...muchos de ellos cuando se viene a confesar ya han restituido lo que eran a cargo, que no esperan a que el confesor se lo mande y algunos ha habido tan pobres que por poco que restituyan se quedan sin nada, aunque ningún confesor es tan indiscreto que quite a nadie los alimentos, sino ellos por la contrición que tienen y como oyen que se ha de restituir lo ajeno³¹⁴.

Este mecanismo de restitución cristiana fue un elemento fundamental para liberar las tensiones y los conflictos cotidianos al interior de la sociedad novohispana. Aquellos indios que cumplían con la penitencia y practicaban la restitución conseguían el perdón de sus pecados en el Más Allá, pero al saldar las cuentas que tenían pendientes en la Tierra, obtenían la posibilidad de reintegrarse nuevamente en

³¹³ La tradición de la restitución cristiana se originó en la Edad Media y está presente en los libros de penitencias tarifarias de la Alta Edad Media. Berman, *La formación...*, p. 83.

³¹⁴ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 157.

su comunidad. En este sentido, es fácil observar, una vez más, la importancia que tuvieron las relaciones de negociación en torno a la experiencia de la culpa y el perdón como factores de regeneración del equilibrio y la recomposición del orden social.

Al respecto, son sugerentes las palabras de aquel indio que para obtener la absolución de sus pecados entregó a los frailes algunas mantas para los pobres. Al acercarse a los misioneros, el indio señaló: "Axan, atley, nicpia, atley nicnequi, que quiere decir ahora no tengo nada ni debo nada ni quiero nada"³¹⁵. En realidad, este intercambio de bienes materiales por el bien espiritual de la redención, se dio, muchas veces, como un mecanismo de compensación, un mecanismo que abría una nueva oportunidad para que los indios restablecieran los vínculos sociales quebrantados. Con ello, muchos posibles brotes de mayor violencia se desvanecían de manera cotidiana y así, se fomentaban y se mantenían la unidad y el equilibrio al interior de la sociedad.

El sacramento de la penitencia no sólo contribuyó a generar equilibrio y paz a partir de los intercambios emocionales, materiales y espirituales anteriormente mencionados. Además, este sacramento fue uno de los principales mecanismos para promover de manera cotidiana, la reforma moral de los confesados. En efecto, aquellos indígenas que desearon conseguir la absolución de sus pecados no sólo tuvieron que mostrar cierto arrepentimiento y cumplir las penitencias establecidas por sus confesores. Además, para poder acceder al perdón divino, los indios debieron prometer no incurrir en el futuro en las mismas faltas cometidas y perdonadas.

³¹⁵ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 197.

A pesar del pesimismo de algunos confesores que se quejaron de la constante reincidencia de los indios en sus comportamientos viciosos, probablemente, algunos indígenas comprendieron la necesidad de dejar la bebida, evitar el adulterio, practicar la monogamia y llevar aquello que en suma los confesores llamaban “una buena vida”. Se sabe que algunos confesores condicionaron la absolución de los indios a la reforma de sus malas costumbres. Al parecer, para muchos indígenas, el retraso de la absolución de sus pecados fue sinónimo de pesar, sufrimiento y angustia³¹⁶. No obstante, a decir verdad, la práctica de costumbres y comportamientos cristianamente virtuosos no fue la regla entre todos los indios. El proceso de reforma y transformación moral fue lento y de ninguna manera unidireccional. Por ello, dentro de este proceso, la negociación cotidiana fue intensa y constituyó uno de los escenarios principales para el aprendizaje de la culpa cristiana y del mecanismo del perdón.

c) La eucaristía

A diferencia del bautismo y de la penitencia, el sacramento de la eucaristía no se institucionalizó de manera general entre los indios sino hasta la Junta 1539³¹⁷. Debido a la complejidad que tenía para los indios la comprensión del concepto de la transubstanciación, así como por la importancia del Santísimo Sacramento, la Junta Apostólica de 1524 prefirió restringir la administración de la eucaristía entre los neófitos y dejar la decisión de qué indios podían comulgar a la discreción de los

³¹⁶ Zubillaga, *Monumenta...*, v. II. p. 420.

³¹⁷ Ver Fernando Gil, “Las juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga” en *Evangelización y teología...*, p. 512.

evangelizadores³¹⁸.

Este carácter selectivo de la comunión constituyó un factor importante en la interacción entre los indios que podían comulgar y los frailes o sacerdotes que les administraban el Santísimo Sacramento. La posibilidad de comulgar fue, al menos en los primeros tiempos de la evangelización, un símbolo de estatus que distinguió a ciertos indígenas dentro de su comunidad. No es difícil imaginar que los sujetos privilegiados que podían recibir el sacramento de la eucaristía establecieron una relación especial con las autoridades religiosas.

Los indios a los que les era permitido comulgar ganaron aquella distinción gracias a sus buenos comportamientos, su devoción religiosa o incluso su perseverancia y deseo de acercarse a los misioneros y a la nueva religión cristiana³¹⁹. Estos sujetos privilegiados debieron generar si no admiración al menos curiosidad entre otros indígenas. La siguiente narración milagrosa plasma de manera curiosa el ambiente de misterio y admiración que debió rodear a los indios que podían comulgar.

Cuenta fray Jerónimo de Mendieta cómo cierta mañana, fray Pedro de Reina daba la comunión a los indios cuando se acercó a él una india que también quería recibir el Santísimo Sacramento. En ese instante, “una de las formas de las que tenía consagradas el dicho guardián se fue de sus manos a la boca de la india” y

³¹⁸ Frente a las disposiciones de la Junta, algunos misioneros insistieron en no dar la comunión a los sujetos que continuaban viviendo en el vicio y practicando las malas costumbres. Sin embargo, otros evangelizadores propusieron administrar el sacramento entre aquellos indios que se habían confesado durante cuatro o cinco años, que hubieran practicado la virtud cristiana y que pudieran discernir entre el pan material y el sacramentado. Ver Martini, *El indio...*, p. 177.

³¹⁹ En este sentido vale la pena recordar las palabras del primer indio que, a decir de Motolinía, recibió la comunión: “...pues las veces que aquí he venido solamente he confesado e son ya muchas veces, ruégote que ahora me quieras confesar y comulgar que cierto mi ánima desea mucho recibir el cuerpo de mi señor Jesucristo...” Motolinía, *Memoriales...*, p. 133.

muchos vieron sorprendidos“ir por el aire” la ostia que llegó a la boca de la muchacha³²⁰.

En realidad, la paulatina introducción del sacramento de la eucaristía entre los indios se dio a partir de 1539. En la segunda mitad del siglo XVI, y a partir de su llegada a la Nueva España en 1572, los promotores más entusiastas del Santísimo Sacramento en las comunidades indígenas fueron los padres de la Compañía de Jesús. Generalmente, los jesuitas dieron la comunión a los indios los días de Jubileo, pero además, también administraron el Santísimo Sacramento durante la celebración de las misas cotidianas. En dichas celebraciones, los indios se adornaban la cabeza con flores y caminaban hasta el altar para recibir la comunión. Una vez concluida la ceremonia religiosa, los jesuitas festejaban con los recién comulgados en alegres convites donde se fortalecían los sentimientos de concordia y fraternidad³²¹.

Como se ha visto hasta ahora, las experiencias cotidianas en torno a los sacramentos fueron escenario de un constante intercambio de emociones, sentimientos y bienes materiales y espirituales cuyo fin fue acceder al perdón de los pecados y encontrar la salvación eterna. Estas relaciones de negociación cotidiana fortalecieron los sentimientos de solidaridad, caridad e identidad cristiana fundamentales para el mantener la unidad y la cohesión en la primera sociedad novohispana.

En su búsqueda del perdón a través de los sacramentos, los indios se vincularon con los sacerdotes y establecieron novedosas formas de sociabilidad en

³²⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 459

³²¹ Martini, *El indio...*, p. 179.

las que se liberaron las tensiones y la violencia contenida de manera cotidiana. De esta manera, cada vez que los indios se bautizaban, se confesaban o comulgaban, fortalecían los consensos culturales y sociales que contribuyeron a mantener el orden y la paz en la sociedad novohispana desde sus orígenes.

Es importante señalar que la práctica de los sacramentos no fue la única manifestación expiatoria que colaboró a reproducir la estabilidad social en la Nueva España. La religiosidad medieval y tridentina de los evangelizadores y misioneros contempló la práctica de la oración, el culto a los santos, la celebración de misas y procesiones, así como la práctica de los ayunos, ofrendas, limosnas y disciplinas como vías importantes para ganar el perdón de los pecados y la vida eterna.

Si bien los indígenas participaron de manera entusiasta en todos estos rituales y actividades religiosas vale la pena resaltar, sobre todo, la práctica de las ofrendas y las limosnas como ejemplo importante para comprender la relación entre los intercambios cotidianos alrededor de la esperanza en el perdón divino y el mantenimiento del orden y la paz social.

d) Las ofrendas y las limosnas

Muchos de los primeros evangelizadores admiraron el gusto de los indios al realizar ofrendas y limosnas para expiar sus culpas y ganar la salvación del alma. Se sabe que los indígenas que visitaban los conventos en busca de la absolución, portaban con ellos mantas y paños bordados, incienso, velas y distintas artesanías para ofrecer y ganar el perdón de Dios. Además, muchos indígenas también solían llevar entre sus obsequios rituales comida guisada, corderos, cerdos, gallinas y

palomas³²².

Bajo la mirada de los frailes, las ofrendas de los indios tenían la finalidad de conseguir la redención de sus pecados. Sin embargo, el intercambio de dichos regalos tuvo, al mismo tiempo, implicaciones más terrenas y materiales³²³. Las ofrendas de los indios no sólo consolidaron una nueva relación con la divinidad cristiana, sino también, establecieron nuevos vínculos de reciprocidad con las autoridades religiosas que aseguraban la promesa de orden y bienestar así en la Tierra como en el Cielo. De esta manera, los indios realizaron sus ofrendas religiosas con la finalidad de experimentar sentimientos de seguridad terrena y ultraterrena. En este sentido, lo más interesante de aquellos intercambios cotidianos fue la relación que tuvieron con la reproducción de algunos vínculos sociales.

Muchas de las mantas y de los alimentos que llegaban a los conventos como regalos religiosos se repartían a los pobres de los hospitales que estaban bajo el cuidado de los frailes³²⁴. Lo mismo sucedía con algunas limosnas reunidas en las misas, en las fiestas religiosas o en las actividades cotidianas de distintas cofradías. Los ofrecimientos materiales para ganar el cielo se traducían, por ejemplo, en tamales, cargas de maíz, cerdos, mantas o camisas como aquellas que los cofrades de Nuestra Señora de la Encarnación de Tlaxcala entregaron a sus hermanos más

³²² Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 187. Ernest Becker ha explicado cómo los hombres no sólo producen alimentos para comer. En las sociedades primitivas, los seres humanos producían un excedente con el fin de ofrecerlo como un mérito espiritual. La naturaleza brindaba a los hombres el alimento y éstos, deseosos de expiar un sentimiento de deuda, ofrecían en agradecimiento los regalos necesarios para mantener el equilibrio en la economía de la naturaleza. Becker, *La lucha...*, p. 59-60.

³²³ En su "Ensayo sobre el don" Marcel Mauss ha estudiado la importancia de los regalos contractuales o *potlatch* entre las tribus polinesias. El intercambio de bienes materiales genera obligaciones de reciprocidad entre los que dan y los que reciben estableciéndose una alianza entre sujetos que poseen deberes y obligaciones simétricas. Ver Marcel Mauss, *Sociologie...*, p. 147-167, 1950.

³²⁴ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 187.

necesitados durante la cuaresma de 1538³²⁵.

De esta manera, la redistribución de la riqueza mediante este tipo de ejercicios religiosos colaboraba a paliar el posible descontento o malestar de los sujetos más pobres y desvalidos de la sociedad. Así, las prácticas caritativas fortalecieron los lazos de fraternidad entre los indios evangelizados, generando sentimientos de unidad, seguridad, protección e identidad entre todos aquellos sujetos que se sabían parte de la comunidad cristiana.

A pesar de las opiniones de algunos evangelizadores y confesores de indios de los siglos XVI y XVII, lo señalado hasta ahora hace suponer que los indígenas experimentaron el sentimiento de culpa de forma particular. Como se ha visto a lo largo de este capítulo, los indios hicieron de las prácticas, actividades, ritos y ceremonias expiatorias elementos fundamentales de su vida cotidiana. La presencia de dichas manifestaciones de expiación parece hablar de un paulatino y complejo proceso de aprendizaje emocional en el que los indígenas dieron a la culpa y al perdón un significado y un valor específicos.

En este sentido, es probable que aquellas prácticas y ejercicios expiatorios externos retroalimentaran el escenario afectivo y emocional de los indígenas convertidos. Este fenómeno de retroalimentación entre el universo externo y el universo interno de los indios incidió en el surgimiento de una emotividad cristiana colectiva que permitió la articulación de novedosas relaciones de intercambio de bienes materiales y espirituales, así como de diversas emociones, sentimientos y

³²⁵ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 199.

sensaciones. Sin duda, este sistema afectivo y emocional cristiano formó parte de los consensos culturales que hicieron posible la negociación cotidiana entre sujetos que poco a poco comenzaron a comprender el significado de los códigos, símbolos y categorías mentales difundidas por los misioneros.

Ahora bien, en principio, aquellas relaciones de negociación estuvieron motivadas por un discurso evangelizador que intentó construir el deseo compartido de expiar las culpas y ganar la felicidad en el Cielo. No obstante, más allá de la recepción e interiorización de aquel mensaje religioso entre los indios, lo cierto es que estas relaciones de intercambio cotidiano proporcionaron fuertes sentimientos de seguridad y estabilidad en la Tierra. Las negociaciones para conseguir el perdón en el Más Allá generaron sentimientos de orden y continuidad mediante la participación indígena en los nuevos rituales y ejercicios religiosos. En estas ceremonias de intercambio, los indios no sólo se deshicieron de algunos bienes materiales, sino también, de muchos sentimientos de miedo, angustia e incertidumbre a cambio del establecimiento de nuevas alianzas y amistades que les brindaron sensaciones de tranquilidad, protección y unidad.

Estas relaciones de negociación e intercambio cotidiano para expiar los pecados y ganar el perdón constituyeron uno de los pilares de la dinámica social novohispana desde sus orígenes. La participación de los indios en las fiestas y las procesiones, la organización de distintas cofradías, la celebración de misas, la práctica de los sacramentos o la adquisición de indulgencias contribuyeron a liberar las tensiones cotidianas generadas por el miedo a la amenaza del Infierno y a experimentar la seguridad que hacía posible soñar con el Cielo.

El aprendizaje del sentimiento de culpa entre los indios se dio de manera lenta y poco homogénea y, seguramente, muchos indígenas tuvieron dificultad para comprender el significado de la responsabilidad individual, así como para internalizar el nuevo sistema de valores que debía guiar sus comportamientos de acuerdo a la moral cristiana dominante. No obstante, lo que sí quedó más claro desde un principio fueron las oportunidades que abrían la misericordia divina y la posibilidad de acceder a la redención terrena. De esta manera, poco a poco, la sociedad novohispana comenzó a configurarse como un espacio social privilegiado para la práctica del perdón. En realidad, sólo en la Tierra se podía ganar la misericordia en el Cielo. En la Nueva España, esta sencilla y simple condición hizo de la reconciliación la clave para ganar la felicidad eterna, pero también, el elemento fundamental para la sociabilidad y la reproducción del orden y la estabilidad en la Tierra.

Capítulo III. La negociación cotidiana: las manifestaciones del sentimiento de culpa y la búsqueda del perdón en la sociedad novohispana del siglo XVII

I. La culpa en la Nueva España

1. La doble dimensión de la culpa: responsabilidad individual y responsabilidad colectiva

La sociedad novohispana del siglo XVII se caracterizó, entre otras cosas, por su diversidad, su organización corporativa y su alto grado de jerarquización. En la Nueva España, cada grupo, cada cuerpo, cada estamento tuvo un lugar y una función específica que desempeñar. No obstante, a pesar de las profundas diferencias que existían entre los novohispanos, a los ojos de la Iglesia y bajo la cosmovisión religiosa que daba sentido a la vida, todos los habitantes de la Nueva España compartieron una misma condición: su naturaleza pecadora. La conciencia culposa de los habitantes de aquella sociedad fue un factor de unificación entre sujetos muy diferentes entre sí.

La experiencia de la culpa en la Nueva España se dio dentro de dos dimensiones imposibles de separar. Por un lado, la culpa se vivió como un sentimiento estrictamente individual, un sentimiento a partir del cual los sujetos tuvieron que enfrentar la relación que tenían la elección voluntaria de ciertos actos cotidianos con las consecuencias que aquellas decisiones morales tenían sobre su futuro en el Más Allá. Pero por otro, el sentimiento de culpa también movió a los sujetos a reflexionar en las obligaciones corporativas y sociales que, mediante el pecado, se incumplían y violaban, generando con ello, desorden, discordia y conflicto

en la sociedad. Es decir, como en otras sociedades católicas, en la Nueva España, la culpa se vivió dentro de dos dimensiones distintas pero estrechamente vinculadas: la de la responsabilidad individual y la de la obligación comunitaria³²⁶.

a) La culpa desde la responsabilidad individual: el caso del obispo Palafox

Entre los escritos personales del ilustre y “piadosísimo” don Juan de Palafox y Mendoza, una de los rasgos que más llaman la atención al imaginar la personalidad del virtuoso obispo es la de un sufrimiento profundo que pocas veces deja de traducirse en abundantes lágrimas y llanto. Palafox sufría y sufría mucho al luchar a cada instante contra las tentaciones que lo aquejaban día y noche.

El Demonio, refería el obispo, no dejaba al pobre hombre un minuto en paz “y de un espíritu salta luego a otro: como de la sensualidad salta al de blasfemia, de este al de la incredulidad de la fe (y) de este al de la desesperación...”³²⁷. Frente a la insistencia de Satanás, la vida del santo varón se llenaba de tribulaciones, penas y congojas. La constante necesidad de tener que elegir una vida virtuosa y renunciar al mal hacía de la vida de don Juan una continua batalla entre la conciencia y el deseo prohibido. Al respecto, Palafox refería que: “...es guerra la vida del hombre sobre la tierra y que la carne pelea contra el espíritu y el espíritu pelea contra la

³²⁶ Si bien podría pensarse en ciertas analogías, la experiencia de la culpa comunitaria cristiana es diferente a la del sentimiento de miedo o vergüenza que pudieron sentir los indígenas del México prehispánico frente a la violación de algún tabú. En ambos casos, los sujetos tenían conciencia de su pertenencia a la comunidad, pero en el caso del sujeto cristiano éste asumía dicha pertenencia desde la conciencia de su responsabilidad individual, es decir, desde el conocimiento de tener ciertos derechos y ciertas obligaciones personales que lo convertían en miembro de dicha comunidad. Como ya se ha explicado, en el caso del México prehispánico, es dudoso que los sujetos contaran con una conciencia de responsabilidad individual similar; la pertenencia a su comunidad se concebía desde una conciencia holista que vinculaba al ser humano con el orden del cosmos, la naturaleza y la sociedad.

³²⁷ Palafox, *Vida interior...*, p. 169.

carne³²⁸.

Para Palafox, como para el resto de los católicos, el verdadero drama de su existencia radicaba en la conciencia de que el camino de su salvación o de su condena dependía, únicamente, de su capacidad para elegir³²⁹. Esta capacidad hacía recaer el destino eterno del hombre en la propia responsabilidad individual. Al otorgarle la posibilidad de elegir, Dios elevó al hombre haciéndolo semejante suyo³³⁰. Al mismo tiempo, el don de la libertad abrió al ser humano un nuevo horizonte de dudas, anhelos y deseos no siempre exentos de dolor y angustia.

Ante la aventura de la libertad, el hombre se descubrió solo y comprendió que las consecuencias de sus aciertos o sus errores eran única y exclusivamente cosa suya. En este sentido, Palafox se sabía culpable de sus malos actos y el reconocimiento de su naturaleza pecadora lo llenaba de miseria, angustia y enojo.

“Yo, yo, yo -exclamaba- miserable pecador, bruto, ingrato, sementido...traidor. Yo fui la pésima fiera que a mi mismo y en mi mismo me despedacé la túnica de la gracia”³³¹.

La doctrina tridentina de la justificación hizo del binomio gracia-libre albedrío la condición indispensable para alcanzar la vida eterna. Estas eran las palabras del Concilio al respecto:

Dispónense pues para la justificación, cuando movidos y ayudados por la gracia divina y concibiendo la fe por el oído se inclinan libremente a Dios, creyendo ser verdad lo que sobrenaturalmente ha revelado y prometido y en primer lugar que Dios justifica al pecador por su gracia adquirida en redención por Jesucristo y en cuanto reconociéndose por pecadores y pasando del temor

³²⁸ Palafox, *Vida interior...*, p. 9.

³²⁹ Rudiger Safranski afirma que el drama de la existencia humana inició en el momento en que Dios otorgó a Adán el don de la libertad para elegir si comer o no del fruto prohibido. Ver Safranski, *El mal...* p. 22

³³⁰ Safranski, *El mal...*, p. 22.

³³¹ Palafox, *Vida interior...*, p. 9.

a la divina justicia que útilmente los contrista a considerar la misericordia de Dios, conciben esperanzas de que Dios les mirará con misericordia por la gracia de Jesucristo y comienzan a amarle como fuente de toda justicia y por lo mismo se mueven contra sus pecados... y en fin... (empiezan) una vida nueva y (a) observar los mandamientos de Dios...³³².

Es decir, para Trento, la salvación del hombre no era posible sin el socorro y el favor divino, pero el ser humano debía asumir su parte al enfrentar su responsabilidad y elegir el Bien o el Mal para forjarse su destino en el Más Allá. La decisión de obedecer o no los mandamientos de Dios era una elección libre y voluntaria. La desobediencia a la ley divina era sinónimo de ingratitud y ofensa a un señor bondadoso que ofrecía a los hombres la redención eterna sólo por amor. De ahí el dolor y el arrepentimiento que causaba la culpa en el pecador conciente de su traición.

“Y si tan grande culpa es no amar este señor, ¿qué será ofenderle y quebrantar sus mandamientos?...¿cómo puedes tener manos para ofender aquellas manos que tan liberales fueron para contigo, hasta ponerse en una cruz?”³³³, exclamaba asombrado fray Luis de Granada.

Acompañando el mismo sentir, don Juan de Palafox y Mendoza se arrepentía y se lamentaba de la siguiente manera: “Quisiera no aver tenido pensamientos, palabras, obras, movimientos, facultades ni sentidos para ofenderos”³³⁴. Pero a pesar de aquellos deseos, las faltas se habían cometido y el hubiera, como siempre, no hacía sentido. Si el obispo novohispano había pecado, el único camino posible para enmendar sus errores era el del arrepentimiento. En realidad, los tormentos

³³² *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, Sesión VI.*

³³³ Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores...*, p. 61.

³³⁴ Palafox, *Vida interior...*, p. 8.

propios de aquel sentimiento tampoco eran ligeros. El arrepentimiento no estaba exento de dolor, pero abría al pecador un espacio de respiro para intentar tomar un nuevo camino y dejar atrás aquello que no tenía más remedio.

En el catolicismo, la primera condición para liberarse del sentimiento de culpa es arrepentirse. Sólo mediante el arrepentimiento el hombre puede volver a encontrar la esperanza que brinda la posibilidad del perdón. Este sentimiento es el remedio para una conciencia que reconoce sus errores y busca rectificar. La experiencia de esta emoción no significa únicamente dolor y vergüenza. El arrepentimiento también otorga al pecador nuevas sensaciones de consuelo, ilusión, seguridad y confianza.

El obispo Palafox meditaba sobre este sentimiento recordando la escena del Pecado Original cuando Adán y Eva, “apenas tuvieron que arbitrar y escoger lo bueno que Dios quería o lo malo que le prohibía...se huyeron del pecado a la trasgresión, de lo bueno a lo malo, de Dios a la criatura”³³⁵. Frente a dicha elección, Dios no sólo expulsó a Adán y Eva del Paraíso. Además, misericordioso, también brindó al hombre y a su compañera la conciencia de haber obrado mal y con ello, la capacidad para arrepentirse. De esta manera, una vez cometido el pecado,

...cuando su Divina Majestad podía ejecutar el golpe riguroso de la muerte que el hombre se había escogido se contentó con abrirle los ojos para que viese su caída. Cubrióle con pieles de animales para que llorase su pecado y conociese su mortalidad. Le dio motivos y consideraciones de dolor, de arrepentimiento y pena: los volvió a su gracia, los bendijo para que se multiplicasen, les dio hijos y sucesión fecundísima³³⁶.

La posibilidad de reconocer el error, recapacitar y arrepentirse abrió a los

³³⁵ Palafox, *Obras IV*, p. 184.

³³⁶ Palafox, *Obras IV*, p. 184

hombres un nuevo horizonte para levantarse y continuar buscando la vida eterna. En el cristianismo, el pecador arrepentido experimenta dos sensaciones que, aunque en principio parecerían contradictorias, dentro de la emocionalidad barroca fueron perfectamente compatibles: por un lado el amor y la esperanza en la redención divina y por otro, el temor a Dios.

Efectivamente, en el mundo de la Contrarreforma las emociones se vivieron de forma contrastante y ambivalente. El placer y el dolor, la libertad y la opresión, el gozo y la tristeza frecuentemente se fusionaron y confundieron originando un complejo crisol de sensaciones difíciles de separar. La experiencia del arrepentimiento formó parte de este tipo de emociones amalgamadas. Aquel que se arrepentía vivía una extraña mezcla de amoroso temor o temeroso amor, "...porque temiendo y amando se navega mucho más que no temiendo aunque amando; porque el lastre del temor lleva seguro el navío del amor al puerto eterno del amor"³³⁷, explicaba Palafox.

En realidad, las palabras del obispo correspondían a la visión barroca del miedo. Durante los siglos XVI y XVII, la Iglesia vio en la difusión de aquel sentimiento un medio eficaz para auxiliar a los hombres a vencer el pecado y las tentaciones del Demonio³³⁸. La pastoral del miedo se tradujo en la popularización de la meditación en los novísimos o postrimerías del alma recomendado por los místicos españoles de la época. En la Nueva España, este tipo de ejercicio piadoso se difundió mediante la

³³⁷ Palafox, *Obras I*, p. 285.

³³⁸ Desde el siglo VII, algunos textos de la liturgia visigótica recurrieron a la referencia sistemática del miedo como una herramienta útil para la evangelización cristiana. La utilización del miedo en la labor pastoral se intensificó en los ambientes monásticos del siglo XII, así como en el período de crisis de los siglos XIV y XV en Europa. En efecto, durante estos siglos las descripciones de los horrores en el infierno se inspiraron en las guerras, las epidemias y los conflictos sociales que sufrían las poblaciones urbanas y campesinas europeas. Ver George Minois, *Piccola storia dell'inferno*, p. 82-92.

lectura de las obras de fray Luis de Granada, así como de la *Agonía y tránsito de la muerte* de Alejo Venegas del Busto.

La reflexión metódica y personal en la Muerte, el Juicio, la Gloria y el Infierno formó parte de la experiencia individual de la culpa entre muchos devotos novohispanos³³⁹. La aproximación cotidiana a los lugares más importantes de la geografía eterna buscó mover la conciencia de aquellos que reconocían las consecuencias que tendrían sus actos en el Más Allá.

En sus sermones, los predicadores siempre insistieron en el carácter sorpresivo de la muerte. "Día vendrá y no sabes cuándo, si hoy, si mañana, en el cual tú mismo que estás ahora leyendo esta escritura...te has de ver en una cama con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte y la sentencia dada contra todo el linaje humano"³⁴⁰. La muerte aterrorizaba no sólo por su carácter sorpresivo, sino sobre todo, quizás, por ser un instante de profunda soledad e incertidumbre. El momento de la muerte era la antesala de aquel juicio particular en el que cada pecador tendría que rendir cuentas de sus actos y sus acciones solo ante Dios³⁴¹.

...¿qué sentirás en aquella hora, cuando salido ya desta vida, entres en aquel divino juicio, solo, pobre y desnudo sin más valedores que tus buenas obras y sin más compañía que la de tu propia conciencia, y esto en un tribunal tan riguroso donde no se trata de perder la vida temporal sino de vida y muerte perdurable?... ¡Cuán confuso te hallarás y cuán arrepentido!³⁴².

Las palabras de fray Luis nos sirven de prelude para imaginar la congoja, el

³³⁹ Pilar Gonzalbo ha señalado la importancia que tuvo la meditación en los novísimos en la misión evangelizadora de los jesuitas en la Nueva España. Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, p. 117.

³⁴⁰ Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, p. 83.

³⁴¹ Pilar Gonzalbo habla de la influencia que tuvieron las tendencias individualistas del siglo XVI en la evolución del concepto del juicio después de la muerte. Poco a poco, el juicio final tan temido en la Edad Media fue pasando a un segundo plano mientras que el juicio particular fue cobrando cada vez más importancia. Esta transformación fue paulatina y heterogénea, pero a la larga, esta fue la concepción que predominó en los sermones y prédicas de la Iglesia. Ignacio de Loyola insistió en la importancia que tenía el juicio particular como el momento decisivo en el destino del hombre. Ver Pilar Gonzalbo, *La educación de los jesuitas*, p. 127-128

³⁴² fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, p. 88.

temor y la angustia que debían experimentar los fieles devotos y culposos ante la amenaza del veredicto de aquel Juicio. Y si se trata de encontrar fieles culposos y devotos, quién mejor que el obispo Palafox que pasaba la vida sumido en pesares y llanto al enfrentar su naturaleza pecadora.

...en todo cuanto obraba o peligroso o dudoso a su alma le parece que iba echando capas de bronce al cielo, por la parte cóncava para cerrarlo y que no entrase en él, de lo cual resultaba grandísimo dolor, congoja y aflicción y acudir a Dios, llorar, pedir, clamar y suspirar...entre estos peligros, daños y pecados, le parecía que veía el infierno abierto y que le iban a echar en él, con que se volvía a Dios a pedir misericordia pero sin dejar, como debía, sus culpas, aunque huyendo siempre de ellas...³⁴³.

Frente a aquellos sentimientos de constante preocupación y persecución, don Juan buscó todos los medios posibles para expiar sus culpas y enmendar sus pecados. Sus intentos por recuperar el estado de gracia perdido y alcanzar la salvación del alma se tradujeron en una vida de rigurosa disciplina y de un fuerte control de las pasiones y los deseos sensuales y materiales.

De esta manera, el obispo contaba cómo al asumir su condición de pecador, “comenzó a tener oración, a madrugar, a llorar y a hacer ejercicios de penitencia. Y solía levantarse a las tres de la mañana, otras más temprano en invierno y lloraba voz en grito sus culpas pidiendo misericordia”³⁴⁴. Palafox caminaba descalzo, vestía con ropa de lana gruesa, dormía sobre una tabla y se disciplinaba ásperamente. Además, ayunaba y jamás comía fruta. El obispo tomaba tres disciplinas al día, se pellizcaba los brazos, usaba un cilicio perpetuo de latón y velaba todas las noches³⁴⁵. Todas estos ejercicios cotidianos eran expresiones típicas de la devoción

³⁴³ Palafox, *Vida interior*, p. 123.

³⁴⁴ Palafox, *Vida interior*, p. 81.

³⁴⁵ Palafox, *Vida interior*, p. 87.

contrarreformista. La práctica de la oración, las manifestaciones exteriores de dolor y arrepentimiento, la penitencia corporal fueron mecanismos para “domar y mortificar la carne” en todo lo posible.

El peso de la responsabilidad individual, el miedo a errar irremediablemente y perder la vida eterna se tradujeron en este universo de prácticas expiatorias personales en las que el pecador tenía que buscar solo el camino para alcanzar la vida en el Más Allá. La salvación era un asunto de responsabilidad individual, cada ser humano debía elegir y forjar su propio destino de felicidad o miseria eterna. Como es fácil imaginar, nunca fue sencillo sobrellevar aquella carga en completa soledad. Por ello, desde la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII los hombres buscaron compañía para recorrer los caminos que podían llevar al perdón y a la vida en la gloria celestial.

b) La culpa desde la experiencia comunitaria.

En ninguna sociedad las experiencias emocionales de los sujetos dependen únicamente de los individuos aislados. Si bien los novohispanos vivieron la culpa como una experiencia personal, en realidad, ésta no podía desligarse de los factores sociales que vinculaban a unas personas con otras. Es decir, en la Nueva España, la experiencia de la culpa y la búsqueda de la salvación fueron asuntos en gran medida individuales. Sin embargo, las formas de relación social, las interdependencias entre unas personas y otras, así como las transformaciones y estructuras específicas del tejido social incidieron directamente en las distintas

formas en que los sujetos vivieron la culpa y buscaron el perdón³⁴⁶.

En un orden jerárquico y comunitario, lo normal era que la culpa también se viviera de esa manera. En este sentido, dos fueron los andamios mentales que incidieron en la experiencia comunitaria de dicho sentimiento: por un lado, la concepción corporativa de la sociedad y por otro, la doctrina de la comunión de los santos.

1b) La comunión de los santos

La doctrina de la comunión de los santos integró en una misma comunidad a vivos y difuntos, pobres y ricos, seres naturales y seres sobrenaturales. El catecismo del Concilio de Trento definió a la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo, comunidad que reunía a la Iglesia triunfante, a la militante y a la purgante en una misma corporación.

La Iglesia triunfante, explicaba el catecismo, era “aquel lucidísimo y felicísimo coro de espíritus bienaventurados y de aquellos que triunfaron en el mundo y de la carne y del perversísimo demonio y que libres ya y seguros de las molestias de esta vida, gozan de la eterna bienaventuranza”. Por su parte, la Iglesia militante era “el escuadrón de todos los fieles que aun viven en la tierra, la cual por eso se llama militante, porque está en guerra continua con los cruelísimos enemigos, mundo, carne y Satanás”³⁴⁷. En cuanto a la Iglesia purgante, ésta estaba compuesta por las ánimas de los justos que por un tiempo determinado debían purificarse en el Purgatorio “para que se las pueda franquear la entrada en la patria celestial donde no

³⁴⁶ Sobre la relación entre las formas psíquicas de los individuos y la sociedad en la que viven, ver Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, p. 105-106.

³⁴⁷ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 95.

entra cosa manchada”³⁴⁸. Según la definición tridentina de la Iglesia, las tres partes de la misma vivían en estrecha y permanente comunicación. En este sentido, nuevamente es el obispo Palafox quien aclaraba que

...no sólo comunicanse las almas entre si por la caridad y unión de voluntad y por una misma unidad en la gracia y caridad con Cristo Señor Nuestro que es su cabeza, con su madre santísima, con toda la corte celestial y participar de aquellos inefables bienes y tesoros que aquellos celestiales cortesanos adquirieron, sino de lo que hoy están mereciendo los mártires, confesores, almas pías y santas que se hallan actualmente mereciendo en la Iglesia³⁴⁹.

Es decir, la comunicación entre los miembros de aquella comunidad se fundamentaba en la constante circulación y redistribución de los bienes espirituales que conformaban el “tesoro de merecimientos” de toda la Iglesia, tesoro que al repartirse auxiliaba a todos los fieles que gozaban de él a encontrar su salvación.

La doctrina de la comunión de los santos fortaleció las creencias y aproximaciones populares de la salvación como un trance comunitario. Desde la Edad Media, muchos fieles, aterrorizados frente a las imágenes del Juicio Final, prefirieron imaginar que al llegar aquel terrible momento, sus amigos y parientes paliarían la sensación de soledad y desamparo. La confrontación solitaria con el Juez severo e inclemente descrito por los predicadores se hacía menos amenazante al pensar en la compañía que los seres queridos podían brindar con sus rezos, misas y buenas obras³⁵⁰.

Tanto Agustín como otros teólogos medievales, insistieron en la posibilidad de

³⁴⁸ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 62.

³⁴⁹ Palafox, *Obras I*, p. 387

³⁵⁰ Maureen Flynn recuerda cómo la visión católica de las puertas del Cielo estaba llena de rostros conocidos. Así como Dante encontró la mirada de Beatriz, así los demás fieles esperaban encontrar a sus seres queridos en trance tan importante. Durante la Edad Media, los fieles no imaginaban la confrontación solitaria con el Dios Juez del que hablaba el Apocalipsis. Por ello, siempre prefirieron creer que en aquel momento estarían acompañados por los buenos deseos de sus amigos y parientes. Ver Flynn, *Sacred charity...*, 1981, p. 12.

que los vivos auxiliaran a los muertos con sus limosnas, responsos, oraciones y obras misericordiosas³⁵¹. A pesar de que la salvación era un asunto estrictamente individual, la Iglesia militante y la triunfante podían asistir a la purgante para ganar la vida eterna de manera más fácil y rápida. En este sentido, Trento insistió en la invocación y veneración de los santos, aclarando el poder que tenían aquellos seres como intercesores de los que aun no conseguían la vida en el Cielo. El catecismo del Concilio señalaba cómo era "...bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo Nuestro Señor que es solo nuestro redentor y salvador"³⁵².

Por su parte, la Iglesia militante también podía colaborar en la salvación de otros sujetos. La práctica de obras de misericordia espirituales era uno de los principales medios para ayudar al prójimo a alcanzar la vida eterna. Enseñar al que no sabe, dar buen consejo a los demás, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia las flaquezas de los otros, rogar a Dios por los vivos y los muertos eran todas acciones recomendadas por el catecismo de Trento para acompañar al prójimo en su camino al cielo³⁵³.

Del mismo modo, la práctica de la oración por los otros, el ofrecimiento de misas por los seres queridos, así como los socorros espirituales brindados por los jubileos y las indulgencias eran vías que la Iglesia ofrecía para evitar la soledad de las almas que buscaban el perdón de los pecados. En realidad, la doctrina que fortalecía la presencia de lo colectivo en la posibilidad de acceder a la salvación del

³⁵¹ Flynn, *Sacred charity...*, p. 12.

³⁵² *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 356.

³⁵³ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 21.

alma era la del tesoro de los méritos de los santos³⁵⁴.

Para la Iglesia tridentina, las personas santas que habían vivido a lo largo de la era cristiana habían acumulado con sus buenas obras y abundancia de gracia méritos que podían traspasarse a los demás cristianos. De esta manera, los bienaventurados podían ofrecer a los vivos un tesoro de méritos que podían utilizar para la satisfacción de sus necesidades espirituales³⁵⁵. Esta doctrina fue el fundamento de la validez que tenían las indulgencias en el camino de la salvación. Estos bienes espirituales, decía el catecismo tridentino, eran “perdones de penas debidas por nuestras culpas que se conceden en virtud del tesoro de los méritos de Jesucristo y de sus santos”³⁵⁶.

Resultado de un proceso de modernización al interior de la Iglesia, las indulgencias consistieron en la remisión parcial o total de las penitencias o castigos terrenos debidos al pecado. Este tipo de perdones sustituyó las antiguas penas corporales típicas de la Edad Media por la práctica de diferentes obras meritorias como la oración, la participación en ciertas procesiones o la visita a determinados altares o templos específicos.

La concepción comunitaria de la salvación se tradujo en fuertes sentimientos de solidaridad entre todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo: los vivos, los muertos, los santos y los seres humanos en busca de la vida eterna. Dentro de esta concepción, la salvación no sólo era asunto de responsabilidad individual. Al pertenecer a la comunión de los santos, cada uno de los cristianos tenía

³⁵⁴ Flynn, *Sacred charity...*, p. 13.

³⁵⁵ Flynn, *Sacred charity...*, p. 13.

³⁵⁶ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 115.

responsabilidades compartidas sobre la salvación de sus prójimos. Todos los miembros de la Iglesia tenían la obligación de auxiliar a sus hermanos para ganar la vida en el Cielo.

En la Nueva España, esta solidaridad ultraterrena generó lazos emocionales que se tradujeron en prácticas devocionales y actividades relacionadas con la experiencia de la culpa. En este sentido, entre los novohispanos, la preocupación por las ánimas del Purgatorio y la obligación colectiva de auxiliarlas para salir de tan terrible estado fue una constante en la vida cotidiana. Los predicadores no dejaron de insistir en “el monte de tormentos y diluvio de penas” que vivían las ánimas de amigos, parientes y seres queridos para purgar sus pecados antes de ir al Cielo.

Si las lenguas de los ángeles y de los hombres se unieran para explicar cuan libre y pesada es la mano de la justicia divina en los tormentos del Purgatorio, por mucho que dijera su elocuencia, siempre les quedará mucho más y más que decir...³⁵⁷.

Por si quedaban dudas de lo mal que lo pasaban las ánimas del Purgatorio en aquel infierno transitorio, algunos párrocos y predicadores acudieron al manual del padre Joseph Boneta, *Gritos del purgatorio*, en donde las propias almas de los pecadores clamaban por el socorro de sus amigos y familiares:

Ah! hombres que vais por estas calles tan perdidos por los negocios de esta vida, como olvidados de esta. Tened, esperad siquiera un instante, dad una ligera vista hacia acá abajo, poned los ojos en estas lastimosas almas que os llaman... Atended y mirad si hay dolor que pueda compararse con el nuestro... Compadeceos de nosotros ya que no por atormentadas desvalidas...³⁵⁸.

Ante los gritos de aquellas almas adoloridas, ante la posibilidad de encontrarse, tarde o temprano, en la misma situación, los novohispanos fueron

³⁵⁷ Sermón del 3 de noviembre de 1699 en la catedral de México. Lafragua, 1260. FR.

³⁵⁸ Joseph Boneta, *Gritos en el infierno...*, p 7.

devotos de las ánimas del Purgatorio: ofrecieron misas y limosnas por ellas, organizaron cofradías, practicaron la oración y adquirieron indulgencias³⁵⁹.

La solidaridad ultraterrena entre las almas de la iglesia purgante y la militante se tradujo en una serie de conductas, hábitos, acciones y comportamientos cotidianos que constituyeron manifestaciones de piedad y formas particulares de vivir la religiosidad en la sociedad novohispana. Si bien la Iglesia se esforzó en controlar aquellas manifestaciones piadosas e intentó estipular las prácticas y acciones autorizadas desde la ortodoxia, lo cierto es que la creencia en las ánimas del Purgatorio dio origen a innumerables expresiones ciertamente heterodoxas pero que, al compartir los mismos símbolos y códigos culturales del catolicismo tridentino, constituyeron la base de diversas formas de intercambio y negociación para acceder al perdón de los pecados. Los siguientes son ejemplos de este tipo de manifestaciones religiosas relacionadas con la devoción novohispana a las ánimas del Purgatorio.

En el año de 1744, en la parroquia de la Veracruz de la ciudad de Pachuca, un español de nombre Francisco Ruiz asistía a los entierros “con la ocasión de pedir limosna para el culto de San Francisco Javier” y repartir, con ayuda de otros sujetos, “camándulas o dezenarios de que pende una crucecita de madera y con esa ocasión y para sacar más limosna decía que el que rezase en cada cuenta de la camándula un Padre Nuestro se gana muchas indulgencias y se sacan tres ánimas del Purgatorio”³⁶⁰.

El caso de Francisco Ruiz no fue el único en la búsqueda de caminos

³⁵⁹ Ver más adelante el apartado especial dedicado a las indulgencias.

³⁶⁰ AGN, Inq. V. 921, Exp. 26, F. 277-278.

alternativos para ganar el perdón de los pecados y auxiliar a las almas de los seres queridos a librarse del sufrimiento en el Purgatorio. En este sentido, la proliferación de novedosas devociones no autorizadas por la Iglesia fue un fenómeno común en la Nueva España del siglo XVII.

En 1615, en el pueblo de Querétaro y en la Villa de Celaya, aparecieron fijadas en las puertas de las iglesias unas memorias de devociones que la Iglesia prohibió al calificarlas de dañosas y de supersticiosas. El texto prohibido que animó a muchos fieles a pedir misas dedicadas a San Pedro afirmaba lo siguiente:

En el tiempo del Papa Clemente que fue de Roma, en las crónicas de San Pedro se halló un escrito que Nuestro Señor otorgó a San Pedro que cualquier cristiano que ayunare el viernes a pan y agua como ayunaron los apóstoles le guardará Dios en su vida y los ángeles vendrán en su guarda y serán llevados por el ángel de Dios al paraíso y con su ánima libraré Dios de penas de Purgatorio siete ánimas³⁶¹.

En realidad, es difícil entender cuáles fueron los criterios de la Inquisición para distinguir lo ortodoxo de lo heterodoxo. Por ejemplo, las imágenes de San Pedro, de los apóstoles y de los ángeles no eran contrarias a las creencias de la Iglesia; además, la práctica del ayuno había sido ampliamente recomendada por el Concilio de Trento. Sin embargo, la Inquisición prohibió esta devoción por parecerle propia de “invenciones de espíritus particulares”³⁶².

Para la Iglesia, aquellos “espíritus de novedad” eran peligrosos porque liquidaban “las verdaderas devociones” y si no se frenaba a tiempo su proliferación, “cada día se inventarán (más), entibiando” la devoción a otras prácticas e imágenes. Por ello, la Iglesia novohispana intentó mantener el control de la piedad cotidiana

³⁶¹ AGN, Inq., V. 486, Exp. 156.

³⁶² AGN, Inq., V. 667, Exp. 2. Esta es la frase que utilizaron los inquisidores para prohibir la devoción a los rosarios de San José y de Santa Ana.

relacionada con las ánimas del Purgatorio.

Ahora bien, la concepción comunitaria de la salvación no sólo se sustentó en la doctrina de la comunión de los santos. Además, la organización y racionalidad corporativa de la sociedad también fueron factores esenciales para entender la salvación del alma como un fenómeno social y colectivo.

2b) La salvación dentro de la concepción corporativa de la sociedad

La estructura de la sociedad novohispana correspondió a la concepción corporativa y estamental del pensamiento tomista. Dentro del universo de Santo Tomás, cada especie había sido “distribuida ordenadamente, como las estrellas del firmamento, las aves en el aire, los peces en el agua, los otros animales en la tierra...”³⁶³. Al igual que el universo, los reinos y las ciudades debían obedecer a un orden racional en el que cada miembro ocupara su lugar y ejerciera su función específica:

...habría que distribuir a las personas en sus diferentes sitios, según sus habilidades para cumplir con un oficio...se ha de procurar que cada uno tenga lo necesario para desarrollar sus capacidades dentro de su estado pues de otra manera no podría sostenerse el reino o la ciudad...³⁶⁴.

Esta división del trabajo era necesaria para mantener el Bien Común y salvaguardar la paz en la Tierra, condición indispensable para que los hombres lograran conseguir su felicidad en el Cielo. En el pensamiento tomista existía una estrecha relación entre el orden sobrenatural y el terreno, entre la salvación personal del individuo y el orden de la sociedad. Para Santo Tomás, el fin último del ser humano era la salvación de su alma. Sin embargo, los hombres no vivían aislados ni

³⁶³ Santo Tomás, *Tratado...*, p. 278

³⁶⁴ Santo Tomás, *Tratado...*, p. 278.

podían conseguir aquella finalidad únicamente mediante su razón individual. El hombre necesitaba la cooperación de otros hombres para lograr conseguir la felicidad eterna³⁶⁵.

Cada ser humano tenía la responsabilidad moral de cultivar la virtud para avanzar hacia la vida en el Cielo, pero al mismo tiempo, cada persona tenía la obligación de observar la virtud para salvaguardar la paz y la armonía dentro del orden social y terreno. “Es...necesario que, además de que haya algo que mueva al individuo a buscar su propio bien, haya algo que lo mueva a buscar el Bien Común”³⁶⁶, decía Santo Tomás para referirse a esta doble dimensión de la búsqueda del Bien.

Tanto en lo individual como en lo social, lo contrario del Bien era el desorden. El pecador que había incurrido en un estado de caos y rebelión debía realizar los ejercicios que le permitían regresar al equilibrio interior perdido por el vicio. Cuando el orden social era perturbado por los pecados de sus miembros era necesario que los sujetos enmendaran sus comportamientos y volvieran a ejercer las correspondientes funciones propias de su estado en la sociedad.

No es de extrañar que bajo la mirada corporativa y estamental tomista, una de las formas más graves de pecar fue la omisión. Este tipo de pecado, decía el padre Joseph Boneta, se reducía a “no hacer cada cual en su oficio todo lo que se debe...no hay estado que no tenga su especial ministerio y hay obligación no sólo de cumplirlo sino de llenarlo”³⁶⁷, y es que el día del Juicio, continuaba el predicador,

³⁶⁵ Ver Copplestone, *History...*, p. 413.

³⁶⁶ Santo Tomás, *Tratado...*, p. 278.

³⁶⁷ Boneta, *Gritos...*, p. 281.

Dios “pedirá menuda cuenta de lo que hizo y dejó de hacer en su ministerio: al casado pedirá cuenta de tantos sirvientes como tuvo, al obispo de tantas almas, al juez de tantas haciendas, al médico de tantas vidas, al abogado de tantas causas, al confesor de tantas conciencias”³⁶⁸.

En la *Relación* de su visita a Puebla entre 1643 y 1646, el obispo Palafox narra una historia que ilustra de maravilla el significado que tenía el pecado de omisión en la Nueva España del siglo XVII. Cuenta Palafox que en Acatzingo, localidad habitada por indios y españoles,

Habían muchos años que faltaban en este valle las cosechas; siendo cosa lastimosa ver reducidas a tanta infertilidad labores tan grandes y fértiles. Temían los vecinos que se originaba de la omisión que se había tenido en pagar los diezmos y en absolverse de las censuras que sobre ello se habían fulminado, con que, movido a piedad, su Excelencia dispuso algunas personas se absolviesen y prometió facilitarlo con los que buscasen medios bastantes. Con esto ordenó que este día, cuatro de septiembre, se hiciese procesión en que asistió. Y habiendo llegado a la ermita se vistió de pontifical, bendijo la tierra y conjuró el viento y aquel día y los siguientes fue Nuestro Señor servido que lloviese³⁶⁹.

Ante el incumplimiento de la obligación comunitaria, los habitantes de Acatzingo experimentaron sentimientos de culpa producto de su pecado de omisión. El no pagar diezmos afectaba al Bien Común y amenazaba la salvación individual de los sujetos. Bajo la mirada de los fieles y del propio obispo, la sequía de aquellos años no podía ser otra cosa que una clara manifestación del castigo divino. Frente a dicha situación, el pueblo arrepentido buscó expiar sus culpas mediante la procesión que, al finalizar, evidenció la misericordia divina con la irrupción de la lluvia tan esperada por todos.

³⁶⁸ Boneta, *Gritos...*, p. 281.

³⁶⁹ Palafox, *Relación de la visita eclesiástica...*, p. 16.

2. La distribución de la culpa en la Nueva España: actores y virtudes

Ahora bien, si cada miembro de la sociedad debía cumplir con ciertas responsabilidades individuales y sociales y más tarde, el Día del Juicio, rendir cuentas del cumplimiento o incumplimiento de dichas obligaciones, en la Nueva España, la culpa se vivió de manera distinta y diferenciada de acuerdo a las responsabilidades propias de cada estamento, grupo social y sexo.

Es decir, los pecados eran comunes a todos los fieles cristianos; todos los novohispanos debían esmerarse en cultivar la vida virtuosa por igual³⁷⁰. Sin embargo, las diferentes responsabilidades que cada individuo tenía al interior de la sociedad dieron un valor distinto a dichas virtudes y así, cada grupo, cada sexo y cada estamento debió poner mayor atención en cultivar ciertas virtudes que otras.

La distribución de las culpas de acuerdo a las diferentes funciones que tenían los sujetos dentro de la sociedad contribuyó a fortalecer y reproducir ciertos roles, estereotipos y jerarquías que dieron orden y sentido a las relaciones y estructuras sociales en la Nueva España del siglo XVII. Al reglamentar los usos, las costumbres, las prácticas y los comportamientos cotidianos de los individuos y al intentar sistematizar y encausar las emociones de los mismos, la Iglesia se encargó de marcar las pautas y lineamientos de cómo debían vivirse y repartirse las culpas al interior de la sociedad novohispana.

De esta manera, el reparto de las culpas contribuyó a regenerar los estereotipos que mantenían el orden de la estructura social, pero además, esta

³⁷⁰ La Iglesia fundamentó el principio de igualdad entre los fieles cristianos sobre todo en la creencia del juicio divino y la aplicación de los mismos mandamientos a los miembros de todos los estratos de la sociedad. Ver Pilar Gonzalbo, *Las mujeres...*, p. 43.

distribución del sentimiento de culpa también colaboró en la reproducción de un sistema emocional que dictó las normas para sentir y experimentar, de manera cristiana, diferentes emociones, sensaciones, afectos y deseos³⁷¹.

Muchos fueron los medios y mecanismos que la Iglesia utilizó para sistematizar las experiencias emocionales y afectivas de los sujetos. En este sentido, la asignación de culpas específicas para distinto tipo de sujetos se realizó, sobre todo, a partir de la predicación de sermones, la educación y la repetición de prácticas cotidianas. En la Nueva España, la constante insistencia en la naturaleza pecadora de los hombres y el recordatorio cotidiano sobre la culpa humana y el perdón divino fueron factores fundamentales en la construcción de una conciencia individual capaz de distinguir el Bien del Mal y el vicio de la virtud; una conciencia que debía tener presentes no sólo estas diferencias para conseguir la propia salvación individual, sino también, para guardar las responsabilidades sociales que a cada quien le correspondían.

a) La importancia de la virtud en la Nueva España

Para la cosmovisión cristiana, la vida en la Tierra es una etapa transitoria para llegar a la verdadera vida en el Más Allá. Bajo esta mirada, la historia constituye un proceso de constante progreso y purificación; un camino de perfeccionamiento y desprendimiento de todo lo mundano que culmina con la salvación eterna³⁷². Decía Jorge Manrique al respecto:

³⁷¹ En este sentido, por ejemplo, Pilar Gonzalbo ha subrayado cómo la iglesia reglamentó las formas de vivir diversos tipos de amor. Así, el amor materno debía ser el más fuerte, seguido por el amor paterno y por el conyugal. En cambio, la Iglesia recomendó menor intensidad en la experiencia del amor fraterno para evitar cualquier tipo de relación incestuosa. Pilar Gonzalbo, *Familia y orden...*, p. 94.

³⁷² Fernando Escalante, *La mirada de Dios...*, p. 24

**Este mundo es el camino
para el otro, que es morada
sin pesar,
mas cumple tener buen tino
para andar esta jornada
sin error³⁷³**

Efectivamente, los hombres que deseaban recorrer aquel camino de renuncia y retiro con buen fin debían tener siempre presente cuál era el último motivo de su existencia; sólo de esa manera podían elegir y realizar las acciones que les garantizaban librar con éxito las dificultades que se presentaban a lo largo de la vida. Así lo recordaba a los novohispanos Juan Martínez de la Parra. Los cristianos, decía el jesuita, “entramos al mar peligroso de esta vida” y debemos conocer “cuál es el fin adonde vamos, a que se encaminan todos estos medios, que si no nos determinamos a buscar con ellos nuestro fin van perdidos todos”³⁷⁴.

La respuesta, continuaba Martínez de la Parra, era sencilla. Dios había creado al hombre “para amarle y servirle en esta vida después de verle y gozarle en la otra”³⁷⁵. En realidad, el medio más adecuado para cumplir con aquel propósito existencial era el cultivo de la virtud y el cumplimiento de la ley divina.

Desde la constitución de la Alianza entre Dios y los hombres, éstos habían quedado obligados a cumplir con los preceptos y normas morales dictadas por Yaveh para regular las conductas y comportamientos humanos. Desde entonces, el fundamento de aquel pacto con la divinidad descansó en el control racional de los instintos y los deseos de la carne³⁷⁶, así como en la búsqueda de la pureza, la

³⁷³ Jorge Manrique, *Poesía*, p. 92

³⁷⁴ Martínez de la Parra, *Luz de verdades...*, p. 48.

³⁷⁵ Martínez de la Parra, *Luz de verdades...*, p. 56.

³⁷⁶ Maria Alba Pastor, *Crisis...*, p. 56.

prudencia, la templanza, la justicia y la fortaleza. En pocas palabras, la permanencia del pacto entre los hombres y Dios dependía del cultivo de la virtud y de la obediencia a los diez mandamientos de la ley divina³⁷⁷.

En la Nueva España, la Iglesia se esforzó por homogeneizar las conductas y comportamientos de sujetos muy diversos entre si y de fomentar entre ellos la práctica de una vida virtuosa. Al llegar el siglo XVII el tema de la virtud novohispana fue uno de los tópicos principales en la construcción de una identidad criolla que exaltó la perfección de la Primavera indiana, la perfección y pureza de una tierra que la misma Virgen había escogido como morada terrena. Este entusiasmo y optimismo ante la Nueva España como reino de virtudes fue anunciado desde principios de siglo por el poeta español, Bernardo de Balbuena, en su *Grandeza mexicana*.

**¿qué pueblo, qué ciudad sustenta el suelo
tan llena de divinas ocasiones
trato de Dios y religioso celo**

**de misas, indulgencias, estaciones,
velaciones, plegarias, romerías
pláticas, conferencias y sermones?**

**Tanto convento, tantas obras pías,
tantas iglesias, tantos confesores,
jubileos, hermandades, cofradías,**

**religiosos, gravísimos doctores,
sacerdotes honestos, ejemplares,
monjas llenas de Dios y sus favores**

**hombres raros, sujetos singulares,
en ciencia, santidad, ejemplo y vida
a cientos, a montones, a millares;**

virtud profunda, santidad cumplida,

³⁷⁷ Siguiendo a San Agustín, Martínez de la Parra definió los mandamientos como la "cifra de todas las virtudes, ...preceptos que constituían el antídoto contra todos los vicios". Martínez de la Parra, *Luz de virtudes...*, p. 152.

**obras heroicas, trato soberano
almas devotas y gente corregida**

...

**y en suma cuantas
virtudes en el mundo el cielo ha puesto
sí con cuidado mira su librea**

**aquí las hallará quien trata desto
y más que esto si más y más desea³⁷⁸**

En realidad, la presencia de tanta virtud y tanta perfección tuvo como telón de fondo una sociedad de individuos concientes de sus culpas pero, es importante precisar, quizás no siempre dispuestos a asumir la responsabilidad de sus faltas. En la Nueva España, el cultivo de la virtud estuvo siempre delimitado por los diferentes significados que tuvo aquel sentimiento para sujetos de muy diversos sectores. Seguramente, las experiencias individuales alrededor de la culpa variaron de acuerdo a características emocionales y psicológicas únicas y particulares de cada sujeto. Como historiadores, no es eso lo que interesa estudiar. En realidad, la experiencia del sentimiento culpígeno tuvo una dimensión social que es la que hace sentido rastrear históricamente. Si bien hacer una “radiografía de los pecados” de acuerdo a los grupos, sexos y estamentos novohispanos podría resultar esquemático, no es imposible aventurarse a revisar qué virtudes, y por lo tanto, qué culpas, recaían con mayor peso en ciertos sujetos que en otros dentro de aquel orden social³⁷⁹.

³⁷⁸ Bernardo de Balbuena, *Grandeza...*, p. 64.

³⁷⁹ En *Inquisición y sociedad*, Solange Alberro habla de ciertas tendencias a determinados pecados de acuerdo al grupo étnico, socioeconómico o al sexo de los sujetos acusados ante el Santo Oficio. Alberro, *Inquisición...*, p. 185.

b) La culpa entre las mujeres novohispanas

En la Nueva España, al ser las principales encargadas de conservar la tradición familiar y de promover el fervor religioso, las mujeres tuvieron la función central de mantener la cohesión social ³⁸⁰. En este sentido, las autoridades civiles y religiosas mostraron gran preocupación por el comportamiento femenino e insistieron en promover diferentes virtudes para reproducir un modelo ideal de mujer cristiana³⁸¹.

De esta manera, los catecismos, los sermones y las representaciones teatrales que difundieron aquel estereotipo femenino ensalzaron la pureza, la castidad, la laboriosidad, la modestia, la humildad y sumisión ante los superiores como las virtudes más importantes en una mujer³⁸². Desde su más temprana edad, las niñas novohispanas debieron aprender y valorar aquellas virtudes que correspondían a su condición y a su sexo.

De acuerdo a este estereotipo femenino, todas las mujeres debían cumplir con ciertas características virtuosas, debían mostrar recato y permanecer el mayor tiempo posible encerradas³⁸³. Sin embargo, en realidad, las mujeres novohispanas constituyeron un grupo diverso y heterogéneo no sólo por el origen étnico de sus miembros, sino también por el estado, la condición socioeconómica o a las actividades que éstos profesaban. Seguramente, estos factores incidieron en la naturaleza de distintas conductas y comportamientos femeninos, en el valor e

³⁸⁰ Pilar Gonzalbo explica cómo este ideal femenino novohispano se construyó no sólo a partir de la concepción medieval y renacentista de la mujer, sino también, desde la tradición prehispánica que concebía a la mujer como un ser que debía dedicarse únicamente a las labores del hogar. Gonzalbo, *Las mujeres...*, p. 128.

³⁸¹ María Alba Pastor ha señalado cómo dentro del cristianismo, la mujer es un sujeto que la comunidad debe vigilar y cuidar para conservar el honor y el prestigio de la familia. Pastor, *Crisis...*, p. 68.

³⁸² Pilar Gonzalbo, *Las mujeres...*, p. 89.

³⁸³ Pilar Gonzalbo, *Las mujeres...*, p. 114.

importancia que tuvieron para distinto tipo de mujeres ciertas virtudes sobre otras, en el significado que tuvo el sentimiento de culpa entre ellas, así como en las diferentes formas de vivirlo y experimentarlo.

Es decir, cabe suponer que una hechicera mulata vivió el sentimiento de culpa de manera completamente distinta a como lo hizo una monja criolla. Muchos de los matices y diferencias entre las experiencias de aquel mismo sentimiento dependieron de las responsabilidades y funciones que cada tipo de mujer tuvo dentro del orden social novohispano. En este sentido, basta detenerse en un ejemplo y comparar algunas diferencias en los significados y experiencias culpígenas que vivieron algunas monjas y mujeres seglares de aquella sociedad.

En el año de 1693, la ciudad de Puebla de los Ángeles vivió un jubiloso acontecimiento: la fundación del convento de monjas agustinas recoletas de Santa Mónica en una casa de recogimiento que, a decir del predicador que ofreció el sermón de inauguración, por muchos años había sido “posesión del Demonio”³⁸⁴. La transformación de un espacio de pecado en un espacio de pureza y perfección fue inmediata “porque las que allí habitaban eran fieras por sus culpas...[y] llegó el caso de que se poblase como de ángeles por la pureza y tuvo entrada la alegría y floreció la soledad como la azucena por la castidad de las Vírgenes consagradas a Dios”³⁸⁵.

A los ojos del predicador, el convento de Santa Mónica materializó un jardín de rosas “plantado y cultivado de la poderosa mano del soberano agricultor”. Las doncellas que ingresaban a dicho Edén de perfección eran almas escogidas, espíritus elevados que “pareciesen más que habitantes del suelo moradores del

³⁸⁴ Lafragua 1175, FR.

³⁸⁵ Lafragua 1175, FR.

Empíreo". Las palabras del predicador resaltaban la misión y responsabilidad que recaía en aquellas mujeres. Con aquel sermón panegírico, el ánimo y la emoción de las recoletas se disponían para asumir el rol que les había sido asignado: cultivar la virtud y rogar por la virtud de los otros, "regar la gracia divina" con sus rezos y comportamientos virginales. Como esposas de Dios, las monjas debían dedicar su vida al sacrificio, la reforma, la estrechez y la oración. Del cumplimiento de aquellas obligaciones dependía, en gran medida, la salud espiritual de su comunidad.

Frente a esta enorme responsabilidad, entre muchas monjas novohispanas, la culpa se vivió como un profundo amor doloroso. La traición al esposo eterno generaba la conciencia de un amor incondicional no correspondido. De esta manera, la penitencia, el sufrimiento y el dolor se transformaban en una manifestación amorosa intensa. Así lo expresaba Sor María de Jesús Felipa después de reconocer sus pecados: "...seguía mi penitencia alegre conforme con la Divina voluntad gozando con el grande amor y afecto que tengo a mi Divino y Sacramentado Dueño..."³⁸⁶.

Sor María de Jesús Felipa se describía a si misma como "capitana de todos los pecadores". En sus palabras, es curioso encontrar la mezcla de fuertes sentimientos dolorosos con otros de enorme dicha y felicidad al reconocer su alta jerarquía en la escala de todos los que habían pecado. El asumirse como la pecadora máxima permitía a Sor María volcarse por completo sobre su sufrimiento y su dolor. La culpa era la vía en que aquella monja podía vivir intensamente el amor, si bien expresado en sufrimiento.

³⁸⁶ Asunción Lavrín, *Monjas y beatas...*, p. 128.

De esta manera, los placeres físicos del amor se transformaban en suplicios, martirios y tormentos. No obstante, por más extraño que pueda parecer, entre muchas monjas, el sentimiento de culpa permitió que aquellas mujeres experimentaran el gozo, el regocijo y el placer prohibido para ellas por otros medios sensuales³⁸⁷.

En cuanto a las novohispanas seglares, la experiencia culpígena también estuvo relacionada con la asignación de obligaciones y funciones diferentes para las doncellas, las casadas y las madres. Para la Iglesia, la estabilidad de la familia dependió, en gran medida, de los comportamientos y conductas de sus mujeres. La responsabilidad que éstas tenían de mantener la unidad familiar no sólo descansó en sus propios actos; para los eclesiásticos, la mujer también era responsable de muchos de los pecados que podían cometer los hombres a su alrededor. Por ello, la mujer debía tener especial cuidado con su modestia y su pudor, pues así podía evitar que otros hombres, que no fueran su marido, la desearan. Bajo esta concepción, los varones actuaban movidos por la provocación femenina, de ahí que la adúltera fuese mucho más pecadora que el adúltero. En palabras de Joseph Boneta:

...es más grave esta culpa en la mujer que en el hombre, es también más grave su pena. Es más grave su culpa porque rompe más frenos para caer, pues a más de los espirituales quebranta los de su natural modestia, ya porque regularmente da ocasión al pecado, pues no surtiera el efecto si ella no hubiera dado o permitido la causa³⁸⁸

³⁸⁷ Si bien éste es sólo un ejemplo de la experiencia de la culpa entre las monjas novohispanas, en realidad, existen muchas otras fuentes que permiten explorar a profundidad cómo se vivió este sentimiento entre mujeres que, a pesar de constituir una minoría de la población, tuvieron gran influencia en las costumbres y en las prácticas femeninas de la vida cotidiana en la Nueva España. Las niñas que se educaban en sus colegios, así como las sirvientas y esclavas que trabajaban con ellas en los conventos aprendían muchas conductas y formas de comportarse y de sentir en el contacto cotidiano con aquellas mujeres virtuosas.

³⁸⁸ Boneta, *Gritos en el infierno...*, p. 92.

En este mismo sentido, las mujeres también eran responsables de evitar entre sus maridos el pecado de los celos, fuente de discordia y desorden social. Por ello, las doncellas debían aprender, desde niñas, la modestia y el recato. A decir de los predicadores, lo mejor en una doncella era que no fuera ni vista, ni oída, que se dedicara sólo al cuidado del hogar y en el futuro al de sus hijos. Bajo esta mirada, las niñas no debían salir a pasear, ni realizar visitas, tampoco se recomendaba que leyeran comedias o que supieran escribir³⁸⁹.

De manera que las doncellas debían actuar recatadamente y evitar con ello poner en peligro la honra propia y la de su familia. En una sociedad donde las relaciones sociales se veían fuertemente afectadas por los chismes y las murmuraciones, las doncellas tenían la obligación de evitar cualquier tipo de sospechas y procurar construirse un buen nombre con la rectitud de sus vidas.

La responsabilidad de las madres novohispanas era, quizás, la más grande en el universo de responsabilidades femeninas. Habiendo cuidado su recato y modestia, aquellas mujeres habían logrado conseguir un marido con el cual compartían la responsabilidad de mantener la estabilidad, la unidad y la honra de la familia. Las madres de familia novohispanas debieron ocuparse, de acuerdo al modelo renacentista europeo, del cuidado de su hogar y de la educación de sus hijas³⁹⁰.

Por ello, las madres que no educaban a sus hijas, decía el padre Boneta, pecaban mortalmente. Esta obligación, continuaba el eclesiástico, "nace de la ley

³⁸⁹ Boneta afirmaba que "un papel ha menester menos para entrar en una casa que un hombre pues no hay reja que le impida el paso". Boneta, *Gritos...*p. 254.

³⁹⁰ Pilar Gonzalbo, *Las mujeres...*, (falta la página)

natural, divina y humana y así, quien falta a ella quiebra de un golpe las tres leyes”³⁹¹. De manera que las madres piadosas debían cuidar las amistades y visitas de las hijas, enmendar sus costumbres y poner atención en el vestido de las mismas, así como procurar en ellas discreción en el manejo de su cuerpo. Las siguientes palabras de una madre condenada en el Infierno nos hablan de aquellas responsabilidades maternas ineludibles:

Yo fui una Madre que por no contristar en algo a mi hija la complacía en todo. Nada le negué que pudiera divertirla y entender y temblad, Madres, que esto era en la línea de lo usado y permitido, como son paseos, visitas y comedias³⁹²

Así que las madres de familia tuvieron la obligación de vigilar todos los actos de sus hijas. El control de dichas acciones estuvo orientado a reproducir los valores, jerarquías, costumbres y roles que daban orden y estabilidad dentro de la sociedad novohispana. Como puede imaginarse, en la Nueva España, las exigencias sociales hacia las mujeres fueron muchas. Al igual que en otras sociedades católicas, el sexo femenino vivió bajo condiciones de vigilancia y represión extremas. Muchas fueron las culpas que debieron recaer en aquellas mujeres debido a las fuertes responsabilidades que éstas tenían que asumir y cumplir en su papel de reproductoras del orden social. En realidad, llama la atención cómo casi todas aquellas obligaciones femeninas estuvieron vinculadas con el cuidado de su sexualidad y el control de su cuerpo.

El estereotipo de la mujer cristiana se construyó alrededor de la pureza, la castidad y la inocencia. “La castidad, según los santos, se contenta con la pureza del

³⁹¹ Boneta, *Gritos...*, p. 144.

³⁹² Boneta, *Gritos...*, p. 271.

Alma y el Cuerpo...la modestia, requiere, a mas de esto, la reforma de los sentidos³⁹³. Las mujeres eran responsables de actuar virtuosamente pero también, de evitar malos deseos y pensamientos que hacían de las doncellas “rameras públicas a los ojos de Dios y de los ángeles”³⁹⁴. De manera que el principal deber de las mujeres fue el del cuidado de su sensualidad; el del correcto manejo de su cuerpo y de sus sentidos.

Para evitar las tentaciones, las mujeres “no debían poner sus ojos en ningún varón, aunque fuera un apóstol”, ni debían escuchar lisonjas que provocaban en ellas la pérdida del recato; mucho menos, debían tocar a los hombres pues si “la vista y el oído son las primeras jornadas del amor, el tacto es su último y desastrado fin”³⁹⁵. En estrecha relación con todo esto, una de las recomendaciones más constantes en los sermones religiosos de la época fue la del cuidado que debían tener las mujeres en su forma de vestir: “...se conoce por el traje la mujer, si el traje es profano, se conoce que es profana, si es honesto, se conoce que es honesta...”³⁹⁶.

No obstante todas estas recomendaciones, al parecer, la obligación de reprimir la sensualidad y luchar contra las posibles tentaciones de la carne no siempre fue asumida al pie de la letra por muchas mujeres novohispanas que prefirieron sobrellevar su culpa antes de renunciar a vivir su sensualidad. El siguiente testimonio puede dar algún indicio sobre este aspecto.

En la Cuaresma de 1668 salió a la luz pública un librito titulado *Familiar prosopocopia epístola estimativa que por la piadosa consideración de un secretario*

³⁹³ Boneta, *Gritos...*, p. 301.

³⁹⁴ Boneta, *Gritos...*, p. 308.

³⁹⁵ Boneta, *Gritos...*, p. 317.

³⁹⁶ Boneta, *Gritos...*, p. 321.

suyo escribe y escribía la Purísima virgen desde el cielo a las señoras damas de la Nueva España. En el librito, prohibido por la Inquisición, por cierto, la Virgen pedía a las mujeres novohispanas que “por su amor se reformen de trajes profanos, cintas y colores festivos en las calles y procesiones de la Pasión de Cristo”³⁹⁷.

En su carta, la madre de Dios se “quejaba amorosamente” no para castigar a las mujeres, sino para pedir la enmienda de aquella costumbre entre “damas tan entendidas y de tan cristiano espíritu”. Y es que en realidad, si bien la sociedad novohispana se configuró dentro de los límites de la experiencia culpígena, uno de los elementos más importantes de aquella experiencia, fue, sin duda, la constante trasgresión de las normas.

c) La culpa entre los hombres de la Nueva España

No obstante la continua trasgresión, los estereotipos novohispanos se construyeron y reprodujeron cotidianamente mediante la insistencia en el cultivo de la vida virtuosa. De manera que si las mujeres tuvieron responsabilidades particulares que cumplir, en la Nueva España, el sexo masculino también tuvo obligaciones y funciones claramente asignadas.

El orden jerárquico de aquella sociedad hizo uno de sus principales pilares el reconocimiento de la figura patriarcal y el respeto hacia la autoridad masculina. El papa, el rey, el virrey, el juez, el confesor, el padrino y el padre de familia poseyeron fuertes atributos de prestigio, mando, poder y dominio dentro de la sociedad

³⁹⁷ AGN, Inq., V. 611, Exp. 1, F. 7.

novohispana³⁹⁸.

Como máximas figuras de autoridad, los hombres debieron garantizar y vigilar el buen orden de las costumbres y el cumplimiento de las normas que aseguraban la paz y el Bien Común. Además de efectuar esta vigilancia, ellos mismos debieron procurar llevar una vida virtuosa para alcanzar la salvación eterna y contribuir a mantener el orden y la armonía social. Ahora bien, si las virtudes y los pecados eran comunes para todo el género humano, como se ha señalado ya, los hombres y las mujeres tuvieron que cuidarse más de caer en algunos vicios que en otros. Así, por ejemplo, la castidad fue una virtud indiscutible entre los hombres y las mujeres, pero el cuidado de la sexualidad y el cuerpo masculino, a diferencia del femenino, no fue una preocupación tan constante entre las autoridades civiles y religiosas de la Nueva España³⁹⁹.

En cambio, las virtudes masculinas más exaltadas fueron la justicia y la fortaleza, ambas relacionadas con el mérito, la sabiduría y el valor. El cultivo de estas virtudes por parte de los varones novohispanos estuvo estrechamente vinculado con el cuidado y la conservación de la fama y el honor, valores fundamentales en la articulación de las relaciones sociales en la Nueva España del siglo XVII⁴⁰⁰.

Al igual que el grupo de las mujeres, la población masculina de la Nueva

³⁹⁸ Marialba Pastor, *Crisis...*, p. 70-71.

³⁹⁹ Si bien es cierto que entre los eclesiásticos y los padres de familia la castidad siempre fue exaltada como un comportamiento necesario, en realidad, la doble conducta sexual masculina o la existencia de hijos ilegítimos por parte del padre no parecen haber sido motivos de gran conflicto o escándalo en la sociedad. Pastor, *Crisis...*, p. 86.

⁴⁰⁰ Ann Twinam menciona que el honor era un valor distintivo de las élites novohispanas. Si bien el honor fue importante sobre todo entre los sectores privilegiados, lo cierto es que este valor definió la naturaleza de muchas conductas y comportamientos que incidieron en la distribución de las herencias, en la consolidación de matrimonios, así como en otras formas de interrelación que dieron cohesión a la sociedad novohispana del siglo XVII. Twinam, "Honor, sexualidad..." en Asunción Lavrín, *Sexualidad y matrimonio...*, p. 131.

España estuvo compuesta por individuos sumamente diversos entre si. Jueces, mineros, terratenientes y comerciantes coexistieron con eclesiásticos, universitarios, artesanos, trabajadores y esclavos. A esta diversidad socioeconómica y estamentaria se aunaron también las diferencias étnicas.

La variedad de actividades, profesiones y origen étnico de los sujetos se vio reflejada en la variedad de estereotipos masculinos al interior de aquella sociedad. Las distintas responsabilidades que recaían en los hombres incidieron en la distribución de culpas diferentes de acuerdo a la función que dichos sujetos debían asumir. Nuevamente, vale la pena detenerse un momento para revisar algunos ejemplos de esta distribución de culpas particulares entre individuos que tenían distintas obligaciones y un lugar específico al interior de aquel orden social.

Empecemos con los eclesiásticos. “El fin del confesor es curar”, decía el obispo Palafox en alguno de sus escritos⁴⁰¹. Como médicos espirituales, los confesores debían mostrar comprensión, suavidad y benevolencia⁴⁰². Por ello, virtudes que no podían faltar en aquellos sujetos fueron la paciencia, la prudencia y la caridad. De esta manera, “santos varones” como el padre Diego López, primer rector del colegio jesuita de la ciudad de México, eran frecuentemente descritos como seres de “grande humildad, mucha paciencia, singular paz y tranquilidad de ánimo, obediencia extremada, superior prudencia y generosidad de corazón”⁴⁰³.

En estos hombres virtuosos no podían caber los pecados de la ira o la soberbia. En su obligación de servir al prójimo, los eclesiásticos debieron cultivar la

⁴⁰¹ Palafox, *Obras V. III*, p. 496

⁴⁰² Para Santo Tomás, el confesor debía ser *dulcis, affabilis atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignus*. Ver Delumeau, *La confesión...*, p. 29.

⁴⁰³ Florencia, *Historia de la provincia*, p. 283.

humildad y alejarse de la vanidad y la arrogancia. En este sentido, el padre López descuidaba las comodidades y siempre procuró humillarse, eligiendo los oficios más bajos y de mayor trabajo como eran los de guisar, fregar las ollas y los casos en la cocina, barrer los cuartos de los enfermos y limpiar los vasos con las inmundicias⁴⁰⁴.

En estrecha relación con este espíritu de servicio y sacrificio, los eclesiásticos tuvieron la obligación de cultivar la pobreza. "...ceñíos, sed pobres para ser dioses y ahuyentar las dolencias", recordó a los sacerdotes seculares el predicador del sermón que se dijo en la fiesta de San Felipe Neri en el convento de Nuestra Señora de Balbuena en 1662⁴⁰⁵. Y es que entre los sacerdotes, la pobreza debía constituir el remedio para curar los achaques de los otros. De manera que para cumplir con la misión que tenían dentro de la sociedad, aquellos varones debían tener especial cuidado en alejarse de la avaricia.

Por su parte, los varones seglares tuvieron otro tipo de obligaciones que los hicieron más responsables de cuidar ciertas virtudes y evitar otros vicios específicos. Siguiendo la tradición hispánica, los hidalgos de la Nueva España debieron mostrar un ánimo generoso y caritativo. Tal fue el caso de don Alonso de Villaseca, ilustre varón dueño de minas, estancias de ganado, tierras de maíz y numerosos esclavos en Pachuca y en Ixmiquilpan.

Este rico propietario no se distinguió tanto por la abundancia de sus bienes materiales, sino más bien, por el desapego a los mismos. Durante su vida, don Alonso ofreció importantes limosnas a diferentes templos, hospitales, obras pías y

⁴⁰⁴ Florencia, *Historia de la provincia*, p. 278.

⁴⁰⁵ Lafragua 1317, FR.

órdenes religiosas, mostrando siempre su espíritu piadoso y humilde. Al ejercer su caridad, don Alonso de Villaseca alejó de sí la codicia y evitó, mediante la redistribución de la riqueza, el surgimiento de envidias que podían haber amenazado al orden y la armonía de la sociedad⁴⁰⁶.

Además de estas virtudes, los hidalgos novohispanos tuvieron la obligación de cultivar otras, más relacionadas con su función de jefes de familia. En este sentido, era su responsabilidad mantener el orden al interior de sus casas, evitando en ellas la proliferación de las malas costumbres y los comportamientos pecaminosos. Los gritos de este padre de familia condenado en el Infierno pueden dar una idea del peligro que suponía incumplir con aquellas obligaciones:

Los gritos, pues, que doy ahora en el Infierno es por los gritos que dejé de dar en mi casa. Allí gritaba por quebrar la criada un vaso de mi gusto y por quebrar la ley de Dios nunca daba un grito: allí gritaba por faltar a mis mandamientos, pero por ver que entre año faltaban a los de Dios nunca levanté la voz, antes permití y tal vez mandé a los criados que quebrantasen sin necesidad las fiestas y antepusieran mis preceptos a los de la Iglesia⁴⁰⁷.

Al dejar de velar por las buenas costumbres en su casa, aquel condenado padecía la eterna vigilancia de demonios que le quitaban el sueño para que no volviera a dejar de velar⁴⁰⁸. Para evitar aquel trágico destino, éstos eran los sucintos consejos que daba el obispo Palafox a todos los padres de familia novohispanos:

**Gobernad bien vuestras casas
huid de las eternas brasas
Cada casa moderada
república es limitada
De lo grande y lo pequeño
el que gobierna es el dueño⁴⁰⁹**

⁴⁰⁶ Sobre la vida de don Alonso de Villaseca, ver Florencia, *Historia...* p. 308-310

⁴⁰⁷ Boneta, *Gritos en el infierno...*, p. 11.

⁴⁰⁸ Boneta, *Gritos en el infierno...*, p. 11.

⁴⁰⁹ Palafox, *Bocados...*, FR.

Así que los padres de familia tenían la obligación de ejercer su autoridad entre sus hijos, esposas, sirvientes y esclavos. Como pilares de sus casas, los varones tuvieron que ser justos y promover con el ejemplo el bien común. Para ello, el obispo Palafox recomendaba lo siguiente:

**Gobernar con suavidad
causa amor y autoridad
Quien gobierna sin pasiones
domina los corazones
Quien gobierna con amor
causa gusto y no dolor⁴¹⁰**

Es decir, además de la justicia, los hombres virtuosos tenían que cultivar la templanza y evitar con ello la ira y los abusos de poder. En sus casas, los varones tenían que procurar la buena educación de sus hijos y gobernar bien a sus criados, pero también, los novohispanos tuvieron responsabilidades y obligaciones propias de su calidad de esposos. Al respecto, el cultivo de la virtud también era específico:

**Del casado es grande ciencia
el tener mucha paciencia...
y si esta viene a faltar
es penar y más penar
Porque se enciende la ira
si uno tira y otro tira⁴¹¹**

El esposo virtuoso debía ser paciente y hacer uso de su buen juicio y prudencia para mantener la unidad del matrimonio y por ende, la cohesión familiar. Dentro de la Nueva España, los rumores y las murmuraciones eran frecuentes. Este tipo de chismes cotidianos constituyó un peligro real para la reputación, la honra y la fama de las familias. Por ello, los esposos virtuosos tenían que cultivar la templanza y hacer caso omiso de calumnias y difamaciones que mucho daño podían causar a

⁴¹⁰ Palafox, *Bocados...*, FR.

⁴¹¹ Palafox, *Bocados...*, FR.

los hogares. De este espíritu templado y sabio era ejemplo el mismo patriarca San José, símbolo de la figura paterna y esposo perfecto dentro de la Sagrada Familia.

Que justo y piadoso celo el de Joseph cuando viendo preñada a su querida esposa, arguyéndole el adulterio los ojos, incitándole la obligación de la ley para acusarla, le atajaba los pasos el amor y la satisfacción que tenía su castidad para censurarla...y como la amaba tan tierno, más quería tratar de dejarla piadoso que mostrarse sediento a la calumnia⁴¹²

El bondadoso San José era comparado con “un frondoso árbol, plantado a las corrientes de un río, con cuyas aguas frescas se secundará tan copioso que dará el fruto a su tiempo, sin que la sequedad del estío pueda ajarle su hermosura⁴¹³. El predicador de este sermón explicaba cómo las corrientes de aquel frondoso árbol eran las de María Santísima: “...el plantarse Joseph junto a estas aguas fue para unirse y ser una misma cosa con ellas⁴¹⁴”.

De esta manera, la unidad de aquel matrimonio sagrado dependió, en gran medida, de las virtudes de un esposo que en lugar de hacer caso a las calumnias sobre su paternidad y dar rienda suelta a la ira y a los celos, mantuvo la templanza y la paciencia. En una sociedad donde la legitimidad de los hijos era un valor fundamental y una condición esencial para la distribución del poder y de la riqueza, el ejemplo de las virtudes del santo seguramente buscó fortalecer el sentimiento de culpa ante las posibles dudas masculinas en torno a la castidad y fidelidad de sus esposas.

En la Nueva España, la distribución del sentimiento de culpa no se dio

⁴¹² Lafragua 1174, FR.

⁴¹³ Lafragua 1174, FR.

⁴¹⁴ Lafragua 1174, FR.

únicamente a partir de las funciones que recaían en las mujeres y los hombres. La posición social de los sujetos, el lugar que ocupaban dentro de aquel orden jerárquico, el estamento, la profesión o el origen étnico también fueron factores que incidieron en la repartición de diferentes culpas de acuerdo a distintas responsabilidades sociales e individuales. Para entender esta última condición, basta detenerse en los ejemplos de aquello que se esperaba de los trabajadores y de los indios, ambos ejemplos expuestos, una vez más, por don Juan de Palafox y Mendoza.

Dentro de la tradición cristiana, la pobreza constituye una virtud entre aquellos que sobrellevan la vida con mansedumbre y humildad⁴¹⁵. Por ello, en sus *Bocados espirituales*, el obispo Palafox pedía a los labradores y a la “gente sencilla” soportar el sufrimiento de sus arduos trabajos y aceptar humildemente la pobreza en la que vivían.

**No es pequeña penitencia
los trabajos con paciencia
no es muy pequeño penar
segar, arar y cabar
no es muy pequeño ayunar
mal comer y mal pasar⁴¹⁶**

Es decir, cuando los labradores aceptaban con resignación aquellas dolorosas penas, éstas se convertían en obras meritorias que los ayudaban a asegurar un futuro eterno de luz y felicidad:

**Y así San Isidro arando
de la gloria está gozando...**

⁴¹⁵ Fernando Escalante, *La mirada...*, p. 203. Todos aquellos que sufren en la Tierra pueden esperar una recompensa en el Más Allá. A partir del siglo XIII, con San Francisco de Asís, la pobreza se convirtió en un ideal de vida y una señal para los elegidos. Escalante, *La mirada...*, p. 204.

⁴¹⁶ Palafox, *Bocados...*, FR

**Muy bien puedes labrador
hacer amor tu sudor
Aplicale a Dios las penas y todas las haces buenas
Pues es por Dios el penar
merecer para gozar⁴¹⁷**

De acuerdo a estos consejos, los trabajadores y los pobres debían aceptar su condición y alejar de ellos el resentimiento o la envidia. Pero además, el obispo hacía otras recomendaciones más prácticas y cotidianas a todos los labradores que deseaban ganar la vida eterna:

**Aborreced la mentira
y nunca admitáis la ira
Templaos siempre en el beber
que poco es vuestro comer
No juréis ni maldigáis
que si lo hazéis no os salváis⁴¹⁸**

Es decir que “la gente sencilla” debía cuidarse, además, de la gula en el beber, así como de la blasfemia si quería ganar el Cielo. Sólo para terminar, y en estrecha relación con estos últimos consejos, es inevitable recordar las virtudes que exaltaba Palafox entre los indios que muchas veces describía.

Algunos de los rasgos positivos de aquellos sujetos eran “la humildad, la modestia, el silencio, la largueza, la parsimonia, la paciencia...”⁴¹⁹. Para Palafox, los indios buenos eran sumisos y dóciles. Cualquier acto de rebeldía o desobediencia entre ellos era sinónimo de pecado. Por ello, para evitar el mal y los vicios, los indios debían evitar embriagarse con pulque, tepache o vingui, sustancias que frecuentemente los hacían caer en tentaciones y flaquezas como la pereza, la lujuria

⁴¹⁷ Palafox, *Bocados...*, FR

⁴¹⁸ Palafox, *Bocados...*, FR

⁴¹⁹ Palafox, *Obras V. III*, p. 144.

y la gula⁴²⁰.

Como se ha podido observar, la distribución de las culpas en la Nueva España se dio a partir de la insistencia en las diferentes responsabilidades que cada sujeto tenía al interior de la sociedad. Las virtudes y los pecados fueron, evidentemente, los mismos para todos, pero cada sujeto debió cuidarlas y evitarlos de manera distinta, siempre de acuerdo al lugar que ocupaba dentro de la estructura social. Esta orientación específica de la búsqueda de la virtud y el cuidado para evitar ciertos vicios y pecados incidió en la reproducción de los estereotipos que marcaron la pauta de los comportamientos y conductas ideales que los sujetos debían seguir e imitar para salvarse. Sin embargo, en la realidad, el seguimiento de aquellos modelos perfectos no fue siempre la regla.

3. La persistencia del Demonio: tentaciones y trasgresiones en el contacto cotidiano con Satanás

En la Nueva España, la constante preocupación de las autoridades por cultivar la virtud fue paralela a la existencia cotidiana de transgresiones de muy diverso tipo. A decir del viajero Thomas Gage y otros contemporáneos suyos, la novohispana fue una sociedad de sujetos que mucho disfrutaron de los placeres y gozos terrenos; personas que no se privaron de la buena comida, la música, el baile y otras actividades mundanas y carnales que, a pesar de la culpa, les brindaron mucha alegría y contento en su vida diaria.

A decir verdad, el orden social de la Nueva España se configuró, en gran

⁴²⁰ Palafox, *Virtudes del indio...*, p. 31.

medida, a partir de la coexistencia y alternancia de las prohibiciones y la violación constante a las mismas⁴²¹. La constancia de la trasgresión retroalimentó la necesidad de insistir en los estereotipos virtuosos, regenerándose así, de manera cotidiana, el sentimiento de culpa entre todos aquellos sujetos que al no cumplir con las condiciones del modelo ideal, se asumían como pecadores.

Aquella sociedad “tan virtuosa” de la que hablaba y se felicitaba Bernardo de Balbuena en su *Grandeza mexicana* fue, en realidad, un campo fértil para las tentaciones; un territorio en donde el Demonio se hizo presente todos los días y a todas horas, realizando muy bien su trabajo sin darse nunca por vencido⁴²². Ya lo había advertido Job al enfrentar su sufrimiento: “Tentación es la vida del hombre sobre la Tierra” y los novohispanos no debieron sentirse ajenos a dicha realidad. Al respecto, fray Luis de Granada aconsejaba:

...cada uno debe tener cuidado y vele en oración contra sus tentaciones, porque no halle el Diablo lugar de engañarlo: que nunca duerme, buscando por rodeos a quien tragar. Ninguno hay tan santo ni tan perfecto que no sea algunas veces tentado⁴²³

Aquella virtuosa excepción tampoco se encontró en la Nueva España. Hasta los más santos y piadosos personajes de este reino tuvieron que hacer frente, más de una vez, a tan empecinado enemigo. En la Nueva España, el contacto y la convivencia con Satanás fueron realidades de todos los días. En muchos momentos,

⁴²¹ George Bataille ha afirmado que la trasgresión no es la negación del interdicto, sino su complemento necesario. Este binomio interdicto-trasgresión definió la estructura de la vida social en la Nueva España. Ver Bataille, *El erotismo...*, p. 92.

⁴²² Para Muchembled, la idea de culpabilidad, tan central en la cultura y el mundo barroco fortaleció el miedo a la trasgresión. Dentro de aquel universo, las transgresiones materializaban los deseos destructivos de los que todos los hombres debían precaverse y alejarse, controlando sus impulsos animales de violencia y sexualidad. No es extraño que ante esta cosmovisión, la popularidad de Satanás y las invasiones diabólicas se haya incrementado tanto durante el siglo XVII. El diablo encarnaba la trasgresión misma y su invasión expresaba fuertes sentimientos de culpabilidad. Ver Muchembled, *Historia del diablo...*, p. 172.

⁴²³ Fray Luis de Granada, *Imitación de Cristo*, p. 39.

aquella interacción acercó a los hombres a las llamas del Infierno a niveles tan reales que, por instantes, los escenarios sobrenaturales y maravillosos parecían materializarse en la Tierra. Estos momentos de comunicación con el Demonio, que no eran sino instantes de rebeldía, cansancio y profunda culpa ante la experiencia de anhelos y deseos prohibidos, se expresaron siempre de dos maneras: el pacto y la batalla. Las siguientes historias son una muestra de cómo se vivieron dichos contactos cotidianos con el mundo maravilloso en la sociedad novohispana del siglo XVII.

En el año de 1705, en la ciudad de Puebla de los Ángeles, el arriero mulato, Tomás de Soto, pidió a su confesor que fuera en su nombre al Santo Oficio para buscar la misericordia que necesitaba antes de morir⁴²⁴. Tomás había sido cargador de agua en el reino de Guatemala y había llegado enfermo de viruelas a la ciudad de Puebla, donde se alojó para ser atendido en el Real Hospital de San Pedro.

Seguramente, la enfermedad de Tomás y la proximidad con la muerte, movieron su ánimo al miedo y al arrepentimiento, emociones que llevaron al mulato a confesar su antiguo pacto con el Demonio. Contaba Tomás a su confesor cómo un día, todavía en Guatemala, después de una jornada agotadora, “deseando tener más fuerzas que las que tenía para con más actividad hacer su oficio” preguntó a Sebastián de Sosa, también mulato aunque de oficio carpintero, qué podía hacer. De Sosa ofreció a su amigo darle la solución, pero a cambio, Tomás debía “olvidarse de Dios y de sus santos, debía dejar de ir a misa y no confesarse⁴²⁵”.

⁴²⁴ AGN, Inq. , V. 729, Exp. 11, F. 387-405.

⁴²⁵ AGN, Inq., V. 729, Exp. 11, F. 387-405

Tomás accedió a estas condiciones y así, Sebastián lo condujo a una laguna llamada del Buen Suceso. En el camino, los mulatos vieron venir a un “toro prieto” al que Tomás le “hizo cuatro o cinco lances buenos” antes de que el animal se hiciera invisible y desapareciera. Frente a esta situación, Sebastián mostró gran entusiasmo y dijo a su compañero que era “un lindo muchacho” pues sólo quienes pasaban aquella prueba podían ir con él a buscar lo que deseaban.

Finalmente, Tomás y Sebastián llegaron a la laguna. Ahí, éste pidió al primero que se desnudara y se zambullera en el agua, a lo que Tomás, acto seguido, obedeció sumergiéndose hasta el fondo de la laguna. Ya en lo más profundo, Tomás se encontró en “una plazuela grande muy amena con mucha diversidad de hierbas de distintos colores”⁴²⁶.

Justo en el centro de aquel lugar, el mulato encontró a “un hombre sentado en una silla de seda, de rostro negro y barbas grandes”. Una vez frente a él, el hombre negro preguntó a Tomás: “...pues buen hombre qué queréis” a lo que éste respondió: “quiero ser buen cargador”. El hombre de la silla de seda tomó la palabra y dijo: “...me habéis de hacer una escritura de ser mi esclavo”, y prometiéndoselo Tomás, el Demonio “sacó una lanzeta y le picó una vena, le salió sangre y con ella el Demonio escribió en un papel un pacto por diez años”⁴²⁷.

Después, le dijo a Tomás que tomase la hierba que quisiera y que no se acordara más de Dios; también le pidió que no escuchara misa ni se confesara ni hiciera cualquier “otra acción cristiana”. Tomás lo prometió así y “tomó una porción de hierba amarilla”, a lo que el Demonio, despidiéndose de su nuevo vasallo

⁴²⁶ AGN, Inq., V729, Exp. 11, F. 387-405

⁴²⁷ AGN, Inq., V. 729, Exp. 11, F. 387-405.

pronunció: "Ea, andad buen hombre, ya lleváis ahí para ser buen cargador".⁴²⁸

Tomás volvió a la superficie y contó a Sebastián lo que había sucedido. En realidad, éste sabía bien lo que había ocurrido a su amigo, pues él había hecho un pacto similar con el Demonio, sólo que en su caso, Sebastián lo había realizado "para ser buen torero"⁴²⁹. Los efectos de las hierbas fueron inmediatos en Tomás. Durante tres años, el mulato ejerció su oficio de cargador de agua con mucha mayor eficacia, sin esfuerzo alguno y cargando más que cualquier otro de sus compañeros.

La historia de Tomás de Soto recuerda en mucho a la del herrero español Juan Antonio Gamboa. En este caso, Juan Antonio trabajaba en unas minas cercanas a Zacatecas. Un día, "viéndose pobre y acongojado de trabajos, por ver si podía remediarse con bienes temporales para con ellos asistir y mantener a su madre y una hermana que [tenía] en Zacatecas pretendió tener pacto con el Demonio"⁴³⁰.

Juan Antonio confesó haber realizado el pacto "por medio de algunas diligencias que en voces comunes había oído decir muchas veces así a la gente de minas como algunos vaqueros toreros para tener buenos sucesos, mejor fortuna y mucha agilidad en cualquiera cosa que pusiese mano"⁴³¹. Después de hacer la petición, el herrero esperó la respuesta de Satanás en un pajarillo que llamaban guachichil o chupa rosa y que decían hablaba por el Demonio. No obstante, Juan

⁴²⁸ Es curioso reparar en este intercambio de dones entre Tomás y el Demonio. Mientras Satán obsequia al mulato la hierba que le asegura lo que pide, el futuro buen cargador ofrece su fidelidad al rey de las tinieblas. Este intercambio de bienes y compromisos sella el pacto o la alianza que fundamenta el vínculo entre el Diablo y su nuevo sirviente. En la tradición europea no fue extraño que el Demonio regalara a sus servidores sustancias curativas o con poderes especiales para lograr ciertos objetivos. Ver Ginzburg, *The Night battles*, p. 100.

⁴²⁹ AGN, Inq., V.729, Exp. 11, F. 387-405.

⁴³⁰ AGN, Inq., V. 777, Exp. 24, F. 208-212.

⁴³¹ AGN, Inq., V. 777, Exp. 24, F. 208-212.

Antonio no encontró respuesta alguna, por lo que insistió, haciendo ayunos al Demonio por tres domingos y comiendo sin sal durante tres días.

Al parecer, Juan Antonio tuvo menos suerte que Tomás de Soto en sus negociaciones con Satanás. El herrero nunca encontró respuesta a sus peticiones para tener pacto o amistad con él. Ante esta situación, Juan Antonio experimentó gran arrepentimiento y con muchas lágrimas pidió perdón, rezó varios rosarios y se confesó⁴³².

Las historias de estos hombres hablan de momentos de cansancio y desesperación. Tanto Tomás como Juan Antonio formaban parte de aquel sector que Palafox denominaba como “gente sencilla”. Al parecer, ni el cargador ni el herrero pudieron sobrellevar sus pesados trabajos con resignación y transformar, tal como lo recomendaba el ilustre obispo, su “sudor en amor”. Ambos personajes experimentaron hartazgo, los dos añoraron sufrir menos y ver mayores premios terrenales como fruto de su trabajo cotidiano. Ni la resignación ni la humildad parecen haber predominado en los momentos en que ambos sujetos decidieron hacer pacto con el Demonio y renunciar a sus obligaciones cristianas.

Sin embargo, también en ambos casos, frente a la tentación y el pecado sobrevino inevitablemente el arrepentimiento. En el primero de aquellos sujetos, este sentimiento estuvo motivado, seguramente, por el temor a la enfermedad y la proximidad de la muerte. En el segundo, el arrepentimiento llegó al ver los nulos efectos de su peligrosa traición al único señor al que había que adorar cristianamente.

⁴³² AGN, Inq., V. 777, Exp. 24, F. 208-212.

Pero los casos de Tomás de Soto y de Juan Esteban Gamboa no son, ni mucho menos, situaciones excepcionales. Entre muchos novohispanos, la experiencia de la culpa y la tentación se tradujo en este tipo de contactos sobrenaturales con el príncipe de los vicios y los pecados. El caso de las brujas de las minas de Sombrerete es un ejemplo interesante que permite imaginar más detalles de aquellas experiencias transgresoras entre los habitantes de la Nueva España del siglo XVII.

Cuentan los documentos cómo una noche de mayo de 1666, el sastre de Sombrerete, Sebastián Ximénez salió de su casa. Sorprendido por la brillantez de la luna, el sastre encontró en la plaza a la mestiza Felipa Conchola. Sebastián se aproximó a ella y movido por causas que desconocemos, éste “la tomó de los cabellos para aporrearla”⁴³³. En el momento en que el sastre iba a asestar el golpe, Sebastián descubrió que en lugar de los cabellos, en su mano había un cuerno de vaca y vio con horror que Felipa había desaparecido.

La mestiza Conchola no era la única mujer que tenía fama de bruja y de tener pacto con el Demonio en la villa. Felipa pertenecía a un grupo de mujeres entre las que estaban, también, Doña María Balenzuela, española, doña Inés Flores, india y la mulata María la viuda. Todas estas mujeres tenían la capacidad de convertirse en palomas y volar a distintos lugares⁴³⁴. alguna vez, cuando María volaba de esta manera, Felipa la vio y pronunció ¡Jesús!, provocando la caída de su compañera en

⁴³³ AGN, Inq., V. 605, Exp. 17, F. 551-568.

⁴³⁴ Las actividades realizadas por estas brujas novohispanas encuentran un paralelismo con las acciones típicas de las brujas europeas de la Edad Media. A decir del concilio de Ancyra en el año 314, existían “ciertas mujeres criminales convertidas a Satán, seducidas por las ilusiones y los fantasmas del demonio que creen y profesan que durante las noches, con Diana, diosa de los paganos...e innumerable multitud de mujeres cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna...”. Ver Caro Baroja, *Las brujas...*, p. 98.

una ciénega⁴³⁵.

Por las noches, Felipa Conchola, María la viuda, doña María Balenzuela e Inés Flores se reunían en un corral en el campo y ahí, acompañadas por un sirviente negro de doña María Balenzuela, danzaban alrededor de un chivato⁴³⁶. Durante sus encuentros, doña Inés enseñaba a las demás mujeres a “mascar copal” para hacer candelitas de todos los colores, mismos que las mujeres utilizaban en su rito nocturno⁴³⁷. Una vez concluido el baile, cada una de ellas se acercaba al chivato “le besaba en el culo y se iban a volar”⁴³⁸.

La historia de estas mujeres da indicios para reconstruir la naturaleza de distintas formas de interacción social femenina alrededor de la trasgresión. Llama la atención la congregación y el sentimiento de identidad entre mujeres que, a pesar de sus diferencias étnicas y sociales, encontraron en la rebeldía y la violación de las normas morales femeninas un motivo de camaradería y solidaridad.

Para estas mujeres, el pacto con el Demonio abrió la posibilidad de olvidar el orden social que las sometía y reprimía, liberándose así, al permitirse lo prohibido para cualquier mujer cristiana ideal. En el proceso de estas brujas no encontramos rasgos de arrepentimiento. Por el contrario, entre Felipa, Inés, María la viuda y doña María Balenzuela lo que sobresale son indicios de un sentimiento de orgullo y un poder clandestino adquirido mediante el pecado y la trasgresión.

⁴³⁵ AGN, Inq., V 605, Exp. 17, F. 551-568.

⁴³⁶ En la tradición europea medieval, el macho cabrío tuvo relación con ritos sucios y de carácter lujurioso o sexual, de ahí que siempre se le identificara con el Demonio. Ver Baroja, *Las brujas...* p. 134.

⁴³⁷ En los *sabbat* de las brujas europeas, la danza, las orgías y los actos impúdicos y excesivos fueron elementos siempre presentes. Generalmente, estas reuniones nocturnas culminaban cuando las brujas besaban al Diablo en forma de chivo en el trasero, encendiendo candelas ardientes que iluminaban aquel rito. Ver Baroja, *Las brujas...*, p. 137.

⁴³⁸ AGN, Inq., V. 605, Exp. 17, F. 551-568. Muchembled explica la representación del rostro demoníaco en las partes bajas del cuerpo como una señal de la fascinación creciente por aquella parte prohibida del cuerpo. Ver Muchembled, *Historia del diablo*, p. 129.

Muy diferente, en cambio, es la historia de Gregoria Rosa de Ubeda, doncella española de la ciudad de Puebla, que también invocó al Demonio y tuvo pacto con él. Movida por la culpa y el arrepentimiento ante la negativa de su confesor para absolverla, Gregoria se autodenunció en el Santo Oficio en el mes de abril de 1697.

En su declaración, la mujer admitió que a los diecinueve años de edad, “viéndose en pobreza llamó al Demonio para que la favoreciese y socorriese y con efecto le apareció y lo vido en forma de mono”⁴³⁹. Desesperada, Gregoria anunció a Satanás que no quería ser más cristiana y siguiendo las indicaciones del Demonio, se quitó el rosario para pisarlo, haciendo antes “otras indecencias, poniéndoselo detrás y en partes indecentes”⁴⁴⁰.

El pacto de Gregoria con Satanás duró aproximadamente ocho meses, período en el que el Diablo le pidió frecuentemente besarle las partes indecentes. Para sellar su amistad, el Demonio le pidió se dejara hacer en la espalda “una escriptura de que era suya su alma”. Gregoria confesó que mientras Satanás escribía sobre su piel, ella “sentía como ardor” y al finalizar aquel acto tan evidentemente erótico, el Demonio pronunció satisfecho “Ya eres mía y ella quedó muy contenta”⁴⁴¹.

Una vez “firmado” el pacto, Gregoria pidió a Satanás tener relaciones carnales con ella a lo cual, el príncipe de las tinieblas aceptó gustoso. De esta manera, y personificado en la figura de un hombre soltero “a quien la declarante tenía gran

⁴³⁹ AGN, Inq., V. 449, Exp. 10, F. 78-87. La representación del demonio como un animal fue una herencia medieval muy frecuente en el mundo barroco. Las representaciones demoníacas animales más comunes fueron los leones, los dragones, las serpientes y otros animales salvajes que se asociaban con el miedo, lo incierto y lo irracional. Ver Rosalva Loreto..., p. 188.

⁴⁴⁰ AGN, Inq., V. 449, Exp. 10, F. 78-87.

⁴⁴¹ AGN, Inq., V. 449, Exp. 10, F. 78-87.

afición”, Gregoria tuvo relaciones diez o doce veces con Satanás. Cuando el Demonio se introducía al cuarto de Gregoria por un agujero entre las vigas, ésta “sentía tantas pasiones en el corazón que juzgaba se moría”. Entre “actos carnales, pláticas y besos” Gregoria pedía al Diablo le contara secretos sobre las demás personas, cosa que el Demonio hacía a cambio de que ella le besara las partes indecentes⁴⁴².

La historia de pasión y erotismo entre Gregoria y Satanás terminó cuando ella sintió gran culpa al querer azotar a un santo Cristo para darle gusto a su perverso amante. Aterrorizada y arrepentida, Gregoria frenó su relación y corrió a confesarse, acto que desde entonces repitió frecuentemente. La fuerte represión y el control corporal al que debían someterse las mujeres novohispanas del siglo XVII seguramente provocaron otros encuentros femeninos similares a los de Gregoria con el Demonio. La combinación del deseo y la angustia típica de los momentos de tentación se tradujo en esta asociación de la experiencia sexual con el contacto demoníaco.

En el caso de Gregoria, la relación se estableció como un pacto, como un acuerdo que finalizó ante la culpa y el arrepentimiento de la doncella, pero que había sido originado mediante la libre voluntad y el consentimiento de la pactante con su tentador amigo. Sin embargo, no todos los intercambios cotidianos entre las mujeres novohispanas y el Demonio se articularon mediante el libre acuerdo. En muchos casos, los encuentros femeninos con Satanás se experimentaron, en realidad, como cruentas y difíciles batallas. Tal fue el caso de sor Marina de la Cruz, hermana del

⁴⁴² AGN, Inq., V. 449, Exp. 10, F. 78-87.

convento de Jesús María en la ciudad de México.

Los encuentros cotidianos de Marina con el Demonio se tradujeron en pensamientos pecaminosos que generaban en la monja angustia extrema; pero además, la lucha interior entre el vicio y la virtud muchas veces se expresó en horribles golpes, tormentos y maltratos físicos que Satán propinaba a la virtuosa mujer⁴⁴³.

Frecuentemente, el Demonio se aparecía a Marina con gran alboroto. Las “descompuestas risas” que la monja escuchaba por el caracol y las escaleras anunciaban a la mujer el inicio de nuevos tormentos. Cuando el Diablo se acercaba a Marina, éste tomaba distintas figuras. En ocasiones, Satán se presentaba como un indio o como un “feísimo etíope”. Otras, como un conejo y otras más como un sirviente. En principio, el Diablo se divertía tentando a Marina con “gestos y visajes” que la hacían reír. Marina resistía estos momentos cerrando su ventana para impedirle la entrada y recurriendo a la oración⁴⁴⁴, pero el Demonio era insistente. Al encontrar resistencia en la monja, Satanás quitábale las fuerzas y le derramaba “el chocolate que era el único sustento con que pasaba”⁴⁴⁵.

No contento con seducir a Marina con aquellas “boberías”, Satán arrebatava a la monja la disciplina “y dándole con ella mortales golpes...lo mismo hacía con cuantas cosas había en la celda que hallase a mano”. Los enfrentamientos físicos entre Marina y el Demonio tenían consecuencias tremendas; pasados aquellos momentos, las compañeras de la monja se compadecían de ella pues “hallábasele

⁴⁴³ Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 170.

⁴⁴⁴ Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 171

⁴⁴⁵ Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 172.

en ocasiones tan lastimado y quebrantado el cuerpo que causaba lástima”.

Las batallas de sor Marina de la Cruz con Satanás son ejemplo de la experiencia novohispana del control corporal femenino frente al sentimiento de culpa⁴⁴⁶. Durante aquellos enfrentamientos, Marina experimentaba emociones, sensaciones y reacciones físicas que formaban parte de una manera particular de vivir la sensualidad. En cada encuentro con Satanás, Marina experimentaba miedo, soledad y dolor, pero al mismo tiempo, seguramente también sintió placer, gozo y deseo. Esta mezcla de emociones y sensaciones contradictorias pero complementarias en la cultura barroca fue uno de los principales ingredientes de la experiencia culpígena en la Nueva España del siglo XVII.

En la Nueva España, no sólo las mujeres tuvieron que enfrentarse a los artilugios y ataques de Satán. También algunos varones virtuosos se vieron en la necesidad de hacerle la guerra a tan execrable enemigo. Entre ellos, sólo por mencionar un ejemplo, se encontró el Padre Diego Trujillo, miembro de la Compañía de Jesús. Los encuentros entre este jesuita con Satanás también fueron arduos y dolorosos. En un principio, el Demonio se presentó al padre Trujillo “con luchas invisibles e interiores tan fuertes que harían desmayar al más esforzado y volver atrás al más valiente”⁴⁴⁷. Poco a poco y mediante constantes mortificaciones y oraciones el padre logró vencer al enemigo.

No obstante, como siempre, Satanás continuó con sus esfuerzos y, observando “la constancia del nuevo soldado y que de este modo no lo podía vencer,

⁴⁴⁶ En su artículo “The Devil, Women, and the Body in Seventeenth Century Puebla” Rosalva Loreto ha hablado de este tipo de enfrentamientos entre algunas otras monjas poblanas. Ver Loreto, “The Devil...”. p. 181-200.

⁴⁴⁷ Florencia, *Historia...*, p. 390.

mudó de forma de pelear y acometióle al descubierto apareciéndose visiblemente con horrendas formas y figuras, ya de perro, ya de león, ya de sierpe, ya de gigante y otras disformes que pretendía atemorizarlo para que desistiese...”⁴⁴⁸.

Para tentar al padre Trujillo, “...que de natural y de suyo era altivo”, el Demonio le preguntaba cómo era posible que un personaje tan noble y valeroso como él pudiera humillarse así y obedecer a sus superiores. Frente a este discurso, el padre tuvo que vencer sus pasiones y ejercitarse en prácticas para cultivar la humildad. Para ello, pidió ejercer el oficio de portero y de hortelano, venciendo así el pecado de soberbia con el que lo tentaba el Demonio constantemente.

Los casos anteriores dan idea de instantes en que el ánimo de los novohispanos se veía quebrantado y en los que se hacía difícil no caer en tentación y seguir el camino de la vida virtuosa. Frente a las exigencias del código moral católico, la realidad cotidiana de los novohispanos tendría que haber sido una constante batalla contra la ira, la lujuria, la soberbia, la pereza o la codicia⁴⁴⁹. No obstante, como el resto de los seres humanos, los novohispanos fueron hombres y mujeres imperfectos cuya “naturaleza pecadora” los hizo flaquear y rebelarse contra la rigidez de los modelos de comportamiento virtuoso.

Como se ha señalado ya, la construcción de la sociedad novohispana del siglo XVII se fundamentó en el principio tridentino de la observancia de la ortodoxia católica. En este sentido, las autoridades civiles y religiosas tuvieron la prioridad de

⁴⁴⁸ Florencia, *Historia...*, p. 390.

⁴⁴⁹ Estos son los pecados capitales en los que incurrieron o estuvieron a punto de cometer los personajes de los procesos presentados. A esta lista de pecados, solo faltan la venganza y la gula para completar los siete pecados capitales.

conducir y ordenar los comportamientos cotidianos de los habitantes de aquel reino de acuerdo a los principios morales dictados por la Iglesia. Es decir, durante el siglo XVII, las autoridades de la Nueva España buscaron construir un orden social que respondiera a los lineamientos de la disciplina cristiana recomendada por Trento⁴⁵⁰.

La promoción de distintos estereotipos virtuosos entre la población fue una de las principales estrategias para imponer aquella disciplina. No obstante, en la realidad, los habitantes de la Nueva España no siempre se apegaron a la inflexibilidad de los modelos de virtud oficiales. La Iglesia lo supo y al reconocer la debilidad de los fieles, hizo de la visita episcopal el instrumento más importante para corregir los errores, reformar las costumbres y dar a los pecadores la oportunidad de reconciliarse y volver al orden y al decoro⁴⁵¹.

Ahora bien, las visitas periódicas de los obispos a las poblaciones de sus respectivas jurisdicciones contribuyeron a fomentar la disciplina entre algunos fieles de la Nueva España. Es probable que frente a la oferta de los obispos de acceder al perdón de los pecados mediante la reforma de los comportamientos viciosos y prohibidos, algunos fieles buscaran enmendar sus costumbres y actuar de acuerdo a las exigencias morales del catolicismo. No obstante, para muchos otros novohispanos, la oportunidad cristiana de poder conseguir siempre la redención también significó la posibilidad de negociar la disciplina.

En este sentido, en la Nueva España, la existencia del mecanismo del perdón

⁴⁵⁰ Jorge Traslosheros define esta disciplina como "un conjunto de disposiciones de carácter moral y canónico en orden al buen desarrollo del culto divino" Para Traslosheros las fuentes de esta disciplina son los concilios ecuménicos y provinciales, los sínodos y decretos papales, la normatividad de los prelados diocesanos, los principios cristianos y los usos y costumbres de las iglesias locales. Traslosheros, *Iglesia, justicia...*, p. 125

⁴⁵¹ En *Iglesia, justicia y sociedad...*, así como en otros artículos, Jorge Traslosheros ha estudiado e insistido en la importancia que tuvieron la institución de la visita episcopal y la política tridentina de la reforma de las costumbres en la constitución de pactos, acuerdos y negociaciones cotidianas que permitieron mantener la cohesión y la unidad en la Nueva España del siglo XVII.

incidió en un proceso particular para interiorizar las exigencias del discurso disciplinante de la Iglesia católica. En una sociedad tan diversa, producto, además, de una guerra de conquista, la negociación de la disciplina resultó un mecanismo indispensable para equilibrar las tensiones, mantener la paz y evitar las rupturas violentas del orden político y social.

A decir verdad, la novohispana fue una sociedad con altos márgenes de tolerancia hacia la trasgresión y la violación cotidiana de las normas oficiales. La negociación de la salvación como pilar de la economía ultraterrena se tradujo en un orden social mucho más permisivo de lo que a veces se cree, así como en la construcción de una mentalidad condescendiente y flexible ante el quebrantamiento de las reglas.

Frente a las exigencias morales de una Iglesia que insistió en la necesidad de rectificar el camino y enmendar las malas costumbres para conseguir la verdadera reconciliación y la vuelta al orden, muchos novohispanos prefirieron acudir a múltiples formas de negociación cotidiana que mediante su eficacia religiosa y a veces mágica, parecían ahorrar a los sujetos el esfuerzo de adecuar sus conductas a los rígidos modelos virtuosos de la moralidad católica.

Es decir, ante el conocimiento de haber transgredido la ley, los novohispanos no siempre asumieron la responsabilidad de rectificar y enmendar sus conductas viciosas. En realidad, el sistema cultural del universo católico ofreció a dichos sujetos muchas vías oficiales y extraoficiales para negociar el perdón de manera más

rápida, atractiva y sencilla⁴⁵².

II. El perdón en la Nueva España

1. El significado tridentino del perdón: las obras meritorias y la reforma de las costumbres

Como en toda sociedad católica, en la Nueva España, la dimensión sobrenatural fue fundamental en la experiencia cotidiana. La comunicación con la divinidad fue cosa de todos los días y la búsqueda del perdón de Dios fue uno de los ejes rectores de la vida en la Tierra.

O Jesús, O Juez!", exclamaba el obispo Palafox, "aunque piadoso recto, aunque recto piadosísimo, perdonadnos en vida para que nos perdone en la muerte. Haced Señor que vivamos bien para que muramos bien. Tengamos cuenta con las costumbres viviendo para que hallemos la misericordia prevenida a la remisión muriendo. Ayudadnos señor aquí padre para que nos ayudéis después Juez. Un instante nos das para ser juzgados, muchos concedéis para ser buenos... Juzgadnos y encaminadnos en la vida con amor para que después de la muerte no seamos juzgados con rigor⁴⁵³.

Las palabras del obispo Palafox reflejan la importancia que tuvo el arrepentimiento temprano en la piedad contrarreformista. Inserta en la pastoral del "bien vivir para bien morir", la reflexión palafoxiana evoca la idea cristiana de la muerte como guardiana de la vida. Para Trento, la justicia misericordiosa de Cristo contemplaba al hombre como un ser responsable de sus conductas y sus comportamientos y por ende, como un sujeto responsable de obrar bien o mal y ganar o perder con ello el Cielo desde la Tierra.

⁴⁵² Es importante insistir en que la Iglesia aceptó dichas prácticas y ritos expiatorios siempre y cuando éstos fuesen acompañados de la reforma de las malas costumbres. Es decir, aquellas manifestaciones religiosas tenían un valor meritorio siempre y cuando también se rectificaran los vicios y pecados y se restituyeran las faltas cometidas. No obstante, en la realidad, muchos novohispanos acudieron a dichos rituales meritorios sin reformar sus malos comportamientos, confiando en la eficacia misma de dichas prácticas redentoras.

⁴⁵³ Palafox, *Obras II*, p. 57.

El Concilio tridentino insistió en dejar clara la importancia que tenían los sacramentos, las indulgencias, la intercesión de los santos, la oración, los ayunos, limosnas y otras prácticas penitenciales en el camino a la salvación eterna pero, sobre todo, exaltó la importancia que tenían la reforma de las costumbres y la posibilidad humana de enmendar y corregir las conductas pecaminosas como condiciones indispensables para ganar el perdón de Dios.

En este sentido, y retomando los lineamientos tridentinos, el III Concilio Provincial Mexicano encargó a los obispos novohispanos la labor de ofrecer a los fieles arrepentidos todos los medios ortodoxos para “remediar y quitar [los] delitos de manera que todo fuese enderezado a la salud y utilidad de las ánimas...quitar y remediar todos los pecados públicos y contagiosos...” pues su principal deber era “corregir y castigar los excesos de que Dios Nuestro Señor se ofende y los pueblos se escandalizan”⁴⁵⁴.

La finalidad de las visitas pastorales recomendadas por dicho Concilio a todos los obispos fue, precisamente, hacer posible el cumplimiento de aquella obligación. Durante sus visitas, los prelados pretendieron resolver los conflictos e irregularidades denunciadas por los fieles⁴⁵⁵. A su paso por las comunidades, los obispos debieron combatir a usureros, simoniacos, blasfemos, hechiceros y ensalmadores. Además, tuvieron que asegurarse de la regular administración de los sacramentos, la recaudación de los diezmos, el cumplimiento de las obras pías, la celebración de las misas, el respeto a la vida maridable, el decoro de los templos, así como la

⁴⁵⁴ AGN, Inq., V. 82, Exp. 18

⁴⁵⁵ Los feligreses tenían la obligación de denunciar los pecados públicos y las situaciones adversas a la práctica de una religiosidad ortodoxa. Así se hacía saber en las cartas y edictos que se leían en las iglesias ocho días antes de la visita pastoral. AHAM, Caja 34, Exp. 72.

observancia de las reglas y normas morales que aseguraban una vida virtuosa entre todos los feligreses⁴⁵⁶.

En suma, en la Nueva España, la responsabilidad de los obispos, como pastores de una grey que incluía clérigos y laicos, fue asegurar que aquéllos cumplieran sus funciones y que éstos estuvieran bien instruidos y se comportaran de acuerdo a la ética católica. De esta manera, la visita episcopal constituyó un mecanismo de vigilancia, la vía para corregir y enmendar “los abusos” que se habían introducido en los pueblos y en las ciudades, así como para “cultivar el ejercicio de las virtudes con detestación de todos los vicios”.

En realidad, lo que los obispos procuraron con su gestión fue ofrecer a los pecadores el remedio de sus daños, la corrección de sus faltas y la constante reconciliación con la divinidad a la que habían ofendido⁴⁵⁷. De acuerdo con las exigencias tridentinas, los seres humanos que deseaban conseguir la salvación de su alma debían elegir el Bien y renunciar al Mal en sus costumbres y acciones cotidianas.

Para ello, el padre Francisco de Florencia recomendaba a los novohispanos “ceñir el uso de los sentidos con la mortificación, la libertad con el recogimiento, el apetito desordenado de los bienes temporales con la pobreza, la rebeldía de la carne con la castidad, el desahogo de la voluntad con la obediencia” y así “evitar el desorden que de ordinario tenemos en todo eso los hombres allá en el siglo”⁴⁵⁸.

De manera que la política de la reforma de las costumbres fue el eje pastoral

⁴⁵⁶ AHAM, Caja 34, Exp. 72.

⁴⁵⁷ AGN, Reales Cédulas Originales, V. 15, Exp. 130

⁴⁵⁸ Sermón a Luis Gonzaga, 1683, Lafragua, FR. La insistencia del padre Florencia en el orden coincide con la exaltación de la prudencia, virtud cardinal exaltada en el Renacimiento.

del Concilio tridentino y por ende, el pilar del proyecto contrarreformista de la Iglesia novohispana⁴⁵⁹. Si bien desde la mirada de Trento el cultivo de la vida virtuosa fue condición indispensable para ganar el Cielo, tanto el tridentino como más tarde el III Concilio Provincial Mexicano, reconocieron también, la existencia y la importancia de distintos hábitos, prácticas, conductas y acciones meritorias, complementarias a las buenas costumbres, efectivas para ganar la redención.

Es importante insistir en que para la Iglesia, aquellas obras y rituales meritorios eran un complemento útil para alcanzar la vida eterna, pero en ningún momento constituyeron por sí mismos la vía directa para ascender al Cielo. La Iglesia de la Contrarreforma siempre señaló como condición indispensable para conseguir la salvación del alma el apego de las costumbres y las conductas a la ética cristiana. No obstante, para muchos fieles de la Nueva España, siempre resultó más fácil y conveniente limitarse a practicar aquellos rituales meritorios, confiando en su poder y su eficacia redentores.

2. La redención desde la experiencia novohispana de la ritualidad

Como se ha señalado ya, los novohispanos vivieron rodeados de distintos sentimientos de culpa ante el frecuente desorden que regía sus vidas. No obstante, esta constante experiencia culpígena no siempre implicó que los habitantes de la Nueva España asumieran sus responsabilidades individuales y que buscaran enmendar o corregir las conductas y comportamientos pecaminosos que les hacían faltar a sus deberes.

⁴⁵⁹ Sobre la importancia de la política de la reforma de las costumbres en el proyecto de la Iglesia novohispana. Ver Traslosheros, *Iglesia...*, p. 33-41.

Contrariamente a lo que imponía el orden formal, en la realidad cotidiana novohispana, lo que rigió fue la flexibilidad moral promovida por la posibilidad de conseguir la reconciliación con Dios. Frente a esta situación, muchos novohispanos prefirieron, antes que reformar sus costumbres prohibidas, conseguir el perdón de sus pecados mediante la participación en una ritualidad meritoria que parecía asegurar la vida eterna. La preeminencia de la búsqueda del perdón como una experiencia religiosa volcada hacia la ritualidad, debe explicarse a partir de dos dimensiones. Por un lado, la insistencia tridentina en la importancia de la ritualidad, pero por otro, algunas particularidades del orden social novohispano que favorecieron este tipo de religiosidad cotidiana.

Para Trento, la experiencia interior de la redención debía traducirse en expresiones exteriores que la denotaran. En realidad, la vivencia espiritual debía complementarse con prácticas meritorias exteriores, con ritos que no eran sino formas de servicio ofrecidas a Dios a cambio de su benevolencia.

“...errados van los herejes que censuran el culto exterior a Dios...”, decía el obispo Palafox en una clara alusión a los protestantes, pues “el primero y principal intento de la Iglesia...es ejercitar las alabanzas divinas no solamente interior sino exteriormente...”⁴⁶⁰.

En la Nueva España, este rasgo de la religiosidad tridentina se convirtió en una de las principales características de la experiencia religiosa cotidiana. Ahora bien, la popularidad de la ritualidad entre los novohispanos no sólo obedeció a la promoción de Trento a la religiosidad exterior. La presencia de ciertas condiciones sociales propias de la Nueva España fue un factor decisivo en el éxito que tuvo la

⁴⁶⁰ Palafox, *Obras*, p. 409.

experiencia ritual en la búsqueda cotidiana del perdón⁴⁶¹. Antes de ahondar en aquellas características particulares, es importante hacer algunas aclaraciones de orden general.

En todas las culturas, los ritos permiten a los hombres expresar emociones y sentimientos, así como experimentar distintas sensaciones y estados de ánimo peculiares. Los ritos reproducen y refuerzan los símbolos, valores, ideas y creencias que dan sentido a la existencia dentro de una determinada comunidad. En realidad, estas prácticas traducen significaciones compartidas alrededor de sentimientos, experiencias y saberes comunes⁴⁶² y en ellas se plasman símbolos que esconden objetos y fenómenos reales que, al no ser palpables en la existencia corriente, requieren de dichas representaciones para poder ser accesibles al conocimiento racional de los hombres⁴⁶³. Los ritos traducen necesidades colectivas, simbolizan ideas y sentimientos que se originan en el seno de la sociedad. La característica principal de estas celebraciones religiosas es la de ser prácticas humanas que buscan objetivos específicos a partir de la comunicación entre el mundo terreno y el mundo sagrado⁴⁶⁴.

En la Nueva España y siguiendo la promesa del Evangelio del ciento por uno y además la vida eterna, los rezos, las ofrendas y los sacrificios religiosos no sólo buscaron fines ultraterrenos, sino también, obtener beneficios materiales aquí en la tierra. Aquellos rituales religiosos no sólo ponían de manifiesto el sentido de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Al mismo tiempo, aquellas ceremonias y

⁴⁶¹ Seguimos las ideas de Mary Douglas para rastrear qué características del orden social novohispano pudieron incidir en la presencia de este tipo de manifestaciones religiosas. Ver Douglas, *Natural Symbols*.

⁴⁶² Durkheim, *Las formas...*, p. 20.

⁴⁶³ Weber, *Ensayos...*, p. 335.

⁴⁶⁴ Durkheim, *Las formas...*, p. 44.

prácticas cotidianas evidenciaban la experiencia colectiva de distintos sentimientos de solidaridad, así como la dinámica articulación de diversas formas de interrelación y negociación cotidiana entre los seres humanos. En este sentido, la ritualidad novohispana fue un factor fundamental en la reproducción de muchos elementos cohesionadores que colaboraron a mantener y reafirmar el orden y la estabilidad social durante trescientos años.

Cabe suponer que una de las condiciones que favoreció la ritualidad religiosa novohispana fue la existencia de una estructura social con fuertes vínculos comunitarios. En la Nueva España, los sujetos definieron sus conductas y comportamientos a partir de normas impuestas por la comunidad. Estas reglas de comportamiento incidieron en la configuración de lealtades, obligaciones, solidaridades y formas de negociación cotidiana. La ritualidad y las formas exteriores de la experiencia religiosa colaboraron a recrear y regenerar aquellos tipos de interacción social.

Por otro lado, el alto grado de jerarquización social también fue una condición que retroalimentó la experiencia religiosa ritual. Como se ha visto ya, el orden social novohispano se configuró a partir de la asignación de roles y patrones de comportamiento ideales. Esta división de funciones y actividades diversificadas estuvo representada simbólicamente en la concepción de la sociedad como un cuerpo dividido en estamentos y grupos con obligaciones específicas. En la cotidianidad, los rituales religiosos representaron, reprodujeron y reforzaron aquella estructura social mediante la ejecución de actos simbólicos que traían a la memoria y reafirmaban los valores y creencias colectivas compartidas por todos los habitantes

de aquella sociedad.

Por último, otra de las características novohispanas favorecedoras de la experiencia religiosa ritual fue la diversidad y heterogeneidad de los grupos humanos que constituyeron dicha sociedad. En medio de sujetos tan distintos entre sí, la ritualidad se convirtió en la mejor vía de comunicación e interacción social posible. La práctica de aquellas ceremonias religiosas teatrales y comunitarias incidió en la continua recreación de una sensibilidad común entre todos los habitantes de la Nueva España. Además, los ritos también contribuyeron a la cotidiana difusión y reproducción de los significados y del código simbólico católico que daba sentido a la vida dentro de una sociedad compuesta por personas que en un principio, provenían de mundos culturales muy distintos.

En este sentido, es importante reparar en la apropiación cotidiana de la religión y los símbolos católicos por parte de aquellos grupos diversos. Si la religión es una construcción dinámica, producto de experiencias y necesidades personales y colectivas particulares, no sorprende que en la Nueva España, las formas de vivir la religiosidad, así como de interpretar, utilizar y comprender los símbolos religiosos, pudieran variar y transformarse.

Los novohispanos conocieron los significados ortodoxos de las imágenes, creencias y rituales católicos. No obstante, al hacer de la experiencia religiosa y de aquel código simbólico algo propio y profundamente familiar, la configuración de algunos rituales y la relación de algunos sujetos con el imaginario católico, en ocasiones se vivieron como experiencias cotidianas abiertas y susceptibles a las necesidades, preocupaciones, deseos y sensibilidades particulares.

Cierto es que la Inquisición tuvo especial cuidado e interés en regular las formas cotidianas de vivir la religiosidad. Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, en su vigilancia para conservar y mantener la ortodoxia, el Santo Oficio no se dedicó tanto a prohibir, sino más bien a señalar los límites de lo permitido. Es decir, frente a las restricciones morales de la religión católica, así como frente al cuidado de la consistencia y conservación del dogma, la Inquisición no se comportó siempre de igual manera ni tampoco lo hizo de forma rígida e irrevocable.

En realidad, en la Nueva España, el Santo Oficio es un ejemplo del grado de elasticidad que tuvieron los marcos de referencia de la ortodoxia religiosa, así como de la moral católica. Los casos en que intervenía el Santo Tribunal eran situaciones extremas que ponían en peligro la solidez de principios estructurales y básicos del sistema de ritos, símbolos, creencias y valores católicos. No obstante, en lo cotidiano, la sociedad novohispana dejó abiertos amplios espacios de libertad para conducir las conductas cotidianas de manera católica, así como para vivir una experiencia religiosa que satisficiera necesidades muy distintas entre sí.

La existencia de estos espacios abiertos para comportarse, lo mismo que para vivir el afecto a devociones particulares, participar de distinta manera en las procesiones y ceremonias religiosas o para ofrecer distinto tipo de sacrificios y servicios a Dios y a la Virgen favoreció la articulación de un sinnúmero de relaciones de interacción y negociación cultural en las que las fronteras de lo ortodoxo y lo heterodoxo no siempre quedaron del todo claras. Por ello, más que señalar las vías ortodoxas y las heterodoxas que los novohispanos buscaron para encontrar el perdón se ha preferido reparar en el carácter siempre ritual de dichos caminos

expiatorios, así como en las relaciones de interacción y negociación que se articularon en torno a la búsqueda de la vida eterna.

En este sentido, la práctica de la confesión, la recepción de la eucaristía, el ejercicio del ayuno, la participación en procesiones expiatorias, la obtención de indulgencias, el culto a los santos o la práctica de la oración son algunos escenarios privilegiados de aquella experiencia de expiación ritual. Por este motivo, éstas son las manifestaciones que se han elegido para reconstruir las relaciones de interacción y negociación cultural alrededor de la experiencia cotidiana del perdón.

a) Los sacramentos de la confesión y de la eucaristía

Siguiendo las definiciones del Concilio de Trento, el obispo Juan de Palafox habló de los sacramentos como

...canales por donde el Espíritu Santo encamina toda el agua de su gracia y méritos de su sangre... Pues siendo así que nosotros somos caminantes y viadores de la Patria Celestial, nos quiso dar todo aquello con que podemos pasar por esto caduco y transitorio sin perder aquel Celestial y eterno reyno...⁴⁶⁵.

Reconocidos por Trento como “medicinas para remediar los pecados del alma”, los sacramentos constituyeron una de las vías principales para conseguir la redención divina y la vida eterna. En la Nueva España, la práctica de aquellos rituales religiosos estuvo reglamentada por varios decretos del III Concilio Provincial Mexicano que buscaron normar los gestos y establecer los tiempos y espacios conforme a la ortodoxia tridentina.

En la administración de los santos sacramentos ponga cuidado grandísimo y obre en esto el cura con singular atención y reverencia. El lugar,

⁴⁶⁵ Palafox, *Obras IV*, p. 355.

el tiempo y el modo sea todo muy decente. No mezcle lo sagrado con lo profano. No utilice palabras ligeras o livianas o de gracejo o de chanza porque esto no es conveniente en un ministerio que se debe ejercitar con tantas veras...⁴⁶⁶, decía Palafox al respecto.

Aquellos pecadores que habían caído del estado de gracia e inocencia podían reconciliarse por medio de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía⁴⁶⁷. El Concilio tridentino insistió en fomentar ambos sacramentos entre toda la feligresía, por lo que el obispo Palafox recomendó a todos los curas de la Nueva España que antes de decir misa, confesaran diariamente a todos aquellos que así lo solicitaran⁴⁶⁸.

El III Concilio Provincial Mexicano ordenó a los párrocos que amonestaran a sus feligreses

...desde el domingo de Septuagésima para que no retarden la confesión hasta que se acerque la conclusión de la Cuaresma, sino que más bien se preparen a ella de tal suerte que confesados antes de la Semana Mayor reciban el Santísimo Sacramento de la Eucaristía en el tiempo que ha determinado la Iglesia⁴⁶⁹.

Además, el sínodo pidió que el domingo de Cuasimodo, los párrocos anunciaran que aquellos “españoles, mestizos, negros y descendientes de éstos que aún no se hubieran confesado en aquel tiempo ni recibido la sagrada eucaristía han quebrantado el precepto de la Iglesia y cometido una grave ofensa contra Dios...”⁴⁷⁰. El establecimiento de días y períodos específicos para la confesión contribuyó a homogeneizar los comportamientos y rutinas cotidianas de sujetos que a pesar de

⁴⁶⁶ Palafox, *Obras III*, p. 457

⁴⁶⁷ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 398.

⁴⁶⁸ Palafox, *Obras III*, p. 13. Durante la Edad Media, los fieles se limitaban a cumplir con la obligación de confesarse una vez al año, el Jueves Santo de la Semana Mayor. A partir del Concilio de Trento, la Iglesia fomentó la frecuencia de dicho sacramento fortaleciendo las pulsiones culpígenas del hombre, así como las motivaciones personales e individuales para recurrir a la confesión. Ver Prosperi, *II Concilio...*, p. 133.

⁴⁶⁹ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 196

⁴⁷⁰ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 196.

sus diferencias, empezaba a compartir un sistema emocional común.

Desde el Concilio de Letrán, los fieles quedaron obligados a confesarse una vez al año. Siguiendo esta tradición, el Concilio de Trento estipuló que era obligación de los fieles cumplir con la confesión anual, aunque sólo era obligatorio confesar los pecados mortales, ya que los veniales no se consideraban factores excluyentes de la gracia de Dios. No obstante, el Catecismo romano de 1566 recomendó la prudente confesión de todos los pecados, mortales o no⁴⁷¹.

Por otro lado, la reproducción de distintas experiencias sensitivas, afectivas y emocionales pertenecientes a un sistema de referentes culturales compartidos también se logró mediante la reglamentación de los gestos corporales involucrados en la práctica de los sacramentos. Las penitencias de los confesados garantizaban el perdón de los pecados. Para conseguir la redención divina, los novohispanos debieron procurar las victorias del espíritu contra la carne, victorias que sólo podían conseguirse mediante la mortificación de los sentidos, el trabajo, el sufrimiento y el llanto⁴⁷².

En cuanto a la eucaristía, sacramento que quitaba “los pecados veniales y previene que no caiga en los mortales y sustenta el alma y le da fuerzas para que persevere lo bueno y huya también lo malo...”⁴⁷³, el III Concilio Provincial insistió en llamar a todos los fieles, españoles, indios, mestizos y negros para que asistieran a misa y recibieran el Santísimo Sacramento⁴⁷⁴.

Si bien todos los fieles católicos estaban invitados a participar en aquel ritual,

⁴⁷¹ Ver Delumeau, *La confesión...*, p. 18.

⁴⁷² Palafox, *Obras III*, p. 13.

⁴⁷³ Palafox, *Obras IV*, p. 429.

⁴⁷⁴ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 194.

aquéllos que recibieran el cuerpo de Cristo, debían prepararse con “la pureza de intención y la reverencia” necesarias para “comer dignamente el pan de los ángeles”⁴⁷⁵. Al contener el cuerpo y la sangre de Cristo, el pan y el vino de la eucaristía debían recibirse con buena disposición espiritual y corporal. De ahí que los novohispanos que deseaban comulgar debían presentarse arrepentidos, absueltos y en ayuno.

En la Nueva España, la recepción de la eucaristía fue una actividad común y frecuente. En este sentido cabe recordar las reglas y recomendaciones del padre Antonio Núñez de Miranda dedicadas a fomentar la frecuencia de este sacramento⁴⁷⁶. Siguiendo los lineamientos tridentinos, el jesuita recomendaba que todos los miembros de las congregaciones de la Purísima comulgaran cada ocho o quince días, de acuerdo a lo que recomendaran los confesores en cada caso.

A pesar de todas las disposiciones para administrar los sacramentos de manera ortodoxa, en ocasiones, los rituales alrededor de la confesión y de la eucaristía adquirieron rasgos peculiares derivados de interpretaciones y experiencias particulares que respondieron a vivencias cotidianas de la religiosidad. Los dos siguientes ejemplos hablan de algunas formas de apropiación popular de aquellos rituales religiosos.

En el año de 1693, en la ciudad de Puebla de los Ángeles, un grupo de jesuitas del seminario de San Jerónimo y de los Colegios de San Ildefonso y del Espíritu Santo incurrieron en ciertos “abusos” alrededor de la confesión y el Santísimo Sacramento. A decir de los informes inquisitoriales, el padre Tomás de la

⁴⁷⁵ III Concilio Provincial Mexicano, p. 194.

⁴⁷⁶ Ver Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, p. 212.

Xara, el padre Martín Morales y el padre Andrés Montes celebraban misa en la capilla de Nuestra Señora de la Soledad permitiendo la entrada únicamente a la beata Micaela Cortés⁴⁷⁷.

Aquella “virtuosa doncella” sólo se confesaba con los tres sacerdotes mencionados, y generalmente, éstos le administraban el sacramento en sesiones que tomaban varias horas por la mañana y otras más por la tarde. Lo misterioso de dichas reuniones causó sospechas entre algunos feligreses que pronto denunciaron los hechos ante el Santo Tribunal. Poco a poco, el caso se fue complicando, pues algunos devotos más descubrieron, también, que, durante la misa ordinaria, los padres daban a Micaela “entre cuatro y seis formas”. En un principio, los testigos de aquel error lo atribuyeron a la “cortedad de vista” del padre de la Xara, pero después, repararon en que aquello sólo ocurría con la privilegiada beata.

Después de una minuciosa investigación, el misterio de la historia fue resuelto. En realidad, los jesuitas tenían una relación especial con Micaela. El acuerdo establecido entre ambas partes era el siguiente: la beata debía recibir mayor número de ostias en cada comunión a cambio de confesarse sólo con aquellos sacerdotes, mismos que gozaban de la exclusividad de los relatos y revelaciones del Más Allá que Micaela les ofrecía y por los que los padres sentían gran atracción.

El caso de los jesuitas de Pátzcuaro, Francisco David y Diego de Estrada también habla de ciertas irregularidades en torno a la administración cotidiana de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía. Esta vez, los padres de la Compañía de Jesús confesaban a varias mujeres todos los días. Durante su confesión, los

⁴⁷⁷ AGN, Inq., V. 688, Exp. 3, F. 347-424.

padres condicionaban la absolución a cambio de que las fieles revelaran “los nombres de los cómplices de sus pecados”, el lugar de su domicilio y el número de personas que vivía con ellas. Se sabe que aquellos jesuitas tenían relación con algunas autoridades civiles a quienes revelaban la información de sus confesadas, violando con ello el secreto sacramental⁴⁷⁸.

Los dos ejemplos anteriores muestran la articulación de distintas relaciones sociales de intercambio y negociación cotidiana a partir de la creencia común en los sacramentos como vías de comunicación entre lo terreno y lo sagrado. La búsqueda del perdón mediante la práctica de estos rituales regeneró las formas de comunicación simbólica que permitieron reproducir distinto tipo de relaciones y solidaridades terrenas favorecedoras de la cohesión y la unidad social.

b) Los ayunos y las procesiones

También de acuerdo a los lineamientos de la religiosidad tridentina, además de confesarse y comulgar, muchos novohispanos acudieron cotidianamente al ayuno como práctica para acceder al perdón de Dios⁴⁷⁹. A decir del III Concilio Provincial Mexicano, el ayuno debía ser observado por españoles, indios, negros y mestizos de cualquier sexo, mayores de veintiún años. Tan sólo los niños, los enfermos y la gente de edad avanzada o impedida quedaba exenta de dicho ejercicio, siempre y

⁴⁷⁸ AGN, Inq., V. 692, Exp. 6, F 404-537

⁴⁷⁹ Entre los cristianos, la costumbre del ayuno como práctica meritoria o como penitencia se popularizó a partir del siglo III. Los ayunos judíos de los lunes y los jueves pasaron a la tradición cristiana en los ayunos de los miércoles y los viernes de abstinencia. Además, la práctica del ayuno en distintos días de fiesta tuvo significados particulares y diversos. Así, mientras en Pascua el ayuno era una expresión de lamentación, en la Cuaresma, la misma práctica tenía un significado purificador. Carolyne Walker, *Holy fast...*, p. 34-37.

cuando tuvieran el previo consentimiento de su confesor⁴⁸⁰.

La observancia del ayuno en días específicos se anunciaba en la misa, al tiempo del ofertorio, cuando los fieles quedaban enterados de las fechas en que estaba prohibido consumir leche, queso, manteca y otras comidas condimentadas⁴⁸¹. En realidad, es posible que los fieles escaparan del sufrimiento de aquellos días de renuncia y arrepentimiento gozando del júbilo de los cuarenta días de indulgencia que se recibían por cada uno en que se practicaba aquel sacrificio⁴⁸².

Los sacrificios de aquel ejercicio se realizaban dominando las tentaciones de la gula y los apetitos de la carne. Sin embargo, durante la Cuaresma, no faltaban quienes, dominados por las pasiones y los deseos, rompían el ayuno tomando pulque o comiendo cabrito⁴⁸³. Frente a estas situaciones, la Iglesia siempre dio la alternativa de evitar el pecado, eludiendo los sinsabores e insípidas jornadas adquiriendo la Bula o el privilegio que exentaba a los fieles de dicha obligación⁴⁸⁴.

En algunos casos, la intervención sobrenatural auxilió a los fieles a sobrellevar aquella práctica meritoria. Así sucedió, por ejemplo, a un congregante del colegio jesuita de la ciudad de México. Aquel mancebo “de buena gracia y donaire” había caído en los “deseos dañados de cierta mujer”. Un día, el muchacho recibió cierto regalo de bocadillos de “pan de pasta muy buena”⁴⁸⁵. El estudiante había prometido ayuno a la Virgen por lo que prefirió no “probar cosa alguna para llevar adelante su

⁴⁸⁰ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 340.

⁴⁸¹ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 341. A partir del siglo XIII, varios teólogos cristianos hicieron la reglamentación canónica de los ayunos. Desde ese siglo, la abstinencia no se redujo a la carne, pues quedó prohibido, también, el consumo de otros productos animales como los huevos y la leche. Walker, *Holy fast...*, p. 41. De ahí la insistencia del III Concilio Provincial Mexicano y más tarde del IV en prohibir “el uso de la leche, huevos, queso, mantequilla y todo lo que son lactinios”. Ver Luisa Zahino, *El cardenal Lorenzana...*, p. 251

⁴⁸² *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 341.

⁴⁸³ AGN, Inq., V. 21, Exp. 69 y AGN, Inq., V. 125, Exp. 14

⁴⁸⁴ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 341.

⁴⁸⁵ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, V. 7, p. 149.

buen propósito”.

A la mañana siguiente, cuando se animaba a comer los bocadillos, descubrió “un pestilencial olor y vio que hervían todos de gusanos”⁴⁸⁶. El joven quedó sumamente agradecido con la Madre de Dios por haberlo liberado de aquel peligro. Acudió luego a confesarse, comulgó y de ahí en adelante no dejó de practicar los servicios y ayunos en los días de fiesta de la Virgen⁴⁸⁷.

Además de los ayunos, una de las prácticas expiatorias más socorridas en la Nueva España fue la de las procesiones. En este sentido, el III Concilio Provincial Mexicano estipuló la obligación que tenían los fieles de hacer “públicas y generales preces para aplacar la ira del Todopoderoso y conseguir el remedio en nuestras tribulaciones”⁴⁸⁸. La creencia popular en las calamidades y desastres naturales como castigos divinos generó la organización de este tipo de celebraciones religiosas cuyo fin era conseguir el perdón de los pecados y el cese de las penalidades divinas⁴⁸⁹.

De esta manera, por ejemplo, durante la Cuaresma de 1659, los religiosos de San Juan de Dios, los de San Hipólito, los de la Compañía de Jesús, los mercedarios, carmelitas, agustinos, franciscanos y dominicos de la ciudad de México reunieron esfuerzos para sacar una procesión por la salud del reino que padecía una epidemia de “calenturas que si se sangraban morían”⁴⁹⁰. Lo mismo sucedió en 1655

⁴⁸⁶ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, V. 7, p. 150.

⁴⁸⁷ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, V. 7, p. 150.

⁴⁸⁸ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 311.

⁴⁸⁹ América Molina del Villar ha señalado cómo a pesar de lo recurrentes que fueron los desastres naturales en la Nueva España, los habitantes de aquella sociedad no dejaron de sentirse atemorizados ante aquellas que se creían manifestaciones divinas. De ahí que las procesiones se convirtieron en ceremonias promovidas por las autoridades con la finalidad de aminorar o evitar aquellas fenómenos que sólo Dios podía controlar. Molina del Villar, *Por voluntad divina...*, p. 85.

⁴⁹⁰ Guijo, *Diario*, p. 116.

en aras de calmar un incendio en que se prendió toda la calle de San Juan⁴⁹¹.

La organización de procesiones en la Nueva España fue una vía común para pedir la misericordia divina y evitar sequías, inundaciones y sarampiones, lo mismo que la condena eterna de los pecadores. Entre aquellas manifestaciones expiatorias destacaron, sobre todo, las procesiones de luz y sangre, así como las que se organizaban con motivo de los Autos de Fe.

La práctica de la disciplina fue un ejercicio común entre todos los novohispanos. Durante la Cuaresma, muchos fieles de distinto estado y condición pedían realizar este tipo de penitencia⁴⁹². No obstante, cuando la práctica de las disciplinas se hacía de manera pública, no todos los novohispanos vencían el miedo al “qué dirán”⁴⁹³. Probablemente, este factor incidió en el hecho de que las procesiones de luz y sangre fueran mucho más comunes entre los indios, los negros y los mulatos, grupos que, sin duda, tuvieron menos temor a exhibirse frente a la sociedad⁴⁹⁴. El siguiente testimonio habla de la popularidad que tenían este tipo de prácticas entre la población indígena:

...en las procesiones públicas son penitentísimos y castigan sus culpas con increíble fervor, y esto con una sencillez tan sin vanidad que sobre no llevar cosa sobre sí que cause ostentación o estimación, van vestidos disciplinándose duramente, con incompártibles cilicios, todo el cuerpo y el rostro y descalzos...mirando al suelo o a la imagen con grande y singular humildad y devoción⁴⁹⁵.

En cuanto a las procesiones organizadas por el Santo Oficio antes de los Autos de Fe, vale la pena recordar aquella que se celebrara el 10 de abril de 1649 en

⁴⁹¹ Guijo, *Diario*, p. 14.

⁴⁹² Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, V. 7, p. 136.

⁴⁹³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, V. 7, p. 136.

⁴⁹⁴ Además, habría que considerar otras condiciones como las antiguas tradiciones sacrificiales tanto en la cultura prehispánica como en la africana.

⁴⁹⁵ Palafox, *Libro de virtudes del indio*, p. 16.

la ciudad de México. La procesión salió del Convento de Santo Domingo hacia las cinco de la tarde. En ella participaron todas las religiones con sus estandartes y hábitos de gala. Además, familiares, eclesiásticos y seglares marcharon llevando cirios y cruces. Al día siguiente, la procesión acompañó a los sentenciados y durante su camino, "...los religiosos más graves y doctos de todas las religiones con particulares lágrimas los exhortaron al arrepentimiento y a morir conociendo a Dios..."⁴⁹⁶.

Las procesiones expiatorias se realizaron en días determinados como la preparación para las fiestas o las conmemoraciones, muy especialmente durante la Cuaresma. Estos rituales fueron fundamentales para afirmar y reproducir el orden corporativo y jerárquico de la sociedad novohispana, pero además, configuraron espacios privilegiados para vivir la experiencia del perdón. En ellas, sobresalió la heterogeneidad de sus participantes; sujetos diversos vestidos de acuerdo a su estamento y condición que, sin embargo, formaban parte de una misma comunidad y participaban en una misma experiencia: la búsqueda de la redención.

Los miembros de las cofradías que desfilaban en aquellas ceremonias realizaban actividades distintas. Algunos cantaban, otros llevaban las andas donde descansaban las imágenes, algunos más recogían las limosnas, llevaban cirios y velas, repartían colación, oraban, tocaban vihuelas, chirimías y tambores o se disciplinaban. La distribución de aquellas actividades piadosas al interior de la celebración reproducía la estructura de un orden social donde cada sujeto tenía responsabilidades fundamentales para garantizar la unidad colectiva.

⁴⁹⁶ Guijo, *Diario*, p. 44

Días antes de la procesión, algún voluntario o pregonero oficial recordaba a los vecinos que cortaran las malas hierbas de la calle, que taparan los agujeros, barrieran y regaran la tierra, retiraran los animales muertos y procuraran que los cerdos y las gallinas no salieran a estorbar⁴⁹⁷. Además, en algunas ocasiones, los indios de los pueblos vecinos tenían la obligación de enviar la juncia y las flores, así como de poner la enramada para la procesión⁴⁹⁸.

Con estos preparativos iniciaba un período temporal que interrumpía las rutinas cotidianas e inauguraba un nuevo ciclo en el calendario. La procesión se movía y al hacerlo generaba un ritmo, un paso y un compás. Los fieles reunidos de aquella manera marchaban con calma y lentitud. Así, en su rítmico andar, la procesión representaba al cuerpo místico de Cristo que, avanzando poco a poco, recordaba el fluir de la vida humana en el camino al Cielo⁴⁹⁹.

Las procesiones expiatorias constituyeron espacios de perdón. La construcción de aquella especialidad simbólica se realizó a partir de arcos triunfales, papel picado, mantones de Manila que decoraban las fachadas por donde pasaban los penitentes. Además, aquel espacio de redención cobró vida mediante la mezcla de diversos olores: los cirios y las velas, las yerbas y flores que tapizaban el piso, el sudor y la sangre de los disciplinantes. Por otro lado, el sonido del paso lento y continuo de los participantes, el roce de sus ropas, los susurros de los rezos y las oraciones, el llanto y los lamentos complementaban el universo de aquel espacio imaginario.

⁴⁹⁷ López Cantos, *Juegos...*, p. 48.

⁴⁹⁸ Ver AGN, Indios, V. 32, Exp. 354 y AGN, Indios, V. 56, Exp. 91.

⁴⁹⁹ Elias Cannetti hace una hermosa descripción sobre la importancia del ritmo entre las masas cristianas. Cannetti, *Masa y poder...*, p. 153.

La experiencia sensual dentro de aquellas procesiones osciló siempre entre el placer y el dolor: el dolor frente al castigo divino, la esperanza en la posibilidad de purificación; el sufrimiento del sacrificio ofrecido por los penitentes se convertía en una sensación de solidaridad y compañía que brindaba placer y bienestar a todos los que participaban en aquel ritual.

c) Indulgencias y jubileos

Además de los ayunos y las procesiones, el catecismo del padre Ripalda recordaba la existencia de otro tipo de “socorros espirituales” para ganar la salvación del alma⁵⁰⁰. Entre aquellas “ayudas” para acceder al Cielo se encontraban los jubileos e indulgencias, “perdones de penas debidas por nuestras culpas que se conceden en virtud del tesoro de los méritos de Jesucristo y de sus santos”⁵⁰¹.

Como una reacción a las protestas luteranas en contra de los abusos y excesos alrededor de la venta de bulas y perdones, el Concilio de Trento insistió en la validez y legitimidad de las indulgencias ofrecidas por la Iglesia para librarse de las penas temporales. El “inmenso tesoro” de bienes espirituales recabado por Cristo, la Virgen y los santos mediante su sufrimiento podía repartirse “por la mano de su vicario, el Pontífice Romano, el cual dispensa estos tesoros y gracias que llaman indulgencias y perdones para que satisfagamos con ellas las penas temporales que merecen nuestras culpas”⁵⁰².

En la Nueva España, las oportunidades y ocasiones para ganar indulgencias

⁵⁰⁰ Ripalda, *Catecismo...*, p. 29

⁵⁰¹ Ripalda, *Catecismo...*, p. 29.

⁵⁰² Palafox, *Obras V. III*, p. 160.

fueron cosa de todos los días. Bastaba con que los fieles, hombres o mujeres, mostraran verdadero arrepentimiento, estuvieran confesados y comulgados y realizaran distintas prácticas, acciones o ejercicios para recibir los privilegios de aquellas remisiones de pecados. En este sentido, muchas rutinas piadosas cotidianas estuvieron orientadas por el deseo de ganar este tipo de perdones. Generalmente, los fieles se enteraban de las fechas y ocasiones de jubileo acudiendo a los templos donde se publicaba aquella información. Además, algunas veces, pregoneros oficiales anunciaban por toda la ciudad las condiciones especiales en que podían ganarse las gracias e indulgencias⁵⁰³.

La visita a diferentes templos “ornados con espirituales dones de indulgencias” fue muy popular entre los fieles novohispanos que deseaban garantizar la salvación de su alma. El perdón de las indulgencias también podía conseguirse escuchando misa en determinados altares o algún número específico de veces⁵⁰⁴. Del mismo modo, la asistencia a distintos rezos u oraciones comunitarios o la organización de procesiones fueron vía autorizada para ganar el perdón de aquella manera⁵⁰⁵. Así lo estipuló, por ejemplo, el jubileo concedido por Inocencio X, publicado en la catedral de México el 21 de noviembre de 1649:

Han de salir del dicho colegio de San Pedro y San Pablo procesiones de la doctrina y han de ir a la dicha iglesia de la Santísima Trinidad y a los que confesados y comulgados la acompañaren y asistieren a los sermones y pláticas se les concede indulgencia plenaria⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Guijo, *Diario*, p. 28.

⁵⁰⁴ AHAM, Caja 14, Exp. 16, Fondo Episcopal. Los altares de privilegio daban mayor número de indulgencias que los demás. En la Nueva España la competencia entre los templos por ver cuál era el que otorgaba mayor cantidad de perdones fue un fenómeno común.

⁵⁰⁵ Entre los rezos comunitarios que ganaban indulgencias estaban el rosario y la oración de las cuarenta horas continuas. AHAM, Caja 14, Exp. 16, Fondo Episcopal.

⁵⁰⁶ Guijo, *Diario*, p. 73.

Por su parte, los padres de la Compañía de Jesús de la ciudad de México ofrecían indulgencias plenarias a todos los fieles que escuchaban sus sermones y pláticas, lo mismo que a quienes se confesaban con ellos el día de San Andrés⁵⁰⁷. Sólo para concluir en este punto, vale la pena señalar que las vías para conseguir indulgencias no siempre fueron muy ortodoxas. En este sentido, es posible recordar la famosa y extendida devoción a las cuentas de Santa Juana de la Cruz, objetos milagrosos que concedían indulgencias a aquellos sujetos que las poseían. A decir de la devoción popular, las cuentas ayudaban a ganar indulgencias plenarias “en todas las fiestas de Nuestro Señor y Nuestra Señora y de los apóstoles rezando cualquier cosa”⁵⁰⁸. Además, sólo con traerlas, se ganaban “innumerables perdones” y las cuentas tenían tantas virtudes que podían librar de muchas tentaciones a los hombres.

La mentalidad moderna que contemplaba la transacción racional para ganar el Cielo se hizo presente en esta devoción y así, quienes traían aquellos objetos milagrosos, recibían especiales “prestaciones” dependiendo del día y de las oraciones que rezaran. De esta manera, los lunes y miércoles, por cada cinco Ave Marías o Padre Nuestros que se rezaran con aquellas cuentas, los fieles ganaban el Jubileo de Santiago y podían sacar cinco ánimas del Purgatorio. El lunes, en cambio, por cada treinta y tres credos, los fieles podían ganar “todo lo que se ganaría yendo a visitar la Cruz en que Cristo Nuestro Señor padeció su santo sepulcro”⁵⁰⁹.

La memoria de la devoción de las cuentas de Santa Juana aclaraba cómo

⁵⁰⁷ Guijo, *Diario*, p. 73.

⁵⁰⁸ AGN, Inq. V. 297, Exp. 1

⁵⁰⁹ AGN, Inq. V. 297, Exp. 1.

rezando nueve Ave Marías con aquellas cuentas “se gana lo que se ganaría con un novenario de misas”⁵¹⁰. Es decir, esta devoción alternativa ofrecía a los fieles grandes beneficios espirituales, ahorrándoles los sacrificios, esfuerzos y el tiempo exigidos por la Iglesia para ganar exactamente lo mismo. Es natural que la institución eclesiástica reaccionara rígidamente contra esta competencia en el negocio de la salvación.

d) El culto a los santos

La validez del perdón por medio de las indulgencias descansó en la creencia en la intercesión de los santos, pilar de la religiosidad medieval reforzada y retomada por Trento⁵¹¹. En la Nueva España, la devoción a los santos, los mártires y la Virgen proliferó de manera rápida entre los diversos sectores de la población. La relación de los novohispanos con el maravilloso cristiano fue estrecha y cotidiana. Para muchos sujetos, la intercesión y protección de seres virtuosos y sobrenaturales fueron factores fundamentales en la búsqueda del perdón.

En su sesión XXV, el Concilio de Trento estableció que

los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres...es bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo Nuestro Señor que es solo nuestro redentor y salvador⁵¹².

De manera que la intercesión de los santos era motivo para esperar la misericordia divina. Porque, en palabras del obispo Palafox, “-¿quién puede dudar que es grandísimo consuelo al culpado y temeroso tener quien ruegue al

⁵¹⁰ AGN, Inq. V. 297, Exp. 1

⁵¹¹ El Concilio tridentino fomentó de manera privilegiada el culto a La Virgen y a San José. Además, a partir de Trento, la Iglesia llevó a cabo un proceso de depuración de la antigua lista de santos medievales.

⁵¹² *Concilio de Trento*, Sesión XXV p. 356

ofendido?”⁵¹³. En realidad, para Trento, los santos no sólo fueron personajes con poderes y dones especiales para rezar por el perdón de los pecados de los hombres; además, el Concilio tridentino insistió en la figura de aquellos seres maravillosos como modelos de virtud a seguir para alcanzar la vida eterna.

Ya lo había apuntado antes fray Luis de Granada en su *Imitación de Cristo*:

Los santos y amigos de Cristo sirvieron al Señor en hambre, en sed, en frío, en desnudez, en trabajos, en fatigas, con vigiliass y ayunos, en oraciones y santos pensamientos... ¡Oh cuán muchas y graves tribulaciones padecieron los apóstoles, mártires, confesores y vírgenes...los que en esta vida aborrecieron sus vidas para poseer sus ánimas la vida perdurable...!⁵¹⁴

En la Nueva España, las autoridades religiosas difundieron el culto a imágenes sagradas que transmitieron valores fundamentales para orientar las conductas cotidianas necesarias para mantener el orden y la estabilidad social. Sin duda, algunos novohispanos comprendieron la ejemplaridad de la vida de aquellos seres virtuosos y probablemente, en ocasiones, éstos buscaron medir sus costumbres con aquella vara tan alta. No obstante, más allá del intento de aquellos devotos por imitar la virtud de los santos, la mayor parte de los novohispanos estableció relaciones familiares, estrechas y materiales con estos personajes sobrenaturales que podían auxiliarles a ganar el perdón de sus pecados. En este sentido, siguiendo las recomendaciones tridentinas, el III Concilio Provincial Mexicano, más que fomentar el culto a los santos y a las imágenes religiosas, se preocupó por normar y ordenar las condiciones en que debía conducirse aquel tipo de práctica devocional.

De esta manera, el III Concilio determinó la ortodoxia alrededor del culto a los santos recomendando cautela en la alabanza a los mismos para evitar todo tipo de

⁵¹³ Palafox, *Obras IV*, p. 189.

⁵¹⁴ Fray Luis de Granada, *Imitación...*, p. 50.

“profanas irreverencias y falsas supersticiones”:

...para que la piadosa y laudable costumbre de venerar las sagradas imágenes produzca en los fieles el efecto para que ha sido establecida y el pueblo haga memoria de los santos y arregle su vida y costumbres a su imitación, es muy conveniente que nada se presente en las imágenes indecente o profano con que pueda impedirse la devoción de los fieles⁵¹⁵.

La recomendación del III Concilio Provincial pedía, a continuación, que ningún español o indio pintara imágenes para las iglesias sin el previo examen del obispo o del provisor. Además, ordenaba retirar y borrar las imágenes que representaran historias apócrifas o indecentes y pedía sustituirlas por otras⁵¹⁶. Esta advertencia del III Concilio hace recordar el testimonio del dominico fray Domingo de Echegaray, quien en 1714 descubrió una extraña y poco ortodoxa devoción popular en la ciudad de México.

Contaba el religioso que una mañana, caminando por la calle, vio con curiosidad a un indio que llevaba en las manos “un alma del Purgatorio pintada con monterilla, signo de los ajusticiados”⁵¹⁷. Al preguntarle al indio “qué significaba aquello o qué alma era aquélla” éste respondió que era el alma de Juan Minero y que la llevaba a una señora que se la había mandado pintar.

El dominico tomó el alma y observó que tenía “los rayos que le pintan a los santos”. Preocupado ante aquella devoción, el fraile le quitó el alma y ordenó al indio que fuera a denunciarse al Tribunal. La sorpresa y preocupación del religioso no pararon allí. Días después, fray Domingo encontró a ciertas mujeres que le informaron que aquella misma alma “estaba pintada en la Iglesia de la Misericordia y

⁵¹⁵ III Concilio Provincial Mexicano, p. 325.

⁵¹⁶ III Concilio Provincial Mexicano, p. 325

⁵¹⁷ AGN, Inq., V. 551, Exp. 141

que siempre le encendían muchas candelas”.

Como se encontraba cerca del templo, el dominico decidió visitarlo y encontró, en efecto, “la dicha alma con muchas candelas encendidas”. El fraile llamó al sacristán a quien preguntó qué santo era aquél. El párroco respondió que se trataba del alma de Juan Minero, lo que provocó gran indignación en el dominico, pues era bien sabido que aquel hombre era un facineroso a quien habían ahorcado por sus crímenes. Fray Domingo intentó quitar las candelas que ardían frente a la imagen del supuesto “santo del Purgatorio”, pero el sacristán lo impidió y le recomendó que mejor fuera a hablar con el capellán.

El dominico entró a la sacristía y pidió al sacristán que retirara la imagen, pero don Juan Montalvo explicó que “aquella alma era representación de las almas de los ajusticiados, mas lo cierto era que toda la gente le tenía a esta alma por el alma de Juan Minero y por tenerla por Bien Aventura le encendían candelas y así esto en muchas casas de México y fuera la veneraban y la tenían pintada y decían que hacía milagros”⁵¹⁸.

Sin duda, el culto a las imágenes ortodoxas satisfizo las necesidades de gran parte de los novohispanos. La celebración de las fiestas patronales, la práctica de la oración a santos reconocidos por la Iglesia, así como la aceptación de los milagros atribuidos a los personajes celestiales promovidos de manera oficial formaron parte de la devoción popular más común en la Nueva España. No obstante, las relaciones entre lo terreno y lo sobrenatural fueron tan estrechas que, en ocasiones, las

⁵¹⁸ Es interesante que sólo el teólogo dominico fue capaz de reconocer las diferencias entre las devociones ortodoxas y las heterodoxas. Ni la gente común, ni el capellán o el sacristán encontraron problemas en el culto a esta peculiar devoción.

necesidades específicas de los distintos sectores de la población dieron origen a devociones populares *sui generis* y particulares. Tal habría sido el caso, seguramente, del culto al alma de Juan Minero.

Los novohispanos convivieron con los santos de manera familiar y cotidiana. Las imágenes de los templos, los altares en las calles, las narraciones hagiográficas de los sermones religiosos promovieron que la presencia de aquellos seres ultraterrenos fuera una constante en la vida diaria de todos los habitantes de aquella sociedad. En este sentido, los santos, modelos de virtud e intercesores para alcanzar la vida eterna, fueron verdaderos habitantes de la cotidianidad novohispana; la dimensión maravillosa de aquellos personajes se integró a la vida terrena a partir de distintas costumbres y acciones compartidas por todos los sectores de aquella sociedad.

De esta manera, no fue extraño encontrar imágenes de diferentes santos grabadas en dulces, bizcochos y otros manjares o en los instrumentos de fierro con que se herraban los rebaños⁵¹⁹. En ocasiones, las mujeres guardaban almohadillas con imágenes pintadas y hubo quienes, como don Diego Robles y su esposa Ana de Guevara, vendieron por medio real algunas imágenes de la Virgen y su hijo a manera de muñecos de yeso⁵²⁰. La tienda de este matrimonio de comerciantes de la ciudad de la Nueva Veracruz era visitada por muchas mujeres negras que gustaban de comprar los muñecos para decorar sus cocinas, así como por otras mujeres que las adquirirían para que sus hijos jugaran con ellas.

⁵¹⁹ El III Concilio Provincial Mexicano prohibió grabar dichas imágenes en aquellos objetos cotidianos. *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 326.

⁵²⁰ AGN, Inq., V. 286, Exp. 74.

El culto a los santos fue sumamente popular entre todos los sectores de la Nueva España. En este sentido, en el año de 1684, un fraile de San Francisco de la ciudad de México denunció que los mestizos, negros, mulatos e indios de la ciudad asistían a bendecir sus escapularios y santos domésticos, aprovechando aquellas ocasiones para juntarse y emborracharse delante de los altares donde recibían aquellas bendiciones⁵²¹. El franciscano pedía evitar aquellos abusos, así como explicar a quienes acudían a dichas celebraciones que las bendiciones no generaban entre ellos parentesco o compadrazgo alguno.

De manera que los santos no sólo tuvieron el poder sobrenatural de interceder por la salvación eterna, sino también, el de congregar en torno a ellos a distintos sujetos que al reunirse encontraron sentimientos de seguridad, identidad y solidaridad terrena⁵²².

e) La oración

Otra de las vías más importantes para expiar las culpas y buscar la redención fue la práctica cotidiana de la oración. Para el catecismo del padre Ripalda, orar era “levantar a Dios el alma a pedirle mercedes”⁵²³. Y muchos novohispanos no pedían otra cosa que el perdón de sus pecados y la posibilidad de acceder a la vida eterna.

Entre los eclesiásticos, la oración fue considerada un alimento espiritual, una fuente de luz para el entendimiento, “el horno de la caridad divina, donde se

⁵²¹ AGN, Inq., V. 520, Exp. 85.

⁵²² Una de las manifestaciones típicas de este fenómeno fue la organización de cofradías. En la investigación para la tesis de licenciatura, estudié los sentimientos de solidaridad, unidad y cohesión que surgían en torno a la identificación de los cofrades novohispanos, más específicamente los negros y mulatos, con sus santos patrones.

⁵²³ Ripalda, *Catecismo*, p. 12.

consumen y crecen los defectos de las almas”⁵²⁴. Por ello, entre las penitencias más comunes, se recomendó el rezo de distintas oraciones, además, la práctica de la oración fue utilizada para alejar las tentaciones y apartarlas de la vida de los seres humanos. De esta manera, en la Nueva España la oración formó parte fundamental de la experiencia cotidiana en torno a la culpa y el perdón. En este sentido, llama la atención la siguiente disposición del III Concilio Provincial Mexicano. Ordenaba el sínodo novohispano que todos los días a las tres de la tarde se tocaran las campanas por tres golpes

...en todas las iglesias catedrales y parroquias [exhortando] a todos los fieles que al oír esta señal conforme a la devoción de cada uno rece algunas oraciones en memoria de la Pasión del Señor. Y cada vez que lo hicieren ganarán cuarenta días de indulgencia⁵²⁵.

Con esta disposición, el Concilio buscó que todos los novohispanos de cualquier estado y condición hicieran conciencia de la Pasión de Cristo, máximo símbolo de la culpa humana y la redención divina. El Concilio estipuló el instante preciso en que toda la población debía recordar el sufrimiento del redentor, pero además, exhortó a todos los fieles a orar en aquel momento.

El decreto es curioso pues muestra, por un lado, la búsqueda del Concilio por homogeneizar algunas prácticas cotidianas evocadoras de ciertos sentimientos específicos. Al buscar que a las tres de la tarde todos los novohispanos pensaran en la Pasión de Cristo, el Concilio promovía que a dicha hora, a mayor o menor grado, los novohispanos experimentasen sentimientos de miedo, tristeza, pesadumbre y dolor relacionados con la Pasión de Cristo. Sin embargo, al mismo tiempo, al ofrecer

⁵²⁴ Palafox, *Obras V. III*, p. 256.

⁵²⁵ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 328.

cuarenta días de indulgencia, los motivados novohispanos habrían pasado de aquellas penosas sensaciones a la experimentación del gozo , el alivio y la esperanza propias de acercarse al perdón de Dios.

En segundo lugar, al exhortar a la oración y al recuerdo de la Pasión de Cristo, el Concilio fortalecía la práctica de comportamientos colectivos que homogeneizaban a todos los sectores novohispanos. No obstante este intento homogeneizador, el Concilio apuntaba, también, que cada sujeto podía elegir para sus oraciones la devoción que más le conviniese, abriendo con ello un espacio de libertad que reconocía las diferencias y las posibles preferencias devocionales entre los miembros que componían a la sociedad novohispana.

En estrecha relación con la práctica de la oración se encontraban los Ejercicios Espirituales. Esta rutina piadosa, promovida principalmente por los jesuitas, buscó disponer el ánimo de los fieles mediante metódicas meditaciones que auxiliaban a vencer el pecado y las tentaciones del Demonio⁵²⁶. La práctica de los Ejercicios Espirituales se realizaba en tres partes. En una primera etapa, los fieles se veían obligados a realizar una elección voluntaria y racional del camino que deseaban seguir para encontrar la salvación del alma⁵²⁷. En una segunda fase, los ejercicios buscaban conmover las pasiones y las emociones de los fieles mediante las meditaciones sobre la vida, la pasión y la muerte de Cristo. Por último, los ejercitantes eran invitados a alcanzar amor mediante la oración adecuada y la práctica de una vida virtuosa⁵²⁸.

⁵²⁶ Ver Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, p. 63.

⁵²⁷ San Ignacio habla de tres tipos de binarios o personalidades humanas de acuerdo a las diversas actitudes para servir a Dios. Ver Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas...*, p. 143.

⁵²⁸ Ver Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas...*, p. 139-219.

Los Ejercicios Espirituales fueron muy populares entre todos los sectores de la Nueva España. Expertos en el conocimiento de la psique humana, los jesuitas organizaron los ejercicios de San Ignacio adecuando las meditaciones al sexo, la condición o el origen étnico de los fieles participantes. La adaptación de los Ejercicios a las características y necesidades específicas de quienes los practicaban buscó homogeneizar la sensibilidad con la que todos los fieles debían experimentar la culpa y el perdón. El siguiente caso habla de una curiosa adaptación de dichos ejercicios en la ciudad de Pátzcuaro. En realidad, la historia muestra una experiencia poco ortodoxa en torno a aquella rutina piadosa, pero interesa porque da indicios para imaginar las emociones, imágenes y sensaciones con las que se vivían y concebían los sentimientos de culpa y perdón entre algunos novohispanos del siglo XVII.

A decir de la ortodoxia, los Ejercicios de San Ignacio debían practicarse de manera individual. El ejercitante debía estar solo, en un cuarto con escasa luz y dedicarse a la meditación personal de los temas asignados para cada día. En 1693, el padre Estrada y el padre David, jesuitas de la ciudad de Pátzcuaro, cobraron fama por organizar algunos Ejercicios Espirituales que no cumplían, exactamente, con las condiciones estipuladas por la ortodoxia.

Aquellos dos jesuitas reunían en diferentes casas ordinarias entre diez y cincuenta mujeres, “todas de distintas edades, calidades, vidas y estados”⁵²⁹. Estas mujeres seleccionadas por los padres convivían durante varios días en un mismo cuarto, condición que al parecer, no favorecía mucho “el recogimiento necesario para

⁵²⁹ AGN, Inq., V. 692, Exp. 6

un moderado aprovechamiento” de los Ejercicios.

De cualquier forma, una vez reunidas las mujeres, los padres asignaban a determinados días de la semana nombres de los Ejercicios; así, por ejemplo, el tercer día de reunión era el día del Infierno, el sexto el de las Banderas y el octavo el de la Gloria. Durante este último, los jesuitas, en lugar de promover la meditación establecida por San Ignacio, levantaban un altar en cada casa, llevaban instrumentos musicales y ofrecían abundantes meriendas a las ejercitantes. El día de la Gloria de aquellos ejercicios se volvió muy popular entre las fieles de Pátzcuaro y algunos decían que muchas de ellas sólo asistían para comer bien. Por ello, los bromistas afirmaban en son de chanza que “el que quisiese regalarse, entre en ejercicios”⁵³⁰.

Los ejercicios de estos jesuitas se practicaron durante los ayunos de precepto de la Cuaresma, además, el padre Estrada y el padre David mandaron con frecuencia realizar estos ejercicios como penitencia. Algunas de las mujeres que cumplieron con aquella condición para salvarse, llegaron a experimentar visiones del Demonio vestido de cuero tocando una guitarra y bailando. Además, también vieron en el Cielo a Jesús Nazareno amenazando a los pecadores de Pátzcuaro “con el justo castigo de sus culpas”.

Además de los Ejercicios Espirituales, otra devoción popular relacionada con la práctica de la oración fue el rezo del rosario. Como se verá más adelante, en la Nueva España, el poder intercesor de la Virgen para alcanzar la vida eterna fue una de las creencias más comunes entre toda la población. La madre de Dios, mediadora y corredentora de los hombres tuvo un lugar fundamental en la

⁵³⁰ AGN, Inq., V. 692, Exp. 6

experiencia novohispana en torno al perdón. En este sentido, el obispo Núñez de la Vega exclamaba: “Dichosos mil veces los cristianos que muchas veces meditaran con afecto cordial en María santísima, porque en los que así lo hacen hay indicios muy probables de que alcanzarán su eterna salvación”⁵³¹

Rezar el rosario fue una de las rutinas que marcaron el ritmo de la vida cotidiana de la sociedad novohispana. Curas, párrocos y guías espirituales recomendaron que todos los habitantes de la Nueva España rezaran diariamente uno de los tres misterios del rosario⁵³². Además, durante los días especiales o entre las personas muy devotas fue costumbre rezar completos los quince misterios de aquella oración. Los miércoles y los sábados, los indios, divididos en hombres y mujeres, se reunían en las iglesias para rezar el rosario a coro⁵³³. Por su parte, los españoles tenían la costumbre de rezarlo en sus casas en compañía de toda la familia⁵³⁴

Los dominicos fueron importantes promotores de esta práctica devocional. En 1650, el dr. Fray Juan de Palacios y fray Pedro de Loisa mandaron imprimir edictos y patentes por todo el reino de la Nueva España solicitando que todos los habitantes rezaran el rosario de quince misterios una hora diaria de rodillas⁵³⁵. En realidad, el rosario no sólo se rezó al interior de las casas y de los templos. Las procesiones de la Virgen del Rosario desfilaban por las calles rezando a voces aquella oración⁵³⁶.

Por otro lado, se sabe, por ejemplo, que en la Noche Buena de 1651, los

⁵³¹ Núñez de la Vega, *Constituciones...*, p. 611.

⁵³² El rezo del rosario se dividía en tres misterios, los Gozosos, los Dolorosos y los Gloriosos. Estos misterios se dividían, a su vez, en cinco partes.

⁵³³ Incluso en el siglo XX se ha promovido la creencia de que al unir las voces de todos los fieles en coro éstas llegarían mejor al Cielo.

⁵³⁴ Palafox, *Obras V. III*, p. 16-18.

⁵³⁵ Guijo, *Diario*, p. 128

⁵³⁶ Guijo, *Diario*, p. 128.

vecinos de la ciudad de México adornaron sus ventanas con imágenes de Nuestro Señor y velas que alumbraban las calles. Ahí se juntaron mulatos, mestizos, negros e indios para arrodillarse y rezar todos juntos el rosario de la Madre de Dios⁵³⁷. En un principio, esta costumbre fue aceptada por las autoridades religiosas, pero poco después fue reglamentada mediante la prohibición de que asistiesen mujeres a dichas reuniones de devoción nocturna⁵³⁸. Finalmente, las autoridades terminaron por prohibir aquella práctica que, al popularizarse, comenzó a ser motivo de desorden y conductas poco piadosas⁵³⁹.

Entre algunas cofradías con advocación mariana, los miembros de aquellas corporaciones adquirían la obligación de rezar el rosario por determinado número de horas y en días específicos. La finalidad de dicho compromiso era “ofrecer aquel agradable servicio a la Madre de Dios” en beneficio y utilidad de los hermanos que “están en pecado mortal, para los agonizantes y para las ánimas del Purgatorio”⁵⁴⁰. Los cofrades que aceptaban esta obligación firmaban una cédula o patente mediante la cual adquirían el compromiso devocional. Al repartirse y distribuirse las ocho mil setecientas y setenta y seis horas que tenía el año entre todos los cofrades, la Virgen recibía aquel servicio de manera continua y perpetua⁵⁴¹.

La cédula establecía que en caso de que el cofrade no hubiese podido cumplir con su obligación, éste debía buscar a otra persona para cubrir su hora de rezo, así como estipulaba la obligación que tenían los cofrades de no dejar desocupada su

⁵³⁷ Guijo, *Diario*, p. 188

⁵³⁸ Guijo, *Diario*, p. 188

⁵³⁹ Guijo, *Diario*, p. 148.

⁵⁴⁰ AHAM, Caja...

⁵⁴¹ AHAM, Caja...

hora en caso de muerte⁵⁴². Nuevamente, la negociación cotidiana para ganar la salvación del alma no sólo articuló relaciones entre los hombres y la Virgen intercesora, sino también, relaciones de solidaridad terrena que favorecieron a mantener la cohesión y la unidad al interior de la sociedad novohispana.

Como muchas otras rutinas religiosas meritorias, el rezo del rosario alcanzó tal popularidad que, entre muchos fieles, fue común la creencia de que bastaba con practicar dicha oración para garantizar la salvación eterna. Por eso, algunas autoridades eclesiásticas no se cansaron en insistir que el rezo del rosario no era suficiente si no iba acompañado de la práctica de las buenas costumbres. Así lo señalaba el obispo Núñez de la Vega en alguna de sus cartas pastorales:

...no tiene sólida y verdadera devoción a la Madre de Dios el que no cesa de ofender a su hijo benditísimo; no blasonéis de que sois devotos cordiales de María porque le rezáis su rosario solamente... Rezadle hijos míos con deseo de reformar la vida...⁵⁴³

La importancia de la oración como medio para alcanzar la vida eterna favoreció la aparición de rezos populares no siempre reconocidos o autorizados por la jerarquía eclesiástica. Estas oraciones heterodoxas se caracterizaron por sus rasgos pragmáticos, lo mismo que por su relación con prácticas y creencias mágicas⁵⁴⁴. Entre otros, éste fue el caso de los rosarios apócrifos de San José y Santa Ana, comunes entre algunos fieles de Puebla y de México durante el siglo XVII.

Los fieles a la devoción del esposo de la Virgen pedían el auxilio “de los

⁵⁴² AHAM, Caja...

⁵⁴³ Núñez de la Vega, *Constituciones...*, p. 611.

⁵⁴⁴ Araceli Campos Moreno, *Oraciones...*, p. 34. Campos Moreno propone la clasificación de dichos rezos distinguiendo entre oraciones, ensalmos y conjuros. Mientras los primeros dos tienen un tono invocante sumiso, los terceros son peticiones imperativas.

méritos de San José...para que lo que nuestras fuerzas no puedan alcanzar lo alcancemos por su intercesión y ruegos...”⁵⁴⁵. El rosario a San José no invocaba a la Virgen y en lugar del Ave María ortodoxo, decía “Dios te salve Joseph, varón por excelencia justo”. Además, el novedoso rosario se refería a Jesús como hijo adoptivo de San José, afirmación poco precisa que también contravenía a la ortodoxia católica. Estos pequeños cambios en la oración preocuparon severamente a muchos eclesiásticos que vieron en el rezo un motivo de confusión para los fieles⁵⁴⁶.

No obstante, lo que probablemente escandalizó más a los eclesiásticos que denunciaron aquella devoción fue que quienes rezaban el rosario de San José se atribuían como propias las obras del celestial varón por concordia espiritual. Aquello resultaba un exceso, pues a decir de fray Francisco Sánchez, “cada uno puede hacer participante a los que quisiese de sus buenas obras, pero hacerse participante de las ajenas no comunicándolas al otro...es usurpar y abusar de las llaves del Pontífice...”⁵⁴⁷.

En cuanto al rosario de Santa Ana, los devotos de aquella rutina piadosa mandaban decir misas en su honra, le ofrecían su confesión y comunión en la Pascua y daban limosna en las iglesias, los altares o frente a las imágenes dedicadas a la Madre de María⁵⁴⁸. Los fieles del rosario de Santa Ana realizaban, también, otras obras caritativas que ofrecían a la santa objeto de su fe. Muchos de

⁵⁴⁵ AGN, Inq., V. 667, Exp. 2.

⁵⁴⁶ Así lo afirmó el dominico fray Francisco Sánchez quien denunció al Santo Oficio aquella devoción. El religioso explicó la inconveniencia de llamar a San José con calificativos que sólo correspondían a la Madre de Dios.

AGN, Inq., V. 667, Exp. 2.

⁵⁴⁷ AGN, Inq., V. 667, Exp. 2.

⁵⁴⁸ AGN, Inq. V.667, Exp. 2

ellos visitaban a los presos y a los enfermos, hacían ayunos y penitencias o se disciplinaban y utilizaban cilicios en su honra⁵⁴⁹.

Los rosarios de San José y de Santa Ana son sólo un ejemplo de un sinnúmero de oraciones heterodoxas populares entre los novohispanos. Sólo por mencionar algunas más, vale la pena recordar la existencia de muchas memorias de devociones prohibidas que se pegaban en las puertas de las iglesias.

En el año de 1615, varios religiosos del pueblo de Querétaro y de la villa de Celaya informaron sobre la costumbre que tenían muchos fieles de mandar decir misas para San Pedro. En realidad, esta práctica piadosa se debía a la circulación de un devocionario que promovía “falsas esperanzas y promesas supersticiosas”. Entre otras cosas, aquel devocionario prometía que todos aquellos que ayunaran los viernes a pan y agua o quienes mandaran decir misas a San Pedro serían llevados al Paraíso por los ángeles de la guarda a la hora de su muerte, liberando, además, a siete ánimas de las penas del Purgatorio⁵⁵⁰.

Otra memoria popular fue la de la Corona de los méritos de la Pasión de Cristo Nuestro Señor. Esta memoria concedía apócrifas indulgencias a quienes ofrecieran oración a dicha devoción⁵⁵¹. Por otro lado, en Puebla, la oración de las Candelas de San Dimas o buen ladrón también aseguraba indulgencias a quienes oraran y mandaran bendecir candelas en honor a dicho santo⁵⁵².

Los ejemplos anteriores hacen pensar que en la Nueva España, las fronteras

⁵⁴⁹ AGN, Inq., V. 667, Exp. 2

⁵⁵⁰ AGN, Inq., V. 486, Exp. , F. 156

⁵⁵¹ AGN, Inq., V. 902, F. 17 y 18

⁵⁵² La devoción fue prohibida por el Santo Oficio en 1736. Ver AGN, Inq., V. 859, Exp. 204.

entre lo ortodoxo y lo heterodoxo nunca fueron muy claras en las formas cotidianas de vivir la religiosidad. Aquello que estaba permitido no era, muchas veces, tan distinto de lo que quedaba terminantemente prohibido. Por otro lado, las devociones que se desviaban de la ortodoxia compartían, en realidad, el sistema de símbolos y creencias aceptadas por la autoridad eclesiástica.

Cabe señalar que las oraciones apócrifas no autorizadas por el Santo Oficio fueron consideradas “invenciones de espíritus particulares” que ponían en riesgo la continuidad de las verdaderas devociones⁵⁵³. Tomando en cuenta que aquellas “verdaderas devociones” constituían uno de los mecanismos principales para difundir los valores, ideas y creencias que daban sentido a la estructura y al orden social no es extraño que las autoridades se preocuparan por frenar cualquier culto o devoción que promoviera versiones erróneas o no autorizadas del imaginario simbólico que mantenía la cohesión al interior de la sociedad.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la creencia en la salvación del alma como un asunto siempre negociable incidió en la experiencia novohispana de una religiosidad cotidiana cuyo eje principal fue la ritualidad meritoria centrada en el perdón. La participación de los distintos grupos humanos que conformaron aquella sociedad en este tipo de rituales, prácticas y rutinas expiatorias garantizó la reproducción cotidiana del sistema simbólico, las estructuras jerárquicas y la emocionalidad colectiva que vincularon y unieron a los novohispanos entre sí.

Regidas y orientadas por las disposiciones del Concilio de Trento, en la Nueva

⁵⁵³ AGN, Inq., V. 667, Exp. 2.

España, la experiencia de la culpa y la búsqueda del perdón contaron con múltiples vías y caminos ortodoxos. Ahora bien, aunque la mayor parte de los novohispanos vio la salvación del alma como el fin último de la vida en la tierra, frente a las exigencias morales de una Iglesia que pedía la reforma de las costumbres para ganar la redención, muchos sujetos buscaron garantizar la vida eterna, adaptando las prácticas y los significados de los medios ortodoxos para alcanzar el perdón a sus propias capacidades y necesidades particulares.

En ocasiones, esta transformación o adaptación de las prácticas y devociones expiatorias oficiales dio como resultado el surgimiento de formas novedosas y particulares de vivir la religiosidad católica en esta sociedad. En este sentido, algunas veces, el significado meritorio de los ejercicios para acceder a la redención quedó reducido a la fe en el poder mágico de las prácticas mismas. En gran medida, la reducción del valor del mérito a la del poder mágico anuló la importancia que tenía el ejercicio de la responsabilidad individual como un esfuerzo moral que exigía a los sujetos renunciar al Mal para acceder al Bien. No obstante, al mismo tiempo, los novohispanos que prefirieron estos caminos hicieron gala de su creatividad individual al esmerarse en encontrar las mejores prácticas y los medios más sencillos y eficaces para garantizar el perdón de los pecados, evitando asumir la responsabilidad individual y el esfuerzo moral necesarios para rectificar las malas costumbres .

Efectivamente, el reconocimiento tridentino de la libertad humana como elemento fundamental para encontrar el camino hacia la salvación del alma abrió un sinnúmero de espacios y posibilidades para idear la mejor forma de acceder a la vida

eterna. En la Nueva España, esta libertad se tradujo en una experiencia religiosa cotidiana caracterizada por la flexibilidad, la benevolencia y la autocomplacencia. En este sentido, la experiencia de la culpa y la búsqueda del perdón se vivieron desde una religiosidad cotidiana indulgente y tolerante, accesible a las posibilidades de seres humanos frágiles, imperfectos y débiles que siempre podían encontrar los atajos para ganar la salvación y el perdón de los pecados.

En realidad, este horizonte de laxitud, así como la existencia de este margen de libertad para negociar y encontrar distintas alternativas y posibilidades para salvar el alma fueron elementos clave en la configuración de un orden social capaz de liberar de manera constante las tensiones generadas por una ética católica rígida y exigente. La liberación cotidiana de aquellas tensiones evitó la ruptura o fragmentación violenta del orden y la estructura social, favoreciendo, con ello, la conservación del equilibrio, la paz y la unidad de dicha sociedad durante casi trescientos años.

Capítulo IV. El triunfo de María intercesora: de la Justicia a la Misericordia divinas. Importancia mariana en el universo simbólico novohispano del perdón y la reconciliación

I. La tradición mariana occidental

1. Madre medianera y Señora amorosa

La historia novohispana de los siglos XVI y XVII corrió sobre los cauces emocionales de la culpa y el perdón. Desde los orígenes de aquella sociedad, la conquista española tuvo como justificación ideológica erradicar la tiranía del Demonio entre los indios para construir la monarquía de Dios en estas tierras. Para la segunda mitad del siglo XVII, la visión criolla de la historia de la Nueva España exaltó “el triunfo de la luz sobre las tinieblas”, la victoria de la virtud y la pureza sobre el vicio y el pecado.

Para la élite novohispana de aquel momento, el resultado de la contienda entre las huestes del Mal y los ejércitos divinos se hizo evidente en un fenómeno maravilloso único e irrepetible: la elección de la Madre de Dios al hacer de la Nueva España su morada terrena. La aparición de la Virgen a Juan Diego y el sucesivo milagro de la impresión de su imagen en el ayate del indio constituyeron tópicos centrales del orgullo y la identidad criolla novohispanos. Como se verá a lo largo de este capítulo, si bien la figura de Guadalupe fue un símbolo criollo por excelencia en el siglo XVII, la presencia de María en la vida cotidiana fue común para todos los habitantes de la Nueva España desde el siglo XVI⁵⁵⁴.

Como se ha venido insistiendo, el orden y la estructura de aquella sociedad se sustentaron en la existencia de una Justicia misericordiosa que hizo del perdón y la reconciliación los ejes más importantes del funcionamiento político y social. En este sentido, María personificó, mejor que nadie, dos aspectos constitutivos de dicho

⁵⁵⁴ En algunas ocasiones, Solange Alberro ha afirmado que la presencia de María, en especial la de Guadalupe, cobró auge sólo a partir del siglo XVIII. No obstante, en este capítulo me gustaría plantear que la presencia mariana fue fundamental en la vida cotidiana de la Nueva España desde los primeros años posteriores a la conquista en el siglo XVI. Ver Alberro, “Remedios y Guadalupe...” en *Manifestaciones religiosas...*, p. 315-330.

orden de justicia misericordiosa. Por un lado, la posibilidad de mediar y negociar, por otro, el peso de las relaciones personales y afectivas en la configuración de los distintos pactos y acuerdos propios de aquel orden de negociación. A decir verdad, estos dos atributos relacionados con la Virgen provenían de una larga tradición occidental que había hecho de la Madre de Dios la figura más importante de la mediación y la intercesión.

En la religión católica, el poder intercesor y mediador de la Virgen es una de las principales expresiones de la misericordia divina. María, madre dulce, amorosa y compasiva constituye una fuente de esperanza y consuelo para todos los cristianos. Gracias a su intercesión, los hombres pueden asegurar la fertilidad, la liberación de los peligros y sufrimientos cotidianos, así como la salud del cuerpo y la salvación del alma. Entre sus devotos, María es abogada de todos sus hijos, máxima defensora de la causa humana ante el tribunal de Dios⁵⁵⁵. En el siglo XII, San Anselmo expresó esta difundida creencia al recomendar a los pecadores afligidos que rezaran a la Virgen recordando en sus oraciones cómo: “el acusado huye del Dios justo a la buena madre del Dios misericordioso”⁵⁵⁶. En palabras del santo, la intercesión de María convertía la Justicia divina en Misericordia.

El atributo mediador de María se anuncia ya en el Evangelio de San Juan. El episodio, las bodas de Caná, es uno de los tres únicos momentos en que la Virgen aparece al lado de su hijo en el Nuevo Testamento⁵⁵⁷. Cuenta la Escritura que en

⁵⁵⁵ Marina Warner, *Tú sola...*, p. 408.

⁵⁵⁶ Marina Warner, *Tú sola...*, p. 407.

⁵⁵⁷ Los otros dos momentos en que María aparece con Jesús son cuando él se pierde en el templo y después de la Crucifixión. En el primer caso, Jesús recuerda a su madre la verdadera naturaleza de su presencia en este mundo. En el segundo, María refuerza la importancia que tienen el sacrificio, el dolor y el sufrimiento en la historia de salvación.

aquella ocasión María y Jesús fueron invitados a unos esponsales en Galilea: "...faltando el vino, la madre de Jesús le dijo: Vino no tienen. Y dícele Jesús: ¿Qué tengo yo contigo mujer? Aun no ha venido mi hora"⁵⁵⁸.

Ésta era la primera vez que la Virgen intercedía por las necesidades de los hombres ante su hijo divino. Y a pesar de que Jesús recordó a su madre que aun no había llegado el momento de su misión redentora, éste ejecutó el milagro y transformó el agua de las tinajas en vino, con lo que fue posible continuar la fiesta. Desde aquel momento se anunciaba ya una realidad permanente: para María no había imposible; su poder era infinito pues su Hijo no podía negarle nada.

Es importante señalar que antes del siglo X, la Virgen fue una figura lejana para los cristianos, un personaje remoto, utilizado por los teólogos para definir algunas complejidades de la doctrina cristológica⁵⁵⁹. En realidad, la devoción popular en torno a María surgió a partir de aquel siglo y abrevó, sobre todo, de distintos relatos orientales procedentes de Asia Menor, Egipto y Siria, así como de la tradición de varios evangelios apócrifos entre los que destacó el *Libro de Santiago*⁵⁶⁰.

Si bien los primeros movimientos marianos del siglo X transformaron ya a la Virgen distante en la madre dulce y misericordiosa, fue realmente a partir de la segunda mitad del siglo XI y sobre todo en el siglo XII que surgió una verdadera piedad hacia María y un renovado interés por la Virgen en distintas áreas tanto del pensamiento como de la experiencia religiosa⁵⁶¹. Fue a partir de aquel momento que

⁵⁵⁸ Juan 2, 3-5, *La Biblia*

⁵⁵⁹ Warner, *Tú sola...*, p. 182.

⁵⁶⁰ Warner, *Tú sola...*, p. 51.

⁵⁶¹ Ver Gold, *The lady and the Virgin*, p. 43. Warner también ha señalado cómo el contacto de los cruzados, peregrinos y mercaderes europeos con Bizancio incidió en la nueva popularidad mariana en Occidente. Warner, *Tú sola...*, p. 183.

los fieles cristianos comenzaron a ver en María a un ser tierno y sensible dispuesto a interceder por todos aquellos devotos que compartían su amor.

Desde entonces, la nueva piedad mariana se caracterizó por la articulación de relaciones de profunda intimidad y compromiso emocional y directo entre los hombres y la Madre de Dios. Fue Bernardo de Claraval (1135-1153) el primero en hablar del amor místico como vínculo principal entre María y sus fieles. También fue el monje cisterciense uno de los teólogos que más insistió en la importancia de María como mediadora e intercesora de todos los hombres.

Si se levantan los vientos de las tentaciones, si te ves arrastrado contra las rocas del abatimiento, mira la estrella, invoca a María. Si eres batido por las olas de la soberbia, de la ambición, de la detracción o de la envidia, mira la estrella, invoca a María. Si la ira o la avaricia, si la seducción carnal sacuden con furia la navicilla del espíritu, vuelve tus ojos a María... Que nunca se cierre tu boca al nombre de María, que no se ausente de tu corazón...así podrás contar con el sufragio de su intercesión...⁵⁶².

En todo Europa, el nuevo fervor mariano de estos siglos se tradujo en un incremento de los tratados sobre la Virgen, en la edificación de templos e iglesias bajo su advocación, así como en la aparición de muchas colecciones de milagros de Nuestra Señora⁵⁶³. La divulgación en lengua romance de estas narraciones buscó despertar la admiración de oyentes y lectores para promover la nueva devoción mariana. Los milagros de Nuestra Señora constituyeron alabanzas en si mismos. Al hablar de pequeños acontecimientos religiosos y festivos dentro de la vida cotidiana de los hombres, estas narraciones maravillosas movieron a los nuevos devotos a

⁵⁶² Bernardo de Claraval, *Obras*, V. II, p. 639.

⁵⁶³ Gold, *The lady...*, p. 44. Jesús Montoya Martínez destaca entre las colecciones de milagros más importantes la de Adgar de origen anglonormando, la del francés Gautier de Coinci y la de los españoles Alfonso X el sabio y Gonzalo de Berceo. Montoya Martínez en Berceo, *El libro...*, p. 15.

experimentar amor y agradecimiento hacia María⁵⁶⁴.

Más allá de difundir modelos ejemplares de piedad, veneración y amor a la Virgen entre los fieles, los milagros de dichas colecciones buscaron mostrar a los hombres los principales atributos de aquella madre amorosa, siempre intercesora, protectora y conciliadora⁵⁶⁵. En el mundo hispánico de los siglos XII y XIII, las colecciones de milagros marianos más conocidas fueron las de Gonzalo de Berceo y Alfonso X el Sabio. En ambos casos, los autores presentaron narraciones donde María intervenía para librar a sus devotos de diferentes peligros y sufrimientos. La Madre de Cristo no sólo intercedía para garantizar a sus hijos el perdón de sus pecados y la vida eterna. La Virgen también auxiliaba a sus fieles en situaciones terrenas cotidianas: los liberaba del cautiverio de los moros, sanaba a leprosos y tullidos, ayudaba a las mujeres en el parto. No faltaban ocasiones maravillosas como la del devoto que fue a Valencia y mató un dragón con el auxilio de María⁵⁶⁶.

En medio de aquella variedad de historias, cabe destacar dos elementos presentes en muchas de ellas. Tanto en los milagros de Nuestra Señora como en las cantigas, los autores hicieron hincapié en la constante confrontación entre el Diablo y la Madre de Dios. Las narraciones medievales presentaron al Demonio como un enemigo activo, incansable, que no dejaba de tentar, engañar y confundir a los seres humanos para que sucumbieran ante el pecado. Por otro lado, los devotos de la Virgen no siempre fueron seres virtuosos o puros. Por el contrario, muchos de

⁵⁶⁴ La tradición de estas narraciones tiene su origen en el siglo VII, aunque ya San Agustín había relatado algunos milagros relacionados con la Virgen. El papa Gregorio Magno y Gregorio de Tours contaron historias con este tema, pero antes del siglo XI, estas narraciones sólo se habían registrado en latín. Ver Montoya Martínez, *El libro...*, p. 15-22.

⁵⁶⁵ Luise M. Enkerlin habla del carácter pedagógico de estos relatos, mismos que poco a poco comenzaron a formar parte del sistema de ideas y creencias populares de los fieles cristianos. V. Enkerlin, "Texto y contexto...", en *Relaciones...*, p. 71.

⁵⁶⁶ Esta historia está en la cantiga 189 de Alfonso X.

ellos eran “mal ordenados”, tenían malas costumbres y frecuentemente recurrían a vicios y errores. Algunos de ellos padecían de folía, locura o ignorancia. No obstante estas características, los fieles de María siempre recibían su ayuda y su protección⁵⁶⁷.

La intención de subrayar estos dos elementos presentes en muchos milagros medievales es que ambos nos dan indicios para reconstruir los atributos de la Virgen que desearon difundirse entre sus devotos desde aquellos siglos. La confrontación de María con el Demonio y su predecible triunfo mostraba a la Virgen como una Madre todo poderosa siempre capaz de vencer el Mal y proteger a sus hijos de Satanás. El segundo elemento, el de la ausencia de un juicio moral sobre los fieles auxiliados, es importante, pues habla de dos rasgos fundamentales de la relación entre María y los hombres: el poder mediador de esta Madre misericordiosa, así como el vínculo amoroso entre los devotos y su Señora. No importaba qué tan virtuosos o viciosos fueran los fieles de la Virgen; al ofrecer su constante servicio de amor a la Reina de los Cielos, ésta tenía el compromiso de mediar y negociar siempre por ellos.

Como se ha mencionado ya, el poder negociador de María fue uno de los rasgos más importantes de su maternidad misericordiosa. Sin embargo, el culto a la Virgen no sólo exaltó la figura de María como una Madre comprensiva y mediadora. Desde el siglo XI, la Virgen fue descrita, también, como una Señora todo poderosa a quien sus vasallos debían rendirle un constante servicio amoroso.

⁵⁶⁷ Desde el siglo XII, María ganó la fama de ayudar a cualquier devoto. El ejercicio de su caridad y compasión no dependían de ningún juicio moral. María comprendía la fragilidad y debilidad humanas y nunca negaba su mediación a los hombres que la amaban. Flynn, *Sacred charity...*, p. 28.

A partir de los siglos XII y XIII, la espiritualidad medieval en torno a la Virgen hizo del servicio de amor su doctrina más importante⁵⁶⁸. Bernardo de Claraval definió el servicio amoroso como “la complacencia del que sirve en saber que su servicio es aceptado, no esperando otra merced que tener contenta a la persona amada”⁵⁶⁹. En este sentido, el devoto de María debía alabar a su amada y esperar, desinteresadamente, que ésta aceptara aquella devoción como un servicio de amor. En realidad, los vínculos entre la Virgen y sus fieles correspondían a la noción medieval del vasallaje.

María, como Reina de los Cielos y la Tierra, era una Señora natural⁵⁷⁰. Al igual que los señores feudales, la Virgen tenía obligaciones para con sus siervos: protegerlos, defenderlos y evitarles cualquier daño o deshonor⁵⁷¹. La relación que los devotos de María establecían con ella obedecía a una adhesión afectiva y siempre personal. Los vínculos que unían a la Virgen con sus amorosos vasallos eran la amistad, la lealtad, el apego⁵⁷². La presencia de María madre y señora fue una constante en la vida cotidiana de los novohispanos desde el siglo XVI.

II. María en la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII

1. La presencia de María mediadora en la primera sociedad novohispana del siglo XVI.

Como en toda la cristiandad romana, en la Nueva España, el auge del culto

⁵⁶⁸ Ver Jesús Montoya Martínez, en Berceo, *El libro...*, p. 26. Muchos autores han relacionado el auge del culto mariano en el siglo XII con un fenómeno cultural de nueva reverencia a la mujer en general. De ahí que dichos estudiosos vinculen la popularidad del culto mariano con el desarrollo contemporáneo de la literatura cortesana en la que la mujer tuvo un papel central. Gold, *The lady...*, p. 44.

⁵⁶⁹ Montoya Martínez, en Berceo, *El libro...*, p. 26. Claraval abrevaba de la *pietatis affectus* benedictina.

⁵⁷⁰ Montoya Martínez, en Berceo, *El libro...*, p. 33

⁵⁷¹ Montoya Martínez, en Berceo, *El libro...*, p. 34

⁵⁷² En la poesía cortés, este tipo de vínculo se llamaba atencencia o aligamiento y no era otra cosa que “el vínculo que nace entre personas cuando emparentan o cuando se someten voluntariamente una a otra” Montoya Martínez, en Berceo, *El libro...*, p. 31.

mariano se dio en el siglo XVII. No obstante, la Virgen estuvo presente en la cotidianidad de aquella sociedad desde sus orígenes. En realidad, en el siglo XVI, la figura de María tuvo un lugar simbólico muy importante en la consolidación de los primeros pactos políticos y sociales, así como en la construcción del nuevo consenso cultural necesario para mantener la cohesión y la estabilidad después del sometimiento violento y guerrero de las comunidades indígenas.

Muchos de los primeros cronistas plasmaron el fervor mariano que existía entre los conquistadores. Tanto Bernal Díaz del Castillo como Francisco López de Gómara hablaron de un acto que se repitió constantemente a lo largo de los primeros enfrentamientos guerreros entre indios y españoles: la edificación de altares con una cruz y una imagen de Nuestra Señora en los antiguos templos prehispánicos. Desde los primeros encuentros con los indígenas, Cortés dejó clara la importancia que tenía la Virgen en la religión cristiana. En muchas de sus acciones, el conquistador presentó a María no sólo como una madre misericordiosa y máxima protectora de todos los hombres. Desde un principio, el capitán mostró a los indios, también, el poder conciliador y mediador propio de la Madre de Dios.

Uno de los episodios más conocidos de la conquista es el momento en que Cortés recibió de los indios de Tabasco un regalo de veinte mujeres entre las que se encontraba doña Marina. El conquistador aceptó el presente gustoso y pidió a los indígenas que poblaran aquel lugar para tener “verdadera paz”⁵⁷³. Más tarde, exhibió ante los indios

...una imagen muy devota de Nuestra Señora con su hijo precioso en brazos y se les declaró que en aquella santa imagen reverenciamos, porque así está en

⁵⁷³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 119.

el Cielo la Madre de Nuestro Señor Dios...⁵⁷⁴

Cuenta Bernal que a los caciques les gustó mucho la imagen por lo que pidieron a Cortés se las dejase para tenerla en su pueblo. Unos días más tarde, los indios hicieron un altar en donde el padre Olmedo dijo misa y bautizó al pueblo como Santa María de la Victoria⁵⁷⁵. El episodio es revelador, pues muestra la presencia mariana en un intercambio de regalos que sella un pacto entre los indios y los conquistadores. No es el único ejemplo donde la Virgen tuvo un lugar simbólico importante en la consolidación de aquellas primeras negociaciones políticas y culturales indispensables en el proceso de pacificación de la sociedad de la primera mitad del siglo XVI.

Otro ejemplo de negociación similar lo encontramos en Cempoala. También frente a los caciques y sacerdotes, Cortés ofreció su amistad a cambio de que los indios dejaran sus idolatrías y sacrificios. Ante la negativa de los indígenas a dejar sus antiguas costumbres, el enfrentamiento no se hizo esperar. Cortés y sus hombres vencieron con las armas a las huestes del cacique gordo y más tarde, destruyeron los ídolos de los templos indígenas. Hecha la destrucción, el conquistador explicó a los vencidos "...que les tenían como hermanos y que les favorecía en todo lo que pudiese contra Moctezuma y sus mexicanos"⁵⁷⁶. Nuevamente, tras la violencia, el capitán buscó la negociación pacífica. Una vez más, el pacto se selló con la presencia de María, pues hecha aquella promesa de alianza, Cortés aclaró:

⁵⁷⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 119.

⁵⁷⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 120.

⁵⁷⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 132.

...que en aquellos sus altos cues no habían de tener más ídolos, que él les quiere dejar una gran señora, que es madre de Nuestro Señor Jesucristo en quien creemos y adoramos, para que ellos también la tengan por señora y abogada...Y luego se en caló y se hizo un altar con buenas mantas y mandó traer muchas rosas de los naturales que había en la tierra, que eran bien olorosas y muchos ramos y lo mandó enramar...⁵⁷⁷.

La devoción de Cortés a la Virgen no sólo dejó verse en aquellos momentos climáticos. El capitán oraba a María todos los días y constantemente le agradecía todas sus bendiciones y auxilio divino. Es Torquemada quien refiere el episodio de una cruenta batalla entre los indios y los conquistadores ya en México Tenochtitlan. En aquella ocasión, los sacerdotes del templo "...quisieron quitar...una imagen de la madre de Dios Nuestro Señor del altar del templo donde la puso Cortés..."⁵⁷⁸.

La batalla dejó a muchos indios muertos y a otros más, profundamente asustados, tristes y confundidos. Fue en aquella confrontación que algunos indígenas dijeron que "...la imagen de Nuestra Señora les echaba tierra en los ojos y que un caballero muy grande, vestido de blanco, en un caballo con la boca, pies y manos hacía tanto mal como el caballero con su espada..."⁵⁷⁹. Una vez ganada la batalla, Cortés llevó al templo mayor las imágenes del crucifijo y de Nuestra Señora. Acompañado por la gente con sus armas en procesión:

...pusieron las imágenes...cantando los que sabían, con gran devoción el *Te Deum laudamus*, a vista de los mexicanos y con gran silencio que parece que Dios les tenía las manos y enmudecía las lenguas. Cortés se vistió de fiesta, derramó muchas lágrimas de alegría y devoción...⁵⁸⁰

Poco a poco, los indios fueron advirtiendo la relación especial entre la Virgen y

⁵⁷⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 133.

⁵⁷⁸ Torquemada, *Monarquía...*, libro IV, Capítulo LXIX, p. 211

⁵⁷⁹ Torquemada, *Monarquía...*, libro IV, Capítulo LXIX, p. 211

⁵⁸⁰ Torquemada, *Monarquía...*, libro IV, Capítulo LIII, p. 169

Cortés, pero al mismo tiempo, el conquistador transmitió entre los indígenas la fe en una Madre amorosa, protectora universal que intercedía por todos sus hijos sin importar que éstos fueran españoles o indios. En este sentido, basta recordar lo que ocurrió cuando una comisión de indígenas se lamentó con Cortés por la sequía que imperaba en sus tierras. La comitiva reprochó al capitán "...que el no llover era por el enojo de sus dioses y lleváronle las cañas de maíz secas y las mazorcas en agua chupadas..."⁵⁸¹. Cortés aseguró a los indios que llovería, pues su Dios era poderoso.

Acto seguido:

...llamó a sus soldados y dijo ...que se confesaran y que comulgaran a otro día y fueron a misa y con ternura comulgando le hizo oración a la Virgen y al punto empezó a llover tanto que con dificultad pasaron a su alojamiento..."⁵⁸².

Este milagro fue uno de los primeros en que los indios se expusieron al poder intercesor de María. Al mismo tiempo, aquel episodio maravilloso fue una de las primeras ocasiones en que los indígenas pudieron observar y descubrir la otra cara del conquistador. Frente a la Virgen, Cortés, el capitán fuerte y guerrero, se convertía en un ser frágil y pequeñito; un vasallo de amor que se arrodillaba y oraba con ternura y humildad a su Madre y Señora. María mostraba la otra faceta de la conquista: ya no la guerra y la imposición, sino el lado misericordioso y consolador; la posibilidad de mediar, negociar y pactar.

Pero Cortés no fue el único responsable de introducir el culto mariano en la Nueva España. Herederos de la tradición de Duns Escoto, los primeros franciscanos que llegaron a evangelizar en el siglo XVI fueron fervorosos devotos de la Madre de

⁵⁸¹ Vetancurt, *Teatro...*, p. 130.

⁵⁸² Vetancurt, *Teatro...*, p. 130. Este fue el primer milagro mariano relacionado con las lluvias en la Nueva España.

Dios⁵⁸³. A pesar de sus ideas reformistas, los misioneros nunca desdeñaron el poder intercesor de la Virgen en la historia de salvación. A diferencia de algunas doctrinas y catecismos españoles del siglo XVI, claramente influidos por el pensamiento erasmista, las doctrinas de fray Pedro de Gante y las del propio fray Juan de Zumárraga presentaron a María como mediadora y corredentora de los hombres⁵⁸⁴.

En este sentido, cabe mencionar, por ejemplo, las diferencias entre las doctrinas de Constantino Ponce de la Fuente y las obras doctrinales de Zumárraga. Para Ponce, Cristo era el único redentor de los hombres ante Dios Padre⁵⁸⁵. Por ello, en sus doctrinas, María aparece solamente como "...instrumento de nuestro remedio y de quien saliese un tal fruto por donde el hombre fuese librado de la primera caída y quebrantada la cabeza de la serpiente"⁵⁸⁶. Es decir, la figura de María se presenta completamente subordinada y en función de la importancia que tiene Cristo como redentor. En realidad, como otros erasmistas, Ponce enaltecía más a la Virgen por la virtud de su vida, que por su poder medianero o intercesor⁵⁸⁷.

En contraste, los catecismos de fray Pedro de Gante y de fray Juan de Zumárraga loaron a la Virgen y celebraron su activa participación como intercesora misericordiosa. De esta manera, en su *Doctrina cristiana*, fray Pedro hizo hincapié en las preces que había que recitar en honor a la Virgen, lo mismo que en la

⁵⁸³ Desde el siglo XI, Duns Escoto defendió la inmaculada concepción de la Virgen. A pesar de las críticas que hizo Santo Tomás a dicha doctrina, los franciscanos la defendieron fehacientemente, confrontándose con los dominicos que siguiendo a su padre, negaron que María hubiese sido eximida del Pecado Original. Ver Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco*, p. 222.

⁵⁸⁴ Frente a los abusos y exageraciones del culto mariano en la Edad Media, Erasmo criticó las supersticiones populares y propuso volver a las fuentes bíblicas para fundamentar una nueva devoción religiosa cuyo eje debía ser la figura de Cristo:

⁵⁸⁵ José Ramón Guerrero, en *Evangelización...*, p. 110.

⁵⁸⁶ José Ramón Guerrero, en *Evangelización...*, p. 184.

⁵⁸⁷ Edmundo O'Gorman habla de la tolerancia que tuvieron los erasmistas españoles hacia la devoción mariana. Estos pensadores reconocieron el culto a María, haciendo una concesión a la religiosidad popular. Sin embargo, criticaron las supersticiones y exageraciones en torno a la imagen de la Virgen. Ver O'Gorman, *Destierro...*, p. 118.

importancia de celebrar sus fiestas⁵⁸⁸. Por su parte, Zumárraga pidió a los frailes que enseñaran a los indios el Ave María y la Salve y exhortó a los misioneros a que difundieran la acción medianera de la Madre de Cristo, recordando estas palabras: "Como quiera que Nuestro Señor sabe que yo le he ofendido, pido su gracia para más no le ofender. Por tanto ruego a la Virgen María que ruegue a su hijo precioso me quiera perdonar todos mis pecados"⁵⁸⁹.

Incluso fray Bernardino de Sahagún, siempre cauteloso ante las posibles confusiones de los indios, insistió en enseñarles a rezar a María de la siguiente manera: "Habla por mi ante tu precioso niño para que me conceda tu gracia, para que aquí en la tierra acepte con paciencia cuantas miserias y penas envíe sobre mí mi deidad mi Señor. Amén"⁵⁹⁰. Frente a la violencia de los conquistadores, los frailes transmitieron a los indios sentimientos de protección paternal. Es muy probable que la imagen de la Virgen asociada a los misioneros haya fungido como un poderoso antídoto contra el miedo, la confusión y la desolación propios de aquellos años de guerra y enfermedad.

Más allá de la tradición escotista heredada por los primeros evangelizadores franciscanos, hubiera resultado imposible no hablar a los indios recién convertidos de María y su amor maternal. Sin embargo, como ya se ha visto, los frailes no se limitaron a enseñar la existencia de la Virgen como madre de Dios, sino que insistieron en su poder medianero y educaron a los indios para que imploraran su intercesión de manera cotidiana.

⁵⁸⁸ Las fiestas enumeradas por el franciscano son la de la Anunciación, la Visitación de Nuestra Señora. La Asunción de la Virgen, la Concepción de Nuestra Señora, la octava de la Concepción y la conmemoración de la Expectación de Nuestra Señora. Ver Ernesto de la Torre Villar, *El culto...*, p. 237.

⁵⁸⁹ Zumárraga, *Regla cristiana breve*, p. 123.

⁵⁹⁰ Sahagún, *Apéndice a la postilla*, p. 175.

La difusión del culto a María en la primera mitad del siglo XVI se tradujo en la toponimia de la nueva geografía y las nuevas instituciones novohispanas. Así, por ejemplo, en Texcoco, zona donde predicaron fray Juan de Ayora y fray Pedro de Gante, se edificaron ermitas marianas como las de la Concepción de Quauhxincan, la de Santa María Tlayotlacan o la de la Purísima Concepción de Tenochco. También muchos altares, barrios, hospitales y conventos al interior de los pueblos de indios recibieron la advocación de Nativitas, la Asunción, la Candelaria o el Tránsito de la Virgen⁵⁹¹.

Además de la presencia cotidiana de María en los nombres que comenzaron a organizar la existencia de los indios en la sociedad recién fundada, la devoción a la Virgen se tradujo en otro tipo de manifestaciones populares. Pronto, los indígenas aprendieron a invocar a la madre de Dios en situaciones peligrosas, empezaron a rezar el Ave María y la Salve acompañándolas de “un canto llano gracioso” y festejaron con especial fervor las fiestas de Nuestra Señora “en las principales advocaciones de sus pueblos con mucho regocijo y solemnidad”⁵⁹². De las fiestas marianas, los indios prefirieron celebrar las de la Natividad del Señor y la de la Purificación o de la Candelaria⁵⁹³. En esta última, los nuevos devotos llevaban “sus candelas a bendecir y después que con ellas han andado la procesión tienen en mucho lo que les sobra y lo guardan para sus enfermedades y para truenos y rayos y otras necesidades”⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ En su *Teatro mexicano*, Vetancurt ofrece abundante información sobre la toponimia mariana en la Provincia del Santo Evangelio

⁵⁹² Motolinía, *Memoriales*, p. 93

⁵⁹³ Motolinía, *Memoriales*, p. 93

⁵⁹⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 432. Como se verá más adelante, la costumbre de curar con la cera de las velas ofrecidas a María perduró hasta el siglo XVII.

Más allá de todas estas demostraciones de piedad indígena, otro indicio importante de la difusión que tuvo el culto mariano en el siglo XVI son las narraciones de milagros y maravillas que ocurrieron a muchos indios recién convertidos⁵⁹⁵. Estos relatos maravillosos comparten algunos rasgos típicos de los milagros marianos medievales. Al igual que en los reinos españoles de los siglos XII y XIII, donde la Virgen tuvo que batallar contra el Diablo, ayudar a convertir moros y judíos y transmitir entre sus devotos el gran amor que les tenía, en la Nueva España de la primera mitad del siglo XVI María también tuvo mucho qué hacer. En los primeros milagros marianos novohispanos, la Virgen aparece luchando contra el Demonio, ayudando en la conversión de los indios y también, demostrando a sus nuevos devotos su capacidad para protegerlos y mediar por ellos.

En su *Historia eclesiástica indiana*, Gerónimo de Mendieta relató el caso de un indio enfermo que murió en Tlaxcala. Contaba el franciscano cómo ya enterrado el indígena:

...fue su espíritu arrebatado y llevado por unos negros por un camino muy triste y penoso a un lugar oscuro y de grandísimos tormentos. Y queriéndolo lanzar en él los que lo llevaban, el mancebo a grandes voces llamaba y decía como alegando su derecho: Señora mía, Santa María, ¿por qué me echan aquí? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a bautizar? ¿No juntaba a los muchachos y los llevaba a casa de Dios?... Santa María, valedme y libradme de estas penas y tormentos, que de mis pecados yo me enmendaré. Santa María, escapadme y defendedme de estos negros...⁵⁹⁶.

En el final del relato, Mendieta intentaba demostrar la eficacia intercesora de la Virgen. Una vez hecha la petición para ser librado de la condena eterna, el indio recuperó su espíritu y revivió. Después, éste enmendó su vida, se confesó “y en

⁵⁹⁵ Estas narraciones son comunes en las crónicas de frailes de diferentes órdenes religiosas. De esta manera, las encontramos lo mismo en Gerónimo de Mendieta, Dávila Padilla o Juan de Grijalva.

⁵⁹⁶ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

aquel buen estado” volvió a morir. En realidad, la historia milagrosa del franciscano buscaba promover la imagen de María medianera y misericordiosa, la imagen de una Madre que auxiliaba a sus hijos a ganar la vida eterna. En este sentido, también otros frailes utilizaron la narración de milagros marianos para difundir la capacidad que tenía la Virgen para negociar en el Más Allá. Al mismo tiempo, las historias milagrosas no sólo hablaron de la intercesión de María en los asuntos eternos, además, muchas de ellas también promovieron el poder de la Virgen para cuidar a sus hijos en la vida terrena. Al respecto es Dávila Padilla quien cuenta la siguiente historia milagrosa en el pueblo de Tepoztlán:

Venían un día cinco indios del monte, con sus carguillas de leña auestas y cogióles en el camino un aguacero tempestuoso, extraordinaria furia de relámpagos y truenos. Recogióronse los pobrecitos a la concavidad que hacía una peña [esperando que pasara la tormenta] para poder seguir su camino. De los cinco los tres solamente traían rosario al cuello y los miraban en aquel aprieto deseando que les valiese la intercesión de la Emperatriz del cielo. Quiso Dios arraigar la devoción del rosario de su madre en los corazones de la gente recién convertida y permitió que cayese un rayo entre los cinco indios, y los que traían los rosarios salieron vivos y los que no quedaron muertos⁵⁹⁷.

Al concluir su relato, el fraile dominico celebró la grandeza del milagro pues “...los dos que murieron estaban entreverados entre los tres que quedaron y la fuerza indomable del rayo tuvo respeto a los que estaban señalados con el rosario y anduvo entresacando a los que no lo estaban”⁵⁹⁸.

Poco a poco, la tradición medieval de los relatos marianos fue nutriéndose de situaciones y realidades propiamente novohispanas. Los misioneros narraron historias que, a pesar de su similitud con antiguas narraciones europeas, integraron

⁵⁹⁷ Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 615

⁵⁹⁸ Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 615

elementos novedosos que dieron como resultado imágenes católicas propias de una sociedad cristiana americana. En este sentido, también es Mendieta quien narra la historia de un indio de Xochimilco al que se le apareció la Virgen.

Andando un indio viejo, Miguel de San Gerónimo en su canoa, le apareció una mujer en figura y hábito de india, muy bien aderezada y de buen parecer, la cual estando en pie en la ribera se puso a hablar con él familiarmente...Y le trató cosas secretas que tocaban a su persona y le consoló en ellas. Y después de estas pláticas le mandó que fuese al guardián de aquel monasterio le dijese amonestase al pueblo que se enmendasen los pecadores y los viciosos y hiciesen penitencia para amansar la ira del Señor, que estaba ofendido, porque el pueblo no pereciese con la enfermedad que andaba...⁵⁹⁹.

Una vez más, la Madre de piedad y de misericordia aparece como una mujer dulce y amorosa. Miguel de San Gerónimo se acerca a ella de manera *familiar*, le cuenta cosas *secretas*, íntimas, que hablan de una relación de proximidad y confianza entre el indio y la Virgen. María, madre protectora y compasiva, da la solución para calmar la ira divina y evitar la muerte de sus hijos. El relato de Mendieta plasma los dos atributos marianos en los que se ha insistido en este capítulo: su poder mediador y los vínculos afectivos y personales que unen a la Virgen con sus devotos de amor.

2. La Virgen en la Nueva España del siglo XVII

a) El impulso tridentino

El culto mariano difundido por los franciscanos en el siglo XVI se concentró en la figura de María como intercesora y Madre de Dios. Se ha mencionado ya que los primeros misioneros fueron fervorosos devotos de la Virgen, a pesar de que al mismo tiempo, compartieron muchas preocupaciones reformistas que en el contexto americano cobraron un nuevo significado. En este sentido, algunos frailes

⁵⁹⁹ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 453

expresaron una fuerte inquietud frente a las posibles confusiones idolátricas en torno al culto a María. Probablemente esta preocupación tuvo que ver con que la devoción mariana novohispana de la primera mitad del siglo XVI no exaltó la gran variedad de advocaciones de la Virgen que se conocían en Europa. En realidad, los evangelizadores enseñaron a los indios a venerar e invocar a María y no a Guadalupe, Remedios o la Soledad.

En un principio, los nombres con los que se llamó a la Virgen en la Nueva España fueron los que hablaban de distintos momentos de su vida o de aquellos atributos propios de su naturaleza única y sobrenatural: la Purísima Concepción, la Anunciación, la Natividad⁶⁰⁰. A decir verdad, la devoción mariana de la primera mitad del siglo XVI estuvo rodeada de mucha cautela reformista, de un especial cuidado en el manejo de las imágenes de la Madre de Dios, así como del poder milagroso que tenían las mismas.

Al llegar la segunda mitad del siglo XVI, los lineamientos del Concilio de Trento, presentes ya en el Primer Concilio Provincial Mexicano, buscaron reorientar las prácticas y costumbres piadosas de la devoción popular novohispana⁶⁰¹. Entre los rasgos más importantes de aquella nueva religiosidad tridentina se encontró la defensa del culto mariano, así como el impulso del fervor de los fieles para honrar las imágenes de la Madre de Dios. Frente a las corrientes reformistas que intentaron desposeer a María de sus atributos y poderes divinos, el Concilio de Trento inició un

⁶⁰⁰ En este sentido, es interesante recordar las dos hipótesis de Edmundo O'Gorman sobre la primera ermita de la Virgen en el Tepeyac. A decir del historiador, es probable que en un principio no haya existido imagen alguna de María en el templo. En todo caso, si existió, ésta fue la de una Inmaculada y probablemente no haya sido muy espectacular. De cualquier forma, lo interesante es que en un principio, la ermita del Tepeyac estuvo dedicada, sin más, a "la Virgen Sacratísima, que es Nuestra Señora Madre". O'Gorman, *Destierro...*, p. 9.

⁶⁰¹ Ver O'Gorman, *Destierro...*, p. 119.

movimiento de recuperación mariana que engrandeció la figura de la Virgen y su importancia en la historia de salvación⁶⁰².

El impulso del culto a María insistió en recordar muchos de los nombres que la Virgen había recibido durante siglos. Además, volvieron a reconocerse muchas de sus antiguas virtudes, como la de ser vencedora de las herejías y el Demonio⁶⁰³. Si bien el Concilio de Trento no prestó mucha atención a los problemas mariológicos, en su sesión dedicada al Pecado Original (sesión XV de 1546) eximió a la Virgen de aquella mancha universal⁶⁰⁴. Legitimando muchas de las creencias tradicionales y prácticas cotidianas de la religiosidad popular, Trento reconoció que la Virgen había nacido sin pecado. Además, también insistió en la veracidad de su poder medianero y corredentor. En realidad, a partir del siglo XVII, el poder intercesor de María se convirtió en uno de los estandartes más importantes de la Contrarreforma⁶⁰⁵.

Es importante recordar que Trento negó el poder de las imágenes sagradas en sí mismas. No obstante, el siglo XVII vivió la reedición de algunas obras de los padres griegos que habían defendido la veneración de los íconos frente a los ataques iconoclastas. En la Nueva España, la difusión de estas obras de teología fortaleció, también, la celebración del culto a las imágenes marianas que pronto se popularizaron entre todos los grupos y sectores de aquella sociedad⁶⁰⁶.

⁶⁰² Este creciente fervor a María se expresó en toda la sociedad católica de los siglos XVI y XVII. Luis XIII consagró su reino a la Virgen, Descartes peregrinó a Nuestra Señora de Loreto para agradecer el descubrimiento de las bases de la ciencia. Ver Santiago Sebastián, *Contrarreforma...*, p. 195.

⁶⁰³ Santiago Sebastián, *Contrarreforma...*, p. 195

⁶⁰⁴ Pedro Canisio, Francisco Suárez y Roberto Belarmino fueron teólogos tridentinos defensores de María. Probablemente, el Concilio evadió hacer dogma la inmaculada concepción de la Virgen para evitar mayores tensiones con las corrientes reformistas con las que aun se deseaba conciliar en las primeras reuniones. Ver Marina Warner, *Tú sola...*, p. 320.

⁶⁰⁵ Ver O'Gorman, *Destierro...*, p. 121.

⁶⁰⁶ Ver Brading, *La Virgen de Guadalupe...*, p. 22. En este sentido, cabe recordar que algunos franciscanos y jesuitas aceptaron la presencia de María en los santuarios donde ocurrían los milagros. Además, algunos predicadores novohispanos llegaron a aplicar la doctrina de la transubstanciación a la imagen de Guadalupe.

b) Las relaciones cotidianas de María con los novohispanos

En el siglo XVII, María fue el personaje sobrenatural más presente en la vida cotidiana de los novohispanos. La proliferación de la piedad mariana se tradujo en diferentes costumbres, prácticas y hábitos públicos y privados que marcaron el ritmo de los días y las horas en aquella sociedad. La oración del rosario, la organización de procesiones, el ofrecimiento de limosnas, ayunos, promesas y novenarias a la Virgen, el canto de la *salve* todos los sábados del año o los certámenes organizados por los jesuitas para componer poemas, epigramas, elegías y panegíricos alabando a María fueron sólo algunas de las manifestaciones piadosas más comunes en aquella sociedad⁶⁰⁷.

No obstante las diferencias y las jerarquías que separaban a los habitantes de la Nueva España, todos veneraron a la Virgen en sus distintas imágenes y advocaciones. El culto mariano fue motivo de experiencias gozosas y jubilosas para todos aquéllos que festejaron con música, flores y luces a una madre afectuosa, flexible y reconciliadora. La devoción a María fue común entre los gremios de plateros y pintores, entre alcaldes y corregidores; entre las señoras acomodadas y las más pobres; lo mismo entre indios, españoles o mestizos, que entre negros y mulatos. Esta popularidad generalizada se reflejó en las fiestas, las celebraciones y los milagros reconocidos por sujetos que se identificaron como hijos y vasallos amorosos de aquella Madre y Señora. Ejemplo de esta piedad generalizada lo encontramos en el fervor que muchos novohispanos mostraban a la imagen de Nuestra Señora de Loreto del Colegio de San Gregorio en México:

⁶⁰⁷ Ver Zambrano, *Diccionario...*, V. 9, p. 45

Lo que todos admiran es la devoción y confianza grande con que de todos gremios acuden a esta soberana imagen, porque todos hallan en ella remedio en sus necesidades: las mujeres felicidad y facilidad en sus partos, los enfermos el alivio a sus dolencias, los afligidos consuelo, los atribulados desahogo, y todos acuden a ella con devoción semejante a la que muestran en Italia innumerables peregrinos...alrededor de la nuestra [imagen de Loreto] se ven colgados muchos cuadros en que pintados se ponen a la vista de todos los favores recibidos de la benignísima gran Señora⁶⁰⁸.

A diferencia de otros santos, la Virgen no era especialista en remediar ciertos males particulares. Como madre de Dios, su poder era mucho mayor y por lo tanto, podía interceder por los hombres en cualquier circunstancia⁶⁰⁹. No obstante, a pesar de la capacidad para auxiliar a sus hijos en todas sus necesidades, los fieles de María sí reconocieron algunas situaciones en las que imploraban la intercesión de la Virgen con especial fervor. La tradición medieval asoció la mediación de la Madre de Dios en casos relacionados con la sanación de los tullidos, los leprosos, los ciegos y los accidentados. Las colecciones de milagros de la Virgen de los siglos XII y XIII mostraron a María resucitando niños, reviviendo personas que habían caído dentro de pozos de agua, ayudando a las mujeres en el parto y curando a niños enfermos y heridos⁶¹⁰.

En la Nueva España, la Virgen fue invocada para intervenir en aquellas mismas situaciones, pero además, también se imploró su ayuda en otras circunstancias adversas propias de una realidad particular. De esta manera, María auxilió a los novohispanos en tiempos de epidemia, lo mismo que en épocas de sequía o de

⁶⁰⁸ Florencia, *Zodiaco...*, p. 155.

⁶⁰⁹ Luise M. Enkerlin habla de la devoción a la Virgen como un seguro de amplísima cobertura que protegía a sus devotos de cualquier cosa. Enkerlin, "Texto y contexto...", en *Relaciones...*, p. 85.

⁶¹⁰ Ver William Christian, *Local religion...*, p. 98.

inundación⁶¹¹. La eficacia de la Virgen para resolver ciertos problemas específicos también se relacionó con distintas advocaciones invocadas con mayor frecuencia en circunstancias particulares. Así, por ejemplo, la Virgen de la Salud se llevaba a los enfermos, la de Guadalupe era eficaz para los exorcismos y Nuestra Señora de la O auxiliaba a las parturientas en problemas. Sin embargo, en realidad, la Virgen era siempre la misma y por lo tanto, realizaba los mismos milagros en cualquiera que fuese su advocación. De manera que mientras la Virgen de los Remedios hacía llover en la ciudad de México, la de la Soledad lo lograba en Oaxaca⁶¹².

En realidad, las devociones marianas de la Nueva España no estuvieron tan asociadas al grupo étnico o a la especialidad milagrosa, como a los cultos locales o regionales⁶¹³. La popularidad de algunas advocaciones marianas en diferentes regiones novohispanas obedeció a diversos factores. Algunas imágenes se hicieron famosas gracias a la promoción que les dieron ciertas órdenes religiosas⁶¹⁴. A veces, las devociones particulares se hicieron populares en determinada comunidad⁶¹⁵. En otras ocasiones, la fama de los milagros realizados por cierta imagen se proliferó, incidiendo en la construcción de templos o ermitas que se convirtieron en nuevos núcleos de devoción regional. En otros casos, devotos ricos

⁶¹¹ Son bien conocidos los efectos que tuvieron las epidemias de sarampión, viruela y gripe entre los novohispanos de los siglos XVI y XVII. Por otro lado, en la Nueva España, la asociación de María con las lluvias fue importantísima. Mientras la Virgen de los Remedios generalmente hacía llover, Nuestra Señora de Guadalupe evitaba el exceso de agua. No extraña la importancia de la lluvia en una sociedad primordialmente agrícola, lo mismo que en una ciudad como la de México en donde las inundaciones siempre causaron serios problemas. En el caso de los milagros medievales de las colecciones españolas citadas, no abundan ejemplos en que la Virgen haga llover o frene las tempestades (fuera de las que ocurren en el mar). Entre las doscientas cantigas de Alfonso X el Sabio, sólo una, la ciento cuarenta y tres, registra un milagro de ese tipo.

⁶¹² Florencia, *Zodiaco...*, p. 273

⁶¹³ William Christian ha estudiado la importancia de la religiosidad regional y local en la España del siglo XVI. Las imágenes sagradas preferidas por una comunidad se eligen como reflejo de una apropiación particular de la experiencia religiosa. Ver Christian, *Local religion...*, p. 22.

⁶¹⁴ Dos ejemplos característicos serían la Virgen del Rosario con los dominicos y Nuestra Señora de Loreto con los jesuitas.

⁶¹⁵ Así, por ejemplo, la Virgen de los Dolores de Acatzingo se popularizó gracias a la devoción de una vecina de aquel poblado, doña Antonia Negreros.

o pobres mandaron pintar bellas imágenes que atraieron la visita de otros fieles. La devoción de personajes ilustres a ciertas advocaciones también influyó en el la creación de cultos locales a determinadas imágenes.

Algunas veces, el origen de la popularidad de las advocaciones marianas se perdió en la memoria colectiva, rodeado de historias de apariciones milagrosas, lágrimas y sudores maravillosos. En todo caso, para los novohispanos, María siempre fue una gran Señora y una Madre amorosa. Así lo expresó el padre Florencia al hablar de dos imágenes de la Virgen veneradas en el convento de San Francisco y en el del Carmen de la ciudad de Puebla:

[A una la llaman la Gachupina y a la otra la Criolla] pero para todos son las dos imágenes. Como la Santísima Señora, habiendo nacido en Nazareth, se muestra amorosa madre con todos los que la sirven como hijos y esclavos en todo el mundo⁶¹⁶.

De manera que ya fuera como Soledad, Remedios o Guadalupe, la Virgen fue invocada para interceder por el cuerpo y el alma de sus devotos. En la Nueva España María misericordiosa constituyó una fuente de alivio y consuelo liberando a sus hijos del miedo a la condena eterna y de los sufrimientos cotidianos.

En el siglo XVII, el fervor mariano de todos los novohispanos se tradujo en la conformación de muchas cofradías que tuvieron como patrona a la Virgen. Indios, españoles, mestizos, negros y mulatos se congregaron bajo la protección de la Inmaculada, la Soledad, la Candelaria, Rosario, la Asunción o la Natividad⁶¹⁷. La

⁶¹⁶ Florencia, *Zodiaco...*, 202

⁶¹⁷ En su *Teatro mexicano*, Agustín de Vetancurt da una lista detallada de las diferentes cofradías que existían en la Provincia del Santo Evangelio. A partir de sus informes, llama la atención que al menos en aquella región, la elección de ciertas advocaciones marianas fue indistinta entre los diferentes grupos étnicos. Así, por ejemplo, hubo cofradías de la Soledad de negros y mulatos, lo mismo que de indios o españoles. De la Inmaculada entre los indios, pero también entre los vecinos españoles. Lo mismo se observa con otras imágenes marianas populares entre los cofrades de las distintas corporaciones.

universalidad del culto a María quedó plasmada, también, en la narración de diferentes milagros realizados por la Reina de los Cielos. Los más famosos, quizás, fueron los registrados por el padre Florencia y el padre Oviedo en la colección del *Zodiaco mariano*.

Al igual que las colecciones medievales, ésta tuvo un carácter pedagógico y propagandístico. Sus autores buscaron enseñar a los lectores los atributos de María y su gran amor para con todos sus devotos⁶¹⁸. En este sentido, los relatos del *Zodiaco* son narraciones breves, didácticas que intentaron moralizar y adoctrinar a los fieles de la Nueva España. Es importante señalar que como toda fuente literaria, ésta no presenta un retrato fehaciente de la realidad novohispana. Sin duda, los milagros marianos reordenaron y distorsionaron las experiencias cotidianas de aquella sociedad, otorgando un sentido a situaciones que probablemente hayan tenido una naturaleza caótica en la vida real⁶¹⁹. No obstante, estos relatos nos ofrecen un cuadro del lenguaje simbólico, de los valores, las creencias, las actitudes y actividades cotidianas que dieron sentido a la existencia de los novohispanos en el siglo XVII. Sobre todo, estas narraciones milagrosas dan oportunidad de asomarnos a la configuración de los vínculos afectivos y personales entre sujetos muy distintos entre sí y la siempre misericordiosa María. Antes de entrar al universo milagroso de estas historias para rastrear las relaciones cotidianas que tuvieron los novohispanos con la Virgen, vale la pena hacer algunos comentarios sobre ciertas diferencias existentes entre los relatos marianos medievales y los de la Nueva España del siglo XVII.

⁶¹⁸ Ver Enkerlin, "Texto y contexto..." en *Relaciones...*, p. 72

⁶¹⁹ Sobre las narraciones milagrosas como fuente histórica, ver Gold, *The lady and the Virgin*

En primer lugar, como se ha mencionado ya, en las narraciones de Berceo y de Alfonso X el sabio, María aparece auxiliando a sus devotos en situaciones comunes en la sociedad española de los siglos XII y XIII. De esta manera, la Virgen lucha contra los moros, ayuda a matar dragones, cura tullidos y leprosos, defiende castillos o rescata a los niños de los hornos de los judíos. Evidentemente, la cotidianidad novohispana era distinta y por lo tanto, la Virgen tuvo que realizar otro tipo de labores como fueron salvar a los niños de ser devorados por caimanes en el río Cosamaloapan, ayudar en la conversión de los indios idólatras, curar las cíclicas epidemias de sarampión o evitar las inundaciones que asolaban a la población de aquel reino americano.

Es curioso y merece la pena anotar que los milagros medievales parecen más variados que los novohispanos. En el caso de la Edad Media, la Virgen aparece haciendo gala de su destreza multifacética. En la Nueva España, los temas de los milagros de la Virgen se repiten con mayor frecuencia y de pronto, parecen más una alegoría de los atributos femeninos de María como son su maternidad, su fertilidad, su capacidad conciliadora.

Por otro lado, también hay diferencias importantes en torno a la naturaleza de los devotos marianos en una sociedad y en otra, lo mismo que en el tipo de su devoción. Aparentemente, la religiosidad medieval es más espontánea, las relaciones entre la Virgen y sus vasallos de amor se articulan mediante ofrendas de distinto tipo y arreglos personales. En el caso novohispano, da la impresión de que la devoción de los fieles está más reglamentada, los devotos marianos se relacionan con su Madre y Señora a partir de la organización de procesiones, la práctica de la

oración y hábitos que se repiten en escenarios rodeados de velas, cantos y flores. Además, mientras que en el caso de los milagros medievales, la iniciativa de auxiliar a los devotos parte de la Virgen misma, en los novohispanos, los fieles imploran su mediación. Probablemente, detrás de estas diferencias no esté otra cosa que la mentalidad tridentina de Florencia y Oviedo, misma que se vería reflejada en un interés por regular y normar las prácticas y experiencias religiosas cotidianas y populares, lo mismo que por exaltar la importancia que tenían las prácticas meritorias (como la oración y las promesas) para ganar la intercesión divina.

También en este sentido, es importante detenerse en otra diferencia que llama la atención. En los milagros medievales, los devotos no son siempre seres virtuosos. Como se dijo en su momento, muchos de ellos están llenos de vicios, son pecadores o en el mejor de los casos, locos o ignorantes. En contraste, los devotos del *Zodiaco mariano* nunca se describen como seres especialmente lujuriosos, inmorales o disipados. Esta diferencia tampoco es de extrañar. Mientras que en los siglos XII y XIII los milagros marianos intentaban sembrar una nueva devoción y hubiera resultado contraproducente presentar a los nuevos devotos modelos de virtud demasiado exigentes, en la Nueva España del siglo XVII el culto a María se difundía en una situación completamente distinta.

En primer lugar, la insistencia de Trento en la importancia que tenían las buenas costumbres habría hecho una incongruencia mostrar a los devotos premiados por María como seres viciosos y pecaminosos. Pero en segundo lugar, el discurso novohispano del siglo XVII habló de este reino como el Paraíso de la piedad y la pureza cristianas. Los virtuosos fieles de María confirmaban esta grandeza

espiritual. Por último y también en este sentido, no sorprende que mientras en los milagros medievales el Demonio aparece haciendo de las suyas y dando dolores de cabeza a la Virgen, en los milagros del *Zodiaco* el Diablo casi brilla por su ausencia. En realidad, en las historias marianas de la Nueva España, la única figura que ilumina el escenario es María, Madre gloriosa y Reina triunfante.

c) La intercesión milagrosa de María en la cotidianidad novohispana

Como se ha visto hasta ahora, la relación cotidiana de la Virgen con los novohispanos estuvo orientada por la maternidad y el señorío de María. Los habitantes de la Nueva España reconocieron en ella a una mujer afectuosa, cálida, flexible y reconciliadora, pero al mismo tiempo, admiraron su poder y su fortaleza. Esta dualidad mariana reflejó el lugar simbólico de lo femenino dentro de aquella sociedad patriarcal. Si en la Nueva España, la autoridad siempre recayó en las figuras masculinas, las mujeres (madres, hijas o esposas) poseyeron otro tipo de poder: su capacidad negociadora, el ingenio para mediar con los hombres que ejercían la autoridad a su alrededor.

Los milagros marianos novohispanos presentaron a la Virgen como una Madre amorosa, pero también, como Señora exigente, activa y llena de iniciativas personales. Son varias las historias milagrosas en las que María decide en qué casa, templo, ermita o rincón desea habitar. En ocasiones, aquella madre misericordiosa reclama a algunos descuidados devotos sus derechos de Señora. Ese fue el caso, por ejemplo, de una mulata que prometió a la Virgen servirla toda su vida y después se arrepintió. Habiendo faltado a su compromiso, María le envió una grave enfermedad y al poco tiempo se le apareció entre sueños. Ahí, la Virgen le dijo

que si deseaba vivir, volviese a su servicio, a lo que la mulata accedió, “...[hallándose] luego del todo buena y sirvió a la Virgen en su imagen mientras vivió”⁶²⁰

Algo parecido sucedió a Agustina de Santa Teresa, religiosa del convento de la Concepción en Puebla. Aquella monja soñaba con servir a Cristo siguiendo el ejemplo de Santa Gertrudis. Buscando la inspiración, Agustina creyó buena idea transformar una imagen de la Virgen en la de la Santa que deseaba imitar. Ni tarda ni perezosa, María se apareció en el convento para expresar su amorosa queja. “¿Cómo por Santa Gertrudis me dejas?”, reclamó a la religiosa. Agustina, arrepentida, comprendió que era mejor conservar la imagen de la Purísima Concepción tal y como estaba⁶²¹.

En la Nueva España, la misericordia y el poder de la Virgen se expresaron en situaciones cotidianas muy distintas. María no sólo intercedió para ganar la vida eterna de sus devotos, sino también, auxilió a los mismos para aliviarlos de sus sufrimientos terrenos. Las historias de milagros marianos permiten reconstruir la naturaleza de los vínculos cotidianos que se articularon entre la Virgen y los novohispanos, lo mismo que imaginar el peso que tuvo dicha relación afectiva dentro de aquella sociedad.

3. Piedad colectiva y piedad individual

Como en otras sociedades contrarreformistas, la devoción novohispana a la Virgen se manifestó en prácticas comunitarias en las que participaron gremios,

⁶²⁰ Florencia, *Zodiaco...*, p. 187.

⁶²¹ Florencia, *Zodiaco...*, p. 204.

cofradías, órdenes, colegios y otras corporaciones que formaban parte del Cuerpo Místico de Cristo. En muchas ocasiones, los fieles pidieron la intercesión de María para calmar la ira de Dios y cesar con ello los castigos divinos que asolaban a una comunidad. De esta manera, los devotos marianos invocaron el auxilio de su madre y señora en caso de inundaciones, sequías, incendios, temblores y enfermedades⁶²². Así sucedió, por ejemplo, en 1727, cuando la población de la ciudad de Oaxaca, "...para aplacar la ira del Cielo, se resolvió llevar...procesión a la catedral y hacer allí un solemne novenario a la milagrosa imagen de la Soledad"⁶²³.

Las epidemias de sarampión fueron comunes en la Nueva España. También en estos casos, los fieles se ampararon en la misericordia de María y pidieron su auxilio divino. Por ello, en Puebla de los Ángeles, pobres y niños rogaron a la Virgen del Refugio que los librara de aquella enfermedad, y en toda la ciudad se organizaron novenas para pedir la intercesión de María⁶²⁴. De igual forma, en 1641, la ciudad de México organizó una procesión de sangre para implorar la mediación de la Virgen de los Remedios, pues era bien conocido que "...se han experimentado de la devoción de esta imagen milagros que ha hecho Nuestro Señor en remedio de sus devotos, en especial en socorro de las aguas, para la salud y los temporales"⁶²⁵. Otro ejemplo de la piedad colectiva es el servicio amoroso que recibió Guadalupe en la ciudad de México:

Había el Señor afligido el territorio de México con una extrema sequedad. La inocente juventud de nuestros estudiosos tomó a su cargo aplacar la ira de Dios, por la intercesión de la soberana Virgen: Salieron de casa, acompañados de sus maestros, con candelas en las manos, cantando el rosario y letanías de

⁶²² Ver William Christian, *Local religion...*, p. 35

⁶²³ Alegre, *Historia de la provincia...*, V. IV, p. 327.

⁶²⁴ Florencia, *Zodiaco...*, p. 238

⁶²⁵ Vetancurt, *Teatro...*, p. 131

Nuestra Señora. Llegando al templo...oyeron misa...y recibieron la santa comunión...Fue un espectáculo que sacó lágrimas de devoción a muchas personas y se atribuyó a la oración pura y humilde de aquellos piadosos jóvenes el agua con que poco después quiso el Señor consolar la afligida ciudad⁶²⁶.

Pero la piedad mariana no sólo tuvo manifestaciones colectivas. Los devotos de la Virgen también hicieron votos y promesas para librarse de males, peligros y sufrimientos individuales. Veladoras, estampas, medallas, panecitos, aceites, agua bendita y otros objetos milagrosos fueron bienes materiales relacionados con la devoción individual de los novohispanos. En sus ruegos a María, los fieles pidieron su intercesión para recobrar la salud, evitar accidentes, librarse del Demonio, restablecer la concordia e incluso, salvar el honor. Por supuesto, en muchas ocasiones los novohispanos invocaron a la Virgen para pedir su mediación y alcanzar la vida eterna.

a) María conciliadora: protectora de la paz y del honor

La presencia de María rodeó a los novohispanos de emociones gozosas y tranquilizadoras. La Virgen transmitió a sus devotos sensaciones de paz, armonía y confianza. Su poder para restablecer el equilibrio y su capacidad reconciliadora no se limitaron a la dimensión sobrenatural. Por ello, en muchas ocasiones, María intervino para reparar las relaciones humanas en conflicto; su intercesión favoreció, de esta manera, a mantener el orden y la estabilidad social.

En cierta ocasión, dos vecinos de Toluca se retaron a duelo en el cerro de

⁶²⁶ Alegre, *Historia de la provincia...*, V. II, p. 47

Tecaxic donde había una ermita dedicada a la Virgen. En pleno desafío, los hombres escucharon música de voces celestiales y “admirados de la dulzura de la repentina y no esperada consonancia, suspendieron la riña y buscando quién cantaba tan suavemente en aquel páramo, advirtieron que la música salía de la capilla de la Virgen”⁶²⁷. Llenos de pavor y reverencia, los dos hombres “pusieron las armas ante los pies de la Virgen y haciéndose de enemigos muy amigos, adoraron a la gran Señora como autora de la paz del mundo y reconciliadora suya...”⁶²⁸.

La Virgen no sólo restableció las relaciones armoniosas transformando viejas rencillas en nuevas amistades. Como se ha mencionado ya, el honor fue un valor fundamental en la estructura y el orden social de la Nueva España. En este sentido, los celos fueron una amenaza constante para la estabilidad cotidiana al interior de los hogares. Por ello, algunas mujeres recurrieron a la intercesión mariana para librarse de la deshonor y la furia de sus maridos, tal como lo muestra la siguiente historia de la Virgen de la Bala.

En el pueblo de Iztapalapa, el Demonio sembró la cizaña y la discordia entre una pareja bien avenida, “...encendiendo para ello en el corazón del marido el infernal fuego de los celos haciéndole creer que su mujer no le guardaba la fe que debiera”⁶²⁹. Poseído por la pasión, el hombre intentó matarla con una pistola, pero la esposa, inocente, “se valió para defensa y escudo de una imagen pequeña de la Santísima Virgen”. Cuando el marido disparó, la bala quedó en la peana de la imagen y así, “...con esta maravilla la mujer quedó libre y el marido desengañado”⁶³⁰.

⁶²⁷ Florencia, *Zodiaco...*, p. 175.

⁶²⁸ Florencia, *Zodiaco...*, p. 175.

⁶²⁹ Florencia, *Zodiaco...*, p. 131.

⁶³⁰ Florencia, *Zodiaco...*, p. 131.

b) María y la salvación del alma

Los novohispanos creyeron en la capacidad de la Virgen para mediar y conciliar en situaciones terrenas, al mismo tiempo, también reconocieron su poder negociador en el Más Allá. María, como nadie, podía conseguir el perdón divino, lograr la reconciliación necesaria para alcanzar la vida eterna y por ello, los devotos marianos se encomendaron a su Señora buscando su intercesión.

Fray Tomás de San Juan, dominico muy enfermo y a punto de morir, se acercó a María en sus oraciones para pedirle auxilio en tan difícil trance. Rogando a la Virgen, el fraile pidió perdón "...por el descuido y flojedad que había tenido en servirla y suplicábale...su intercesión ...para presentarse del ante del soberano..."⁶³¹. María escuchó las súplicas de su devoto y se apareció a fray Tomás rodeada de ángeles y resplandeciente de luz. Ante el júbilo de su fiel devoto, "...la Madre de misericordia con suavísimas palabras se llegó a consolarle, certificándole de la gloria que le estaba guardada en el Cielo..."⁶³². También Tomás de Anaya, "siervo de la Señora de Ocotlán", recibió la ayuda de María para ganar la salvación de su alma. Una noche, después de morir, Tomás se apareció a su hermano entre sueños. Afligido, el hombre suplicó:

Yo soy tu hermano ya difunto y te aviso que me abraso en terribles llamas del Purgatorio y estuve en gran peligro de condenarme, pero mi Señora de Ocotlán intercedió por mí, por haberle servido como sabes, pidiendo la limosna para sus cultos. Sácame hermano de este fuego y líbrame de una cadena que me oprime, pagando nueve pesos y dos reales que tomé de la demanda y por olvido no restituí⁶³³.

⁶³¹ Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 376-378

⁶³² Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 378.

⁶³³ Florencia, *Zodiaco...*, p. 269

c) María sanadora

El vínculo entre la salvación del alma y la salud del cuerpo se expresó en las sensaciones de bienestar y tranquilidad que María brindó a sus fieles en la vida cotidiana. La creencia popular en la enfermedad como castigo divino fomentó ruegos y oraciones para pedir la intercesión mariana y recobrar la salud. La Virgen no sólo se invocó en casos de epidemia, sino también a la hora de accidentes y enfermedades particulares. Algunas situaciones comunes en las que se imploró su mediación fueron los accidentes relacionados con caballos y caídas de grandes alturas. Al igual que en la Edad Media, en la Nueva España, la Virgen sanó a tullidos y a personas “acanceradas”, pero sobre todo, salvó a personas que cayeron en pozos de agua, ayudó a las mujeres a bien parir, curó a niños enfermos y accidentados y libró a muchos fieles de la ceguera. Estos últimos milagros tuvieron relación con símbolos femeninos y maternos como el agua y la luz⁶³⁴.

En cierta ocasión, un niño de ocho o diez años jugaba con sus amigos a la gallina ciega. Al correr con los ojos vendados, el chico cayó en un pozo de agua profundo. Los otros niños, muy asustados, no tuvieron mejor idea que invocar el auxilio de Nuestra Señora de Guadalupe,

...y cuando era natural que lo hallaran muerto por el golpe que se había dado en las losas...y por la mucho agua que podía haber tragado, lo sacaron bueno y sano, atribuyéndolo todos a milagro de la Virgen⁶³⁵.

Otra vez, una india ciega llamada Pascuala del Espíritu Santo visitó la capilla de

⁶³⁴ William Christian ha señalado que en España los milagros marianos relacionados con pozos de agua y la curación de la ceguera fueron comunes en los siglos XVI y XVII. Christian, *Local religion...*, p. 82

⁶³⁵ Florencia, *Zodiaco...*, p. 104

Nuestra Señora del Refugio,

...y sin más diligencia que aplicarle a los ojos un poco de cebo de las candelas que ardían delante de la imagen, arrojó de los párpados ciertos animalillos y cantidad de tierra y luego al punto comenzó a ver y ella misma se volvió a su pueblo perfectamente sana⁶³⁶.

En Iztapalapa, "...hallábase una mujer muy afligida porque sintiendo acerbísimos dolores de parto no podía dar a luz la criatura. Encomendóse muy de veras a Nuestra Señora de la Bala y parió luego dos gemelos..."⁶³⁷.

Todos estos milagros de sanación muestran a María librando a sus devotos del dolor, el sufrimiento y la oscuridad. Las curaciones de la Virgen se realizaban de manera muy distinta. En algunos casos los enfermos recobraban la salud mediante el contacto con una estampa. Otras veces, bastaba con estar cerca de una imagen o verla en una procesión o un templo. En ocasiones, la curación se lograba con flores, cera o agua bendita de algún altar mariano. Lo importante es que una vez consumado el milagro, no faltaban las lágrimas y los "tiernos y amorosos" agradecimientos de sus conmovidos devotos. En la Nueva España, las curaciones milagrosas fueron ocasiones privilegiadas para vivir las relaciones de amor e intimidad entre la Virgen y sus fieles.

d) El vínculo amoroso en los milagros marianos novohispanos

Como se ha visto ya, la devoción mariana fue común entre toda la población

⁶³⁶ Florencia, *Zodiaco...*, p. 239

⁶³⁷ Florencia, *Zodiaco...*, p. 131

de la Nueva España. Indios, mestizos, españoles, negros y mulatos practicaron el culto a la Virgen y fueron fieles devotos de aquella madre y señora. Hombres y mujeres de diferentes edades y condiciones se encomendaron con fervor a María y le pidieron su intercesión de manera cotidiana. En la Nueva España, el servicio amoroso típico del culto mariano medieval dio origen a relaciones de intimidad y amistad entre la Virgen y sus devotos americanos. El servicio de amor a la Reina de los Cielos se tradujo en prácticas piadosas interiores y exteriores. Rezar el rosario, decir misa en honor a María, dedicarle ayunos, practicar obras de caridad e incluso barrer sus capillas o fregar los platos con humildad fueron parte de un conjunto de acciones comunes entre los devotos de la Virgen⁶³⁸.

Para muchos varones, ya fueran clérigos o seglares, María fue la dama merecedora de todo su amor. El celo de aquellos amantes platónicos llegó a despertar las más extrañas y curiosas competencias entre algunos de ellos. Ese fue el caso de un venerable franciscano del convento de San Diego de la ciudad de México, quien orando a la Virgen, “sintiéndose con más que ordinario efecto de amarla, le vino un pensamiento, si habría en la tierra otro que la amase y excediese en este amoroso afecto”⁶³⁹. Atormentado por aquella duda, el franciscano preguntó a su señora si había algún varón que la amase más que él en el mundo, a lo que la Virgen, señalando al jesuita Bernardino de Llanos, respondió:

Entre todos los que viven en la tierra, éste es el que más me ama y en quien yo reconozco mayor amor y afecto y conforme a él es mayor y más tierna la devoción con que me sirve y para mi de mayor agrado⁶⁴⁰.

⁶³⁸ V. Zambrano, *Diccionario...*, V 10, p. 211.

⁶³⁹ Zambrano, *Diccionario...*, V. 9, p. 243.

⁶⁴⁰ Zambrano, *Diccionario...*, V. 9, p. 243.

Si los novohispanos se convirtieron en vasallos de amor de la Virgen, las novohispanas también establecieron fuertes solidaridades con la Madre de Dios. La relación de las indias, españolas, negras y mulatas con la Virgen se expresó en distintos sentimientos de complicidad e identificación típicos de todas las amistades femeninas. En este sentido, muchas veces, la Virgen animó a las mujeres a resistir con fortaleza las difíciles tareas y situaciones que tenían que enfrentar en su vida diaria. Así, por ejemplo, María se apareció a una india principal del pueblo de Xuchipila que estaba muy enferma.

Y llegando a [su] cama...la consoló diciendo que se esforzase, y le mandó abrir la boca y le dio unas cucharadas de cierto licor suavísimo... Fue cosa de maravillar que esta enferma tuvo mucha mejoría y se levantó desde a pocos días...”⁶⁴¹.

El amor de María hacia sus hijas no distinguió oficio, color ni condición. En el ingenio de azúcar de Malinalco y en Xalmolonga, los esclavos negros contaban la historia de la relación entre una negra bozal y la Virgen. La esclava había sido catequizada y bautizada antes de convertirse en devota de Nuestra Señora⁶⁴². Ana, que así se llamaba la mujer, amaba profundamente a María y con especial ternura “procuraba emplear en culto y servicio suyo cuanto tiempo le sobraba con las precisas tareas que sus amos le encomendaban”⁶⁴³.

A María le gustaba mucho “la sencillez, humildad y devoción con la que la obsequiaba su devota”, y si por algún motivo ésta no podía ir a visitarla a la capilla, la

⁶⁴¹ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 460.

⁶⁴² Entre muchos otros, Martínez de la Parra recomendaba que los negros bozales aprendieran los conceptos básicos de la doctrina cristiana. El jesuita pedía que los evangelizadores hablaran a los esclavos de la Trinidad, la salvación, la condena, la Encarnación. Pero, aclaraba el predicador, “si más no se puede, enseñarlos a acudir a la que es fuente de luz, a la que es Madre de la Gracia, a la que es Maestra de la fe, a la que enseñó a los apóstoles, a la que alumbró a los evangelistas, a María, a María”. Martínez de la Parra, *Luz de verdades...*, p. 100.

⁶⁴³ Florencia, *Zodiaco...*, p. 149.

Virgen misma visitaba a la negra en su pobre choza "...y amorosamente le daba quejas de su descuido". Ana sentía mucha mortificación al recibir a la Reina de los Cielos en su sencilla morada, pero a María eso no le importaba y así,

Algunas veces sucedía estar la esclava en su casilla, partiendo y picando calabazas para cocerlas y al ver entrar a la Señora procuraba detenerla y que no se manchase los vestidos. Pero la benignísima Señora, sin hacer caso de su repulsa, se llegaba a ella y la acariciaba y después hallaban algunas pepitas de calabaza en el ruedo de sus vestidos⁶⁴⁴.

La historia de Ana habla de una relación de gran intimidad entre la negra y la Virgen. El vínculo femenino entre ellas no era el de una señora y su esclava, sino el de dos amigas muy queridas que se frecuentaban, se visitaban y se necesitaban una a la otra. El júbilo y regocijo de las religiosas de Santa Clara en la ciudad de México también habla en este sentido. En 1653 se organizó una procesión para que la Virgen de los Remedios terminara con la sequía. El efecto de aquella ofrenda no se hizo esperar. Pronto comenzó a caer un aguacero que inundó con ríos de agua las calles. Para evitar que la imagen de la Virgen se dañara, ésta se metió al convento de las clarisas. Ahí, las religiosas no pararon en congratularse unas a otras por tener en su casa aquel tesoro⁶⁴⁵.

Entre los gestos más amorosos y amistosos que las novohispanas mostraron hacia la Virgen estuvo el de vestirla. En realidad, ayudar a vestirse es muy frecuente entre amigas que guardan entre sí confianza, cariño e intimidad. Muchas novohispanas gozaron aliñando las imágenes de María con joyas, vestidos y coronas⁶⁴⁶. Esta costumbre femenina encontró una curiosa manifestación en la vida

⁶⁴⁴ Florencia, *Zodiaco...*, p. 149.

⁶⁴⁵ Florencia, *Zodiaco...*, p. 128

⁶⁴⁶ En el convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla, las joyas y perlas de la Purísima Concepción valían más de tres mil pesos. Ver Rosalva Loreto, *La escritura...*, p. 64.

diaria de la madre capuchina María Marcela, misma que al realizar sus labores cotidianas, practicaba la oración e imaginaba que con sus rezos vestía a María. Así,

...lo primero, rezaba la hora de quince misterios y era el vestido: la punta de la letanía. Lo sembraba de flores, eran a cada hora un Ave María con la salutación a cada uno de los miembros de la Señora. El manto, el rosario que se reza en comunidad, la corona de siete misterios o la de doce excelencias con doce Avesmarías... Cinco joyas son cinco salmos que componen las letras de su nombre. Un ramillete para las manos de cinco Avesmarías con cinco jaculatorias...⁶⁴⁷.

Como se ha visto hasta ahora, en la Nueva España, la devoción a María mediadora incidió en la articulación de muchas relaciones cotidianas entre la dimensión maravillosa y los seres humanos. La intercesión y participación de María en la vida diaria de los novohispanos liberó a los hombres y las mujeres del miedo al castigo de la Justicia divina, pero también, del sufrimiento cotidiano. En este sentido, la Virgen fue siempre fuente de alivio, consuelo y esperanza para todos sus devotos.

Las emociones de gozo que rodearon a María se asociaron siempre a su poder intercesor. La felicidad brindada por la Virgen a sus fieles se construyó evocando sensaciones placenteras que hicieron del perdón fuente de la experiencia jubilosa en la Nueva España. La amalgama de esta felicidad sensual y emocional encontró una de sus máximas expresiones barrocas en las imágenes novohispanas del cuerpo de María.

III. El cuerpo mariano en la experiencia novohispana de la redención

1. María: madre Inmaculada

En la Nueva España y desde el siglo XVI, María se hizo presente en dos de sus

⁶⁴⁷ Asunción Lavrín, texto no impreso

facetas más importantes: la de Madre y la de Inmaculada. Las primeras imágenes marianas que se introdujeron en esta sociedad dependieron, muchas veces, de las advocaciones preferidas de los propios conquistadores y misioneros. De esta manera, mientras los franciscanos fomentaron el culto a la Purísima Concepción, y por ende, difundieron las imágenes de María como una hermosa doncella, los dominicos prefirieron venerar a la Virgen en su advocación del Rosario, y por lo tanto presentarla como madre cariñosa que carga al Niño Jesús⁶⁴⁸.

Las imágenes de María también variaron de acuerdo a los pueblos y regiones: si en Michoacán, por ejemplo, pronto se veneró a Nuestra Señora de la Salud, una Virgen soberana y señora, en Veracruz, el culto a la Candelaria, una imagen de María joven y dulce que lleva al niño en sus brazos, fue mucho más popular. Si bien ambos tipos de imagen formaron parte del culto mariano novohispano, en realidad, al igual que en la Europa del Renacimiento y la Contrarreforma, en la Nueva España, poco a poco, las imágenes de la Virgen con Jesús en brazos fueron opacadas por las de María Inmaculada⁶⁴⁹.

La máxima expresión de esta evolución iconográfica se encontró, evidentemente, en Guadalupe. Poco a poco, ésta se convirtió en la imagen mariana más popular entre los novohispanos. Ni siquiera Remedios, advocación de la Virgen con el niño,

⁶⁴⁸ Ya se ha señalado la controversia entre franciscanos y dominicos alrededor de la concepción de María. Ver Warner, *Tú sola...*, p. 271.

⁶⁴⁹ En la Europa medieval, las imágenes de María amamantando al niño fueron muy populares entre una población asolada por pestes y hambrunas. A partir del Renacimiento, las imágenes de las *Madonne de latte* disminuyeron frente al auge de las imágenes de María como una doncella modesta y pura. Para Marina Warner, la evolución de la iconografía de la Virgen obedeció a distintos factores. Por un lado, el pudor ante la belleza del cuerpo femenino desnudo influyó en la opinión de algunos teólogos que consideraron indecoroso que la Virgen mostrara un seno desnudo. En este sentido, el Papa Paulo IV ordenó al pintor Daniele da Volterra vestir los desnudos de la Capilla Sixtina. Además, la postura tridentina en torno a la Inmaculada Concepción de María eximió a la Virgen del pecado original y en consecuencia, de los dolores del parto y de dar de amamantar al niño, castigos que recibieron las descendientes de Eva. Warner, *Tú sola...*, p. 271.

introducida por Cortés en el siglo XVI, tuvo tanta devoción en el XVII. En la Nueva España, la paulatina humanización de la Virgen se plasmó en la imagen de María como una jovencita dulce y tierna, misma que pronto desplazó a la Virgen hierática y solemne de los conquistadores⁶⁵⁰.

María Guadalupe fue una Inmaculada: la mujer sin mancha que venció al pecado⁶⁵¹. En ella renació la vida y se acabó la muerte. Con su participación, los seres humanos encontraron la posibilidad de regenerarse y la historia de salvación encontró esperanza y continuidad. Como Inmaculada, María inauguró una era distinta: la era de la Nueva Alianza y el perdón. La Virgen fue, evidentemente, una mujer. Fueron sus atributos y poderes femeninos los que le permitieron volver a crear la vida. María se asoció con la fecundidad, el agua, las flores, la luz. Fue dentro de su cuerpo puro que se engendró la posibilidad de volver a un nuevo principio, de borrar el pasado pecaminoso y de sellar nuevamente un pacto entre los hombres y Dios.

La pureza de María no estaba sólo en su espíritu. El cuerpo de la Virgen reflejaba una belleza única que se traducía en los sentimientos de consuelo, esperanza, ternura, candidez y protección que transmitían sus imágenes. De esta manera, las emociones y sensaciones inspiradas por la corporalidad femenina de

⁶⁵⁰ En "Ajuar doméstico y vida familiar", Pilar Gonzalbo ha señalado la creciente preferencia devocional hacia Guadalupe. A partir de la revisión de protocolos del siglo XVII y principios del XVIII, se observa que en todas las dotes de la época aparece por lo menos un cuadro de dicha advocación. Ver Gonzalbo, "Ajuar...", en *Arte...*, p. 133.

⁶⁵¹ Generalmente se ha exaltado el carácter tridentino del auge guadalupano en la Nueva España. Edmundo O'Gorman señaló la importancia que tuvo el obispo Montúfar en el impulso del culto a Guadalupe. Si bien es cierto que la Contrarreforma incidió de manera definitiva en el éxito del culto mariano en la religiosidad novohispana del siglo XVII, creo que es importante tomar en cuenta la herencia franciscana de dicho culto. Desde el siglo XVI, los franciscanos introdujeron el culto a la Inmaculada Concepción, misma que con el tiempo, comenzó a transformarse en Guadalupe. Jorge Traslósheros ha señalado esta paulatina transformación en las imágenes de la Virgen presentes en los sermones del siglo XVII.

María fueron parte importante de la experiencia novohispana en torno al perdón y a la redención⁶⁵².

2. La humanidad y feminidad de la Virgen en la Nueva España

Desde la Antigüedad, el cuerpo femenino ha estado rodeado de sentimientos ambivalentes. La relación de las mujeres con la Naturaleza y sus poderes para crear nueva vida siempre han generado admiración, pero al mismo tiempo, miedo⁶⁵³. En la Edad Media, este temor se convirtió en desprecio. Para muchos teólogos y exégetas, la mujer se asoció con el cuerpo y la carne, y el sexo femenino se consideró fuente de lujuria, flaqueza e irracionalidad⁶⁵⁴. En este sentido, el pecado de las mujeres provenía del interior de sus cuerpos; el de los hombres, en cambio, obedecía a una fuerza exterior: la tentación⁶⁵⁵.

La misoginia fue común en la cultura medieval. No obstante, cuando en el siglo XIII, el cuerpo humano comenzó a adquirir un nuevo significado, la corporalidad femenina también vivió una clara reivindicación⁶⁵⁶. Una de las manifestaciones más importantes de dicha revaloración de lo femenino fue la exaltación del cuerpo de la

⁶⁵² Es interesante recordar algunas ideas de Kant alrededor de la belleza y el placer. El filósofo alemán señaló cómo las sensaciones de contento o disgusto descansan no tanto sobre la condición de las cosas externas que las suscitan, como sobre la sensibilidad peculiar de cada hombre para ser grata e ingratamente impresionado por ellas. Ver Kant, *Lo bello...*, p. 7. En este sentido, la sensibilidad novohispana fue producto de una construcción colectiva que asoció ciertas sensaciones y emociones con la experiencia del gozo y del placer. Como se verá a continuación, esta construcción de la sensibilidad barroca tendió un fuerte vínculo entre lo bueno y lo bello.

⁶⁵³ Camille Paglia insiste en la concepción del cuerpo femenino como un sitio mágico. La mujer siempre se relaciona con lo oculto, lo escondido, con el "laberinto en el que el hombre se ve perdido". Paglia, *Sexual...*, p. 23.

⁶⁵⁴ Caroline Walker, "El cuerpo..." en *Fragmentos*, V. I, p. 178.

⁶⁵⁵ Walker, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 178.

⁶⁵⁶ En este período, la eterna batalla entre el cuerpo y el espíritu cobró un sentido diferente. Contrarrestando las opiniones de los herejes cátaros, para los cristianos, el cuerpo dejó de ser solamente futuro alimento para los gusanos o fuente de todo mal. Bien gobernado, el cuerpo podía convertirse, también, en la vía para alcanzar la salvación del alma. A partir del siglo XIII, la reivindicación del cuerpo en la cultura medieval encontró éxito en el culto a las reliquias, la veneración del Corpus Christi y la creencia en la incorruptibilidad de los cuerpos santos. Ver Walker, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 168.

Virgen. San Bernardo alabó su Inmaculada Concepción, mientras San Buenaventura escribió que María estaba en el Cielo en forma corporal, debido a su especial perfección⁶⁵⁷. Además, para muchos teólogos, la Virgen constituyó la humanidad misma de Cristo; al carecer de un padre humano, el cuerpo de Dios procedía únicamente de una mujer⁶⁵⁸.

Como se ha señalado ya, a partir de los siglos XII y XIII, la Virgen lejana y distante comenzó a aproximarse a los hombres, brindándoles sensaciones de alegría, confianza y amor⁶⁵⁹. Estas nuevas relaciones de intimidad entre los fieles y la Virgen se construyeron, en gran medida, a partir de un cuerpo femenino que inspiró a los devotos alivio y consuelo.

Como en toda la cristiandad medieval, en la Nueva España, el cuerpo de la Virgen brindó a los fieles sensaciones de gozo y tranquilidad. Muchas de sus imágenes compartieron una belleza conmovedora que provocó llanto y admiración entre los que las observaban. La Virgen era hermosa, ligera y luminosa. Su sola presencia generaba las más profundas emociones de júbilo y placer. Así sucedió a dos jesuitas que al llegar al valle de Meztitlán encontraron dos imágenes de María, y viéndolas: "...se sintieron tan interiormente movidos que no sabían explicar la ternura

⁶⁵⁷ Walker, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 185.

⁶⁵⁸ En la Edad Media, la diferenciación de los géneros no siempre fue clara. En muchas ocasiones, lo femenino y lo masculino se encontraron mezclados. Aristóteles vio en el hombre y la mujer una versión inferior y superior de la misma realidad. Algunos científicos medievales siguieron estas ideas. En el caso de la religión cristiana, algunos artistas representaron a Cristo con atributos femeninos, pues se sabía que todos los hombres y las mujeres poseían características de ambos géneros. De esta manera, Cristo tenía la capacidad de nutrir y además, su cuerpo, como el de las mujeres, también sangraba. Ver Walker, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 179.

⁶⁵⁹ En *Lo bello y lo sublime*, Kant hace una distinción entre ambas emociones. Para el filósofo alemán, lo bello es una sensación agradable asociada con las sonrisas, la amabilidad y la compasión. Lo sublime, en cambio, produce respeto, admiración y siempre es más distante. Mientras lo bello genera jovialidad y encanto, lo sublime produce agrado pero a la vez temor. Ver Kant, *Lo bello...*, p. 9. Es probable que la belleza de María, muchas veces haya acercado a los hombres a los gozos y placeres espirituales, librándolos de las sensaciones sublimes asociadas siempre al Cielo y a Dios.

y afectos que sintieron con su vista y se hallaban tan suspensos y gustosos que no quisieran salir de aquel lugar y apartarse de su presencia...”⁶⁶⁰

La belleza del cuerpo mariano no fue el único rasgo corporal que acercó a los novohispanos con la Virgen. En la Nueva España, muchas de las imágenes de María que hablaban, sudaban o lloraban se hicieron muy populares. Estas manifestaciones milagrosas se convirtieron en prueba de la humanidad mariana, así como de la cercanía entre los hombres y aquella madre amorosa y comprensiva. En 1649, los esclavos del ingenio de Xalmolonga vieron sudar una imagen de la Purísima Concepción en tres ocasiones distintas.

...en la última vez quedaron en ella dos gotas bien gruesas y cristalinas: la una en una mejilla y la otra en la barba, en donde se congelaron o endurecieron como dos perlas...siendo antes la dicha imagen de una perfección muy ordinaria, al tiempo de sudar en dichas tres ocasiones se dejó ver hermosísima y con tal belleza, alegría y perfección de rostro que no haya palabras bastantes para explicarlo...”⁶⁶¹.

Algo similar pasó con la imagen de Nuestra Señora del Pueblito en Querétaro. Ahí, María sudó y lloró tan copiosamente “...que empapaba los lienzos con que la limpiaban” y el sudor de su frente estaba tan caliente “...como si fuera sudor de persona viva...”⁶⁶². Efectivamente, en muchas ocasiones, las imágenes de la Virgen parecieron estar vivas. Para los novohispanos, María era tan humana como todos sus devotos y en este sentido, conocía y compartía con ellos distintas emociones y sentimientos que se traducían en su milagrosa expresión corporal. La Virgen de la Soledad, por ejemplo:

⁶⁶⁰ Florencia, *Zodiaco...*, p. 184.

⁶⁶¹ Florencia, *Zodiaco...*, p. 150

⁶⁶² Florencia, *Zodiaco...*, p. 195

...todos los años en la Semana Santa...acabados los oficios del Jueves Santo se le pone el semblante tan triste y descolorido que parece semblante de un cadáver y luego que se canta la Gloria del sábado santo, de repente vuelve el rostro a su antiguo color y hermosura...⁶⁶³.

Al igual que el resto de los cristianos, la Virgen sufría y gozaba al conmemorar la Pasión de su Hijo. El contacto cotidiano entre los novohispanos y María siempre fue íntimo y cercano. Muchas veces, la intimidad de aquellas relaciones se construyó mediante los gestos corporales de una Virgen que aliviaba y consolaba. El caso del cacique Juan Ceteutli también es un ejemplo de estas relaciones afectivas y sensuales entre los seres humanos y la Madre de Dios.

En 1553, Don Juan halló la imagen de la Virgen de los Remedios debajo de un maguey. Años después, el cacique quedó ciego y tullido y fue a visitar a Guadalupe para invocar su intercesión, pues estaba seguro de que el origen de sus desgracias era el enojo de Remedios, a la que el indio no había dejado permanecer en su casa.

Apenas lo entraron en la capilla o ermita de la Virgen cuando recobrando repentinamente la vista vio que la Señora se sonreía con él y que con rostro muy apacible, aludiendo a lo que él pensaba del enojo de la Virgen de los Remedios le dijo: A qué vienes a mi casa si me echaste de la tuya? Animado don Juan con la benigna reprehensión de la Señora, le dio sus excusas, que ella bien sabía y le pidió perdón, y la salud que tanto necesitaba. La Virgen que estaba muy satisfecha de su buen ánimo le respondió: Ya te lo concedo⁶⁶⁴.

En la Nueva España, muchas imágenes de María sudaron, lloraron, palidieron y sonrieron. En todo caso, lo importante es que la gestualidad milagrosa de la Virgen transmitió a los fieles múltiples sensaciones de cercanía que a cada instante les recordaron la naturaleza bondadosa y misericordiosa de aquella mujer sobrenatural. Porque María era humana y era mujer, pero su humanidad y su feminidad eran

⁶⁶³ Florencia, *Zodiaco...*, p. 231.

⁶⁶⁴ Florencia, *Zodiaco...*, p. 99

únicas e irrepetibles. El cuerpo de la Virgen era el elemento que la humanizaba y la acercaba a los hombres, no obstante, al mismo tiempo, su corporalidad perfecta la proyectaba a un reino distinto al de los comunes mortales: el del Cielo y el Más Allá.

3. Lo ctónico⁶⁶⁵ y lo apolíneo: María única entre las mujeres

Como se ha mencionado ya, el cuerpo femenino siempre se ha asociado con la Naturaleza. El poder de las fuerzas paganas de la biología obedece sólo al instinto, la brutalidad y la irracionalidad. Para la civilización occidental, este caos daemónico ha sido sinónimo de angustia y ansiedad; por ello, a lo largo de la historia, la mentalidad apolínea propia de Occidente ha intentado liberarse de dichos sentimientos reprimiendo lo ctónico del Universo, sometiendo el instinto a la razón, dando forma y orden a lo indefinido, nombrando y clasificando las cosas con la fría luz del intelecto⁶⁶⁶.

La Naturaleza es incontrolable. Su fuerza creadora es equivalente a su poder destructor. Lo mismo sucede con el cuerpo femenino: por un lado, es el origen de la vida, pero por otro, también es fuente de pasiones, deseos e instintos en los que el hombre puede verse perdido. La religión cristiana buscó trascender la Naturaleza, se alejó de la tierra y de sus fuerzas misteriosas para elevarse hacia el cielo y crear un orden donde sólo reinasen la lógica y la razón⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ El adjetivo ctónico se refiere a las deidades o divinidades del inframundo. Camille Paglia utiliza este término para referirse a la parte irracional, misteriosa, turbulenta y caótica de la Naturaleza. La autora confronta lo ctónico a lo apolíneo, prefiriendo utilizar este término en lugar de lo dionisiaco. Mientras lo ctónico corresponde a las fuerzas subterráneas de la Naturaleza, lo apolíneo tiene que ver con todo aquello que se eleva hacia el Cielo.

⁶⁶⁶ Es Camille Paglia quien desarrolla de manera magistral estas ideas en su introducción a *Sexual personae*. Lo anterior es casi una traducción literal de algunas de los argumentos más importantes de esta introducción. Ver Paglia, *Sexual...*, p. 5.

⁶⁶⁷ Para Paglia, este desplazamiento religioso de la Tierra al Cielo debilitó la fuerza femenina asociada con los cultos de la tierra y la fecunda voluptuosidad de las mujeres. Paglia, *Sexual...*, p. 12.

En su búsqueda apolínea del control racional y el dominio de las fuerzas de la Naturaleza, el cristianismo se enfrentó al problema del cuerpo femenino de María⁶⁶⁸. Para resolverlo, la corporalidad de la Virgen adquirió características completamente opuestas a los arquetipos negativos del cuerpo de las demás mujeres. El cuerpo mariano fue único y no participó de la pasión, el deseo, el instinto, el caos o la contaminación. Por el contrario, éste sólo obedeció a la razón y al entendimiento; el cuerpo de la Virgen fue limpio y puro, inmaculado desde su milagrosa concepción⁶⁶⁹.

La Madre de Dios "...fue una, fue sola, fue singular...tan una, tan singular, tan sola...siendo como dijo el Damasceno su Madre la gracia..."⁶⁷⁰. Al ser preservado del Pecado Original, algunos teólogos consideraron el cuerpo mariano la creación más milagrosa de Dios. Así lo expresó en el púlpito, por ejemplo, fray Juan de Castro, mercedario novohispano que en 1690 predicaba en el convento de Santa Inés de la ciudad de México:

...para todos los demás milagros, le basta a Dios un descuido de sus dedos, para la concepción de su madre, ha menester todo el cuidado de su entendimiento y todo el imperio de su voz". En comparación a la Concepción Inmaculada, todos los otros milagrosos sólo eran "...un descuido [del] poder divino⁶⁷¹.

El segundo rasgo de la singularidad corporal de María fue su virginidad⁶⁷². La madre de Cristo permaneció virgen incluso después del parto. Su cuerpo no sufrió de los dolores, malestares o incomodidades propias del dar a luz. Por el contrario, lo

⁶⁶⁸ Paglia analiza ampliamente la figura de Artemis, hermana gemela de Apolo, para explicar el proceso de "apolonización" del cuerpo femenino en Occidente. Yo utilizo sus ideas y argumentos para estudiar el mismo fenómeno en varios sermones marianos novohispanos del siglo XVII.

⁶⁶⁹ La inmaculada concepción de María se proclamó dogma hasta 1854. No obstante, desde el siglo IV, éste fue un tema de discusión teológica constante y la tradición popular reconoció a María como la única criatura humana libre del pecado original. Ver Warner, *Tú sola...*, p. 85.

⁶⁷⁰ Lafragua, 1289, FR. Sermón de 1723

⁶⁷¹ Lafragua, 1259, FR.

⁶⁷² La virginidad de María se declaró dogma en el IV Concilio Laterano con el papa Martín I. Ver Warner, *Tú sola...*, p. 655.

que para otras mujeres fueron momentos de aflicción, para María fueron instantes liberadores y gozosos. Así lo expresó fray Juan Antonio Pérez en el siguiente sermón:

En los meses mayores, cuando todas las mujeres grávidas se hallan más ligeras...Fue esta ligereza efecto de su original gracia: porque como en su concepción pasiva no tuvo el gravamen de la original culpa, en la concepción activa del Verbo no sintió pesadumbre sino alivio, que si a todas las mujeres destinó la naturaleza desta carga por la culpa, para María Santísima reservó este privilegio la gracia...⁶⁷³.

De esta manera, al dar a luz a Cristo, el eterno redentor, en María, los sufrimientos del parto se convirtieron en jubilosas sensaciones de alivio y consuelo. El cuerpo siempre puro de la Virgen no fue contaminado por las pasiones y los deseos irracionales del acto sexual⁶⁷⁴. Por otro lado, la Virgen subió al Cielo en cuerpo y alma sin la más leve señal de corrupción biológica. María "al morir no pasó de la vida a la muerte, como todos morimos, sino que pasó de la vida a la vida y aun a más vida como si no muriera...Tú señora mía, como eres lámpara inextinguible, al acabar, eres también templo indisoluble al morir"⁶⁷⁵.

El desprecio cristiano por el cuerpo aunado a la misoginia de algunos padres de la Iglesia motivaron opiniones como la de San Juan Crisóstomo:

...la belleza corporal [de la mujer] es nada menos que flemas, sangre, bilis, mocos y fluidos de alimentos digeridos...Si se considera lo que está almacenado detrás de esos amables ojos, el ángulo de la nariz, la boca y la mejillas se reconocerá que todo ese bien proporcionado cuerpo no es más que un sepulcro blanqueado⁶⁷⁶.

María era bella como ninguna, pero a diferencia de las demás mujeres, su cuerpo

⁶⁷³ Lafragua 1121, FR. Sermón de 1723 en el convento de San Francisco de México

⁶⁷⁴ Paglia habla del cuerpo femenino como una vasija sellada, el "prototipo de todos los espacios sagrados desde la cueva, el altar, el templo y la iglesia". Paglia, *Sexual...*, p. 79

⁶⁷⁵ Lafragua 1137, FR. Sermón de 1694.

⁶⁷⁶ Warner, *Tú sola...*, p. 93

permaneció hermoso incluso después de la muerte. En realidad, la belleza física de la Virgen correspondía a su belleza y armonía interiores⁶⁷⁷. Con su inmaculada concepción, María venció al pecado, con su virginidad a la pasión y con su belleza a la muerte; al hacerlo, su cuerpo siempre “brilló con el resplandor del amor espiritual interior”⁶⁷⁸.

La Virgen fue “templo vivo de Dios”, “materno y virginal claustro”, “vaso sagrado”, “templo de la nueva alianza”⁶⁷⁹; al contener al hijo de Dios, su cuerpo adquirió una sacralidad que lo alejó de la naturaleza común a todas las demás mujeres. Si la desobediencia de Eva había constituido el origen de la miseria, el mal y el dolor de la humanidad, la obediencia de María abrió a los hombres la posibilidad de volver a acceder a la salvación eterna⁶⁸⁰. De esta manera, el cuerpo de la Virgen se convirtió en símbolo del nuevo pacto que liberaba a los hombres del pecado y los reconciliaba con Dios.

El cuerpo de María, máximo milagro divino, no fue como el de ninguna otra mujer. No obstante, la corporalidad de la Virgen fue absolutamente femenina. Más aún, el consuelo emocional brindado por la Virgen se asoció con atributos maternos, regeneradores, amorosos y compasivos que hicieron posible acceder a la Misericordia y al perdón de Dios. Todas estas cualidades de María eran claramente femeninas; no extraña que en la Nueva España, su poder corredentor haya encontrado una de sus expresiones más interesantes en las imágenes en torno

⁶⁷⁷ Paglia sostiene que la belleza femenina en los seres humanos otorga a la vista una ilusión reconfortante, la ilusión del control y el dominio de la razón sobre la Naturaleza. Paglia, *Sexual...*, p. 17.

⁶⁷⁸ Así lo describía San Bernardo en sus sermones sobre *El cantar de los cantares*. Warner, *Tú sola...*, p. 138.

⁶⁷⁹ Todos estos son nombres con los que se llama a María en los sermones novohispanos.

⁶⁸⁰ Desde el siglo V, los padres de la Iglesia hablaron de María como la nueva Eva. La Virgen se convirtió en la protagonista de la batalla contra Satanás. Ver Brading, *La Virgen...*, p. 55.

a su vientre y sus senos.

4. Los senos y el vientre de la Virgen en algunos sermones novohispanos del siglo XVII

En la Nueva España, los sermones religiosos fueron una pieza clave en la construcción de la mentalidad popular⁶⁸¹. Franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas predicaron en conventos femeninos y masculinos, en diferentes templos y capillas, lo mismo que en la Universidad, difundiendo entre los diversos sectores los símbolos y arquetipos de la religiosidad contrarreformista.

Uno de los temas más populares de aquellos sermones fue la alabanza a la Purísima Concepción. En ellos, el cuerpo de la Virgen apareció siempre como una alegoría, como la representación simbólica de aquellas realidades invisibles presentes en lo que sí se podía observar. La interpretación alegórica del mundo fue una característica de la cultura barroca. En la Nueva España, la realidad se ordenó simbólicamente; las metáforas, las alusiones y las analogías no sólo tuvieron una función adoctrinadora, sino también, fueron la vía para conocer y concebir el mundo y la vida⁶⁸².

En los sermones de distintos religiosos novohispanos, las alegorías de María presentaron un cuerpo femenino intelectualizado, un cuerpo bello y puro que correspondía al orden de la virtud espiritual. En las alabanzas de aquellos

⁶⁸¹ En *Le corps dans la société espagnole*, María Cruz García de Enterría ha señalado la importancia que tuvieron los predicadores como grupo de intermediarios entre la cultura popular y la letrada en la España del siglo XVI. Ver Cruz García, "El cuerpo...", p. 234.

⁶⁸² Dinko Cvitanovic insiste en la mentalidad alegórica como parte de la conciencia humana. Cvitanovic considera que este tipo de mentalidad no se originó en la Edad Media, pero señala que fue en dicho periodo cuando la alegoría sirvió como interpretación continuada y profusa de la realidad. Ver Cvitanovic, *De Berceo...*, p. 5. La cultura barroca heredó este rasgo de la cosmovisión medieval y la Nueva España participó de él.

predicadores, el cuerpo mariano participaba de las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad⁶⁸³. De esta manera, en María, las partes más sensuales del cuerpo femenino no conocieron la lujuria, los deseos ni la irracionalidad. Por el contrario, el vientre y los senos marianos sólo fueron sabiduría, templanza y controlada voluntad.

a) Tus dos pechos, cervatillos coquetones, mellizos de gacela...⁶⁸⁴

En la tradición medieval, el poder corredentor de los senos marianos estribó en la leche materna que alimentó a Jesús en sus primeros años. La leche de la Virgen fue símbolo de la bondad de Dios, máxima representación de la misericordia y la naturaleza redentora de Cristo⁶⁸⁵. El líquido materno de la Virgen nutrió y calmó la ansiedad física del hambre de Jesús, pero también consoló con esperanza a los culposos pecadores que creyeron en la promesa de la redención eterna.

La relación de la leche de María y la sangre de Cristo fue común en muchos sermones y pinturas medievales. En la Nueva España, esta simbólica asociación también fue tema de disertación para algunos predicadores. En 1723, el franciscano Juan Antonio Pérez dedicó un sermón a la Purísima en el templo de San Francisco de México. Durante su prédica, el fraile recordó: "...lo propio fue mamar Cristo tierno niño la leche de sus virginales pechos de María Santísima que hacer la planta de nuestra redención, porque mamar aquella virginal leche fue para ofrecer después en

⁶⁸³ Así enumera el Catecismo del padre Ripalda a las potencias del alma. Ripalda, *Catecismo...*, p. 37. Junto con los siete dones del Espíritu Santo, las potencias del alma vencen las pasiones y los instintos, evitando el desorden y la distracción, permitiendo a quienes los poseen encontrar el Sumo Bien.

⁶⁸⁴ Cantar de los cantares, 4,4. *La Biblia*

⁶⁸⁵ Durante la Edad Media, la leche de María se asoció con la intercesión y curación de los milagros de la Virgen, inspirando muchas reliquias en Europa. Warner, *Tú sola...*, p. 266

el calvario el pecho a la lanza”⁶⁸⁶. Fray Juan Antonio asoció así, “la leche de los virginales pechos de María con la sangre del costado de Cristo”. En su asociación, el fraile transmitió a sus oyentes la barroca mezcla de placer y sufrimiento inherente a la experiencia de la redención cristiana.

En otro sentido, los senos de la Virgen también fueron símbolo del mesianismo hispánico del siglo XVII. En un sermón promulgado en la catedral de México en 1711, el mercedario fray Miguel de Aroche exclamó que España había encontrado su patrocinio “en los suaves pechos de María”; “...fueron los pechos de la mejor Juno María más esforzados alientos para despedazar con su poder al áspid venenoso de la herejía y a la sierpe infernal de la ambición”⁶⁸⁷.

Muchos sermones novohispanos describieron los pechos de la Virgen mediante imágenes sensuales que, al mismo tiempo, deserotizaron el cuerpo de María, llenándolo de atributos racionales. También en 1711, el franciscano Juan Domingo de Leoz predicó un sermón a la patrona de la Universidad, entre doctores y catedráticos. En aquella ocasión, el religioso exaltó cómo María había elevado “...a la esfera de sus pechos rociada con los destellos o líneas del néctar e inteligencia de sus doradas copas o cálices divinos; salió de aquella recóndita vía láctea de letras, primogénita de la Ciencia, Madre de la sabiduría y academia de toda cultura”⁶⁸⁸.

La analogía de este predicador hizo de los senos de María la fuente del conocimiento de los universitarios protegidos por aquella gran señora. Pero probablemente, uno de los ejemplos más curiosos de este juego alegórico entre la

⁶⁸⁶ Lafragua 1121, FR.

⁶⁸⁷ Lafragua 1154, FR.

⁶⁸⁸ Lafragua 1259, FR.

sensualidad y la deserotización del cuerpo de la Virgen se encuentra en el sermón del franciscano fray Luis de Rivera, quien en 1695 se refirió a los pechos de María

...como dos hermosos corderos que naciendo de un vientre se alimentan de un pasto de amena floresta de azucenas...Los pechos son como cauces de la naturaleza que administra el licor, son ministros que recaudan el alimento...Estos son los dos ministros, comisario y alguacil mayor en cuyo fidelísimo cuidado recauda el Santo Tribunal los alimentos de cándida doctrina...⁶⁸⁹.

María fue casta y pura y como tal, sus senos no participaron de la sexualidad propia de los pechos de otras mujeres. Su cuerpo virgen venció los deseos animales y las fuerzas irracionales de la Naturaleza, dando el triunfo al control, la razón y el entendimiento. Los predicadores novohispanos no sólo hablaron de los pechos de María. En sus sermones, también dedicaron muchas páginas para alabar su vientre santo.

b) Bendita tú entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús

Desde la prehistoria, el culto a las diosas de la tierra asoció el vientre femenino, lugar mágico y sagrado, con la regeneración de la naturaleza. Siglos más tarde, el cristianismo reconoció este poder creador escondido en el cuerpo de las mujeres, pero al mismo tiempo, vio con inquietud y desconfianza la corporalidad del “sexo débil”. Durante la Edad Media, el flujo menstrual se relacionó con la corrupción y la brujería; el olor pestilente de aquella “sangre enviciada” procedía del vientre femenino, sitio privilegiado para la lujuria, el desenfreno, los bajos instintos y la

⁶⁸⁹ Lafragua 1011, FR.

irracionalidad⁶⁹⁰.

Nuevamente, a diferencia de las demás mujeres, el vientre de María fue limpio y puro. El contraste entre la naturaleza de la Virgen y la de sus hijas se expresó claramente en el sermón que fray Juan de Mendoza predicó en 1684 en la Universidad de México. En aquella ocasión, el franciscano comparó a Eva con la Virgen, recordando cómo el Demonio había engañado a la primera:

...díjole que para quedar científica había de comer, que en la comida estaba la sabiduría... [Eva] creyó persuadida a que el agar de la sabiduría era el vientre, sin considerar que las que el demonio prometía habían de ser forzosamente bachillerías de estómago y que ciencia en el vientre es prerrogativa única y sola de la mejor Eva María⁶⁹¹.

Eva cedió a las tentaciones y deseos de su estómago, María, en cambio, obedeció siempre a su voluntad y entendimiento. El vientre mariano no sólo tuvo propiedades de sabiduría, además, engendró la virtud: "...de estas tres virtudes [fe, esperanza y caridad] María...es madre singular, como que sean de su vientre admirable fruto⁶⁹². La castidad de María venció "los torpes apetitos a las cosas carnales⁶⁹³ y con ello aseguró el dominio de la razón sobre lo irracional.

El carácter apolíneo del vientre mariano liberó a la Virgen de su sexualidad femenina, convirtiendo su cuerpo en un frío receptáculo o templo sagrado⁶⁹⁴. Este control racional de los deseos y las pasiones se tradujo en imágenes maravillosas, como la que utilizó en 1732 el franciscano novohispano Francisco Leal para referirse al vientre de María. En aquella ocasión, el fraile describió dicha parte del cuerpo de

⁶⁹⁰ En la *Historia del diablo*, Muchembled estudia la asociación medieval entre el cuerpo, la sexualidad femenina y el demonio. Muchembled, *Historia...*, V. P. 91-103.

⁶⁹¹ Lafragua 572, FR.

⁶⁹² Lafragua 1137, sermón de 1749. FR.

⁶⁹³ Definición que da el catecismo del padre Ripalda para la lujuria. Ripalda, *Catecismo...*, p. 34.

⁶⁹⁴ Vale la pena recordar las palabras de Camille Paglia para referirse a la virginidad de Artemis. Para Paglia, la virginal frialdad de la diosa griega es tan intensa que quema como el fuego. Creo que el caso de María es muy similar. Paglia, *Sexual...*, p. 74.

la Virgen como "...aquella cítara que en el primero instante de su ser puso Dios en tan alto punto que su armonía no sólo hizo disonancia al espíritu malo...sino que su consonancia atrajo al Espíritu Divino para ser instrumento divino de sus voces"⁶⁹⁵. En el sermón de este predicador, el vientre mariano obedecía a la razón, al control y al entendimiento; su perfecta consonancia producía música armoniosa, máxima expresión del equilibrio apolíneo añorado por Occidente.

Las imágenes alegóricas del cuerpo de la Virgen plasman la culminación barroca del proceso civilizatorio en que las pasiones, los deseos y los instintos prohibidos fueron sometidos al intelecto. La búsqueda occidental por controlar el caos de la Naturaleza encontró una de sus respuestas más importantes en la construcción de la corporalidad femenina de la Virgen María. Ahora bien, si la Virgen fue razón pura, no por ello dejó de ser mujer. Inevitablemente, el poder de María radicó en su naturaleza femenina, en su capacidad para volver a crear la vida, acabar con la muerte y permitir la continuidad de la historia mediante la posibilidad de la reconciliación.

El cuerpo de la Virgen fue ciencia, sabiduría, pureza y voluntad racional, pero al mismo tiempo, su vínculo con las fuerzas de la fecundidad, la fertilidad y la irrupción de la vida eran irremediabilmente fundamentales. De esta manera, el cuerpo mariano no sólo fue el frío templo en el que Cristo se encarnó. La fuerza femenina de la Virgen no podía ser contenida y por ello, su cuerpo también se convirtió en un hermoso jardín.

⁶⁹⁵ Lafragua 1216, FR.

5. El jardín del cuerpo mariano

La relación entre el cuerpo de María y la experiencia de la redención se expresó en las emociones tranquilizadoras que podía otorgar la sensación de dominio y control sobre las pasiones irracionales. No obstante, aquellas fuerzas instintivas tenían que liberarse de alguna manera y así, la violencia de la biología y su poder creador encontraron un cauce de gozosa liberación en las imágenes de un cuerpo mariano que irradiaba luz, que renacía como las flores y fertilizaba como el agua.

Nuevamente, la relación entre la corporalidad de la Virgen y la experiencia del perdón se tradujo en emociones y sensaciones placenteras, liberadoras y esperanzadoras. El cuerpo de la Virgen se convirtió en el nuevo jardín, en el Paraíso recuperado ante el pecado de Eva. María, libre de aquella mancha original, permitió la llegada de nueva vida. En las imágenes de su cuerpo jardín, los predicadores recuperaron el placer de las fuerzas de la Naturaleza, suprimidas en las partes más sensuales de su cuerpo.

a) María y las flores

En los sermones novohispanos del siglo XVII, son muchas las imágenes del cuerpo mariano que florece. En ellos, María está rodeada de perfumes y aromas celestiales que proceden de su inmaculada pureza. En este sentido, el dominico Manuel Romualdo Dallo y Zavala se refirió al vientre de la Virgen como “montoncillo de trigo bordado de flores, guarnecido de azucenas, [que] nos atraerán con el buen olor de sus fragancias”⁶⁹⁶.

⁶⁹⁶ Lafragua 1140, sermón de 1746, FR.

La dulzura de la Virgen, su belleza, juventud y ternura se transmitieron mediante imágenes llenas de colores asociados con distintas flores y frutos. De manera que para algunos predicadores de la Nueva España, en María "...albeó el candor de la azucena virgen...amarilleó la retamgualda...el triunfante laurel verdeó...ardió la encarnada rosa y bermejeó el clavel sangriento"⁶⁹⁷. Además, algunos religiosos novohispanos también asociaron la inmaculada concepción de la Virgen con el reino vegetal.

Para el mercedario fray Miguel Picazo, María, sin pecado original, era "rosa sin espinas", árbol que como la vara de Arón nació sin la raíz del pecado original: "...porque el testimonio de sus flores se dirigió a la limpieza en que se concibió la vara sin relación al delito...aquella vara que sobre concebida vistió flores en demostración de su pureza"⁶⁹⁸. Otros predicadores vieron cómo en María reverdecían las flores marchitas por la prosapia de Eva⁶⁹⁹. Al vencer al pecado, la Virgen era "...palma de tal naturaleza que sobre ser insignia de victoria es árbol de sempiterna hermosura y donde jamás llega con su polilla el tiempo porque siempre se mantiene su verdor primitivo"⁷⁰⁰.

El cuerpo de María no sólo se asoció con las flores y los frutos. Así como los vegetales requirieron del agua para brotar, María fue necesaria para el renacimiento de la vida eterna; por ello, los predicadores novohispanos la describieron utilizando metáforas relacionadas con el líquido vital.

⁶⁹⁷ Lafragua 572, sermón de 1684, FR.

⁶⁹⁸ Lafragua 1140, sermón de 1738, FR.

⁶⁹⁹ Lafragua 1140, sermón de 1746, FR.

⁷⁰⁰ Lafragua 1140, sermón de 1738, FR.

b) María y el agua

Como el agua a las flores, el cuerpo de María fue indispensable para engendrar la nueva vida cristiana. Si en la Naturaleza el líquido bajaba por el tallo para mojar las raíces de la planta, la Virgen fue “como lluvia, como rocío, como agua” para que brotara el Verbo como una flor⁷⁰¹. Nuevamente, la pureza mariana se asoció con la transparencia acuática. María era bella y limpia, clara y cristalina; su nitidez se encontraba incluso en el tono de su voz: “...voz pura y limpia... [que]es como voz de Dios, voz de muchas aguas...porque es voz de un mar de gracias...”⁷⁰².

El carácter acuático y fertilizante de la Virgen hizo de ella “una nube que originándose del mar, ni bebe de la amargura ni lo pesado de sus salobres aguas. Toda suavidad para fecundar la tierra, toda ligereza para volar en prosecución de su amado, que trajo a la Tierra desde el Cielo”⁷⁰³. En algunos otros sermones novohispanos, María fue descrita como el río Jordán, “inundada por el río caudaloso de la gracia”⁷⁰⁴. Como el agua en movimiento, la Virgen hizo posible el continuo fluir de la vida eterna, además, como el Jordán, las lágrimas de María también tuvieron un poder sanador⁷⁰⁵. Las lágrimas marianas limpiaron, purificaron y aliviaron a los devotos que se acercaron con esperanza a la madre de Dios⁷⁰⁶.

El jardín del cuerpo mariano no sólo estuvo lleno de flores, frutos, ríos, fuentes y

⁷⁰¹ Lafragua 572, sermón de 1684. FR.

⁷⁰² Lafragua, 1216, sermón de 1732. FR.

⁷⁰³ Lafragua 1140, sermón de 1745. FR.

⁷⁰⁴ Lafragua 572, sermón de 1699. FR.

⁷⁰⁵ Durante siglos, los cristianos han creído en el poder curativo de las aguas del río Jordán. Ver Mircea Eliade, *Enciclopedia...*, V. 12, p. 427.

⁷⁰⁶ Además de la leche y el sudor, las lágrimas son el único fluido corporal permitido a María. A diferencia de los demás líquidos del cuerpo, las lágrimas no causan repugnancia ni se consideran contaminadas. Warner, *Tú sola...*, p. 292.

lluvia. María era doncella jubilosa como la Aurora, “alegre y risueña para todos”⁷⁰⁷. Su cuerpo irradiaba luz y siempre se asoció con el Sol, la Luna y las estrellas.

c) María y la luz

Como la mujer del Apocalipsis, María fue “calzada de Luna, vestida de Sol y tocada de estrellas”⁷⁰⁸. Desde su inmaculada concepción, su origen fue la luz divina. Así lo explicó a los feligreses el dominico novohispano, fray Manuel Romualdo Dallo y Zavala, en uno de sus sermones de 1711: “[María nació] del fuego del Espíritu Santo, opuesto a las llamas del primer pecado que secaron el tronco y abrasaron las ramas de la humana naturaleza... María no tiene otra raíz que el incendio del Espíritu Santo”⁷⁰⁹.

La relación del cuerpo de María con la luz generó entre los fieles sensaciones y emociones placenteras y reconfortantes. Algunos predicadores llamaron a la Virgen “lámpara inextinguible”, “lantía fogosa”, “hermosa en el pacífico dominio de sus rayos”, “día clarísimo a quien nunca se atrevió la noche de la culpa”. Con la luz de María los hombres experimentaron la esperanza y el consuelo que acompañan siempre al perdón.

En este sentido, en 1749, el padre Joseph de Paredes expresó ante sus oyentes cómo la luminosa protección de la Virgen borraba el temor a las tinieblas, pues en María se aseguraba la redención y la vida eterna⁷¹⁰. En su sermón, el jesuita insistió en el poder medianero de María: “...no es posible pasar de la noche al día sin pasar

⁷⁰⁷ Lafragua 1138, sermón de 1711. FR

⁷⁰⁸ Así la describen numerosos sermones novohispanos del siglo XVII

⁷⁰⁹ Lafragua, 1138. FR

⁷¹⁰ Lafragua 1137. FR.

por la aurora que media entre las tinieblas y la luz: asimismo mediando María entre la gracia y el pecado, no puede ser que el hombre deje el vicio y abrace la virtud si no intercede María y como aurora divina le alumbra”⁷¹¹.

Como el Sol que vestía, María proporcionó a sus devotos calidez, claridad y esperanza ante la vida que volvía a comenzar. La Virgen fue “...todo luz...como Sol sin la más leve sombra y como sol tan refulgente que cuando las estrellas que son los ángeles no se hallan limpias a su vista...puede lucir en su presencia”⁷¹². Para fray Pedro Antonio de Aguirre, María, “virgíneo Sol immaculado...quedó a la sombra del árbol de la culpa en el paraíso... [y] allí a vista de tanto Sol vio a la muerte y a la culpa ciegos ambos a tanta luz”⁷¹³

La luz del cuerpo mariano no sólo se expresó en su carácter solar. La asociación femenina con la luna fue fundamental en la construcción barroca del cuerpo luminoso de la Virgen. Al igual que la luna que cada noche renacía, María iluminó con la nueva luz de la redención la historia de salvación cristiana. En algunos sermones novohispanos, el milagroso resplandor lunar de la Virgen se tradujo en hermosas imágenes que dieron placer a los fieles devotos:

**Siempre la luna en plantas de María
Ha sido espejo claro y refulgente
Y hallándose en lugar tan eminente
Llegó a brillar como la luz del día**⁷¹⁴

La experiencia sensitiva de la luminosidad mariana se construyó, también, a partir de la presencia de las estrellas en el cuerpo de la Virgen. Los astros que coronaban a María evocaban sensaciones de trascendencia y sacralidad. Como las

⁷¹¹ Lafragua 1137. FR.

⁷¹² Lafragua 1140, sermón de 1745. FR.

⁷¹³ Lafragua 1137, sermón de 1696. FR.

⁷¹⁴ Lafragua 1137, sermón de 1716. FR.

estrellas, la Madre de Cristo era eterna, inmutable, reflejo perfecto de la creación divina. María, “lucero del alba”, “alba de los luceros” cuidaba y guardaba a sus devotos de la oscuridad. A la Virgen “la adornaron todos los astros con sus luces”⁷¹⁵; su manto estrellado recordaba a sus hijos la promesa de la vida eterna y la recompensa en el Más Allá.

En los sermones novohispanos, el jardín del cuerpo de la Virgen insistió en sus poderes y atributos femeninos. En dicho cuerpo maravilloso renacía la vida, como en jardín fecundo, fértil y luminoso que era. De cualquier forma, las fuerzas naturales presentes en dicho jardín no irrumpieron con la violencia o el caos propios de la biología o la geología reales. Las flores, el agua y la luz marianos brotaron en armonía, belleza, orden y benevolencia absolutos. El jardín de la Virgen fue una construcción apolínea, represión de las fuerzas oscuras y subterráneas de la verdadera naturaleza; Paraíso perfecto, reflejo de la sabiduría y el intelecto de Dios⁷¹⁶.

En realidad, el cuerpo-jardín mariano de los sermones novohispanos del siglo XVII mostró el preludio del Cielo. El jardín de la Virgen reflejó los gozos y regocijos de la realidad celestial. Las emociones placenteras en las imágenes de aquel edén, remitieron al control racional sobre las pasiones instintivas. En este sentido, el cuerpo-jardín de María representó el triunfo de la voluntad y el entendimiento sobre los deseos irracionales y prohibidos.

⁷¹⁵ Lafragua 1140, sermón de 1745. FR.

⁷¹⁶ Paglia habla de la insistencia en lo bello como una estrategia apolínea. A lo largo de la historia, la civilización occidental se ha encargado de suprimir lo ctónico-terrestre, intentando dominar con la cultura la brutalidad y los horrores de las fuerzas naturales. Ver Paglia, *Sexual...*, p. 6. En este sentido, la autora se refiere a la naturaleza ctónica como “el secreto sucio de occidente”.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, poco a poco, los sermones dedicados a la Inmaculada Concepción comenzaron a dirigirse a María Guadalupe, la Virgen que eligió a la Nueva España, “jardín de rosas mexicanas”, su morada terrena. Para muchos criollos novohispanos, la presencia de María en estas tierras significó la recuperación del Paraíso celeste, el triunfo del Bien sobre el Mal, pero sobre todo, la consolidación de la utopía cristiana convertida en una indiana primavera.

6. La victoria de Guadalupe en el nuevo Paraíso mexicano

En la Nueva España, el siglo XVII constituyó un momento histórico privilegiado. A pesar de la depresión económica y los conflictos políticos y sociales que afectaron al mundo occidental en aquella época, la sociedad novohispana no se vio afectada por la crisis que atravesaban las naciones europeas en aquel momento. Por el contrario, mientras España se vio invadida del pesimismo propio de una monarquía amenazada, el “reino mexicano” se consolidó como una sociedad que gozaba de las bonanzas de la paz y la riqueza de sus minas⁷¹⁷. Las conquistas militares habían quedado atrás, el auge económico era una realidad innegable y el fortalecimiento de la burocracia y la Iglesia virreinales permitieron que la vida política y social se desarrollara casi sin sobresaltos ni contratiempos importantes⁷¹⁸. Esta provechosa situación se tradujo en un ambiente de jubiloso optimismo presente, sobre todo, entre un sector criollo que se ufanaba y enorgullecía de dicha concordia y prosperidad.

El entusiasmo de los criollos novohispanos del siglo XVII incidió en la construcción de un nuevo imaginario colectivo cuyo eje conceptual fue la utopía

⁷¹⁷ Traslosheros, “Utopía...” en prensa, p. 18

⁷¹⁸ Traslosheros, “Utopía...” en prensa, p. 2

mariana. Para muchos, la presencia de Guadalupe en estas tierras fue máxima evidencia de la grandeza de una sociedad virtuosa y perfecta que, como el ave Fénix, había renacido entre los rastrojos del vicio y la idolatría. La Primavera inmortal anunciada por Bernardo de Balbuena comenzó a florecer bajo la mirada criolla que vislumbró con regocijo la consolidación del reino novohispano en el horizonte de la utopía cristiana. Francisco Bramón, Miguel Sánchez, Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz celebraron con especial emoción el triunfo de Guadalupe y el perdón en el nuevo Paraíso mexicano⁷¹⁹.

En realidad, el triunfo de la luz sobre las tinieblas celebrado por los criollos del siglo XVII correspondió a la idea cristiana y occidental de una historia vectorial que avanzaba siempre hacia un futuro mejor. En el caso de la Nueva España, el perfeccionamiento de aquella sociedad había comenzado en el siglo XVI, con la presencia de los primeros frailes y conquistadores. Aquellos personajes, explicaba Miguel Sánchez en su *Imagen de la Virgen María. Madre de Dios de Guadalupe...*, “...ganaron esta tierra, haciendo oficio de ángeles, para que ganada y reducida a la fe, la pusiesen en las manos de Dios...”⁷²⁰

Bajo la mirada criolla, el pasado prehispánico fue sinónimo de pecado, vicio y

⁷¹⁹ Es importante señalar que la devoción guadalupana novohispana abreva de dos tradiciones. Por un lado, la indígena y por otro lado la criolla. Muchos historiadores han insistido en las raíces prehispánicas del culto a Guadalupe, relacionando la figura de la antigua diosa Tonantzin con la de la Virgen mexicana. A pesar de ser pocos los indicios escritos que permitan rastrear el origen prehispánico de la devoción guadalupana, el *Nican Mopoha*, texto del siglo XVI escrito en nahuatl, es fundamental dentro de la tradición indígena. Algunos historiadores atribuyeron la autoría de este primer relato sobre las apariciones de Guadalupe a Juan Diego al indio Valeriano. Para Ángel María Garibay, el texto debió haber sido escrito de manera colectiva por los discípulos de Sahagún en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, entre los que estaba, efectivamente, Valeriano. Para O’Gorman, en cambio, el relato fue redactado exclusivamente por Valeriano en el año de 1556 con el objetivo de incorporar la figura de Juan Diego y atraer a los indios a la devoción mariana católica. Ver Brading, *La Virgen...*, p. 503-504. Esta discusión en torno a la tradición indígena guadalupana rebasa con mucho los fines de esta investigación. Sin embargo, se puede dejar de mencionar la existencia del antiguo culto a Tonantzin en el cerro del Tepeyac y su posible relación con el impulso de la devoción a la Virgen entre los indios recién evangelizados. En cambio, lo que sí interesa resaltar es que a pesar de esta herencia devocional indígena, en el siglo XVII fueron los criollos y no los indios quienes tuvieron mayor interés en fortalecer la devoción a Guadalupe.

⁷²⁰ Sánchez, p. 11

malas costumbres. Los indígenas idólatras habían vivido sometidos bajo el yugo del Dragón, rodeados de oscuridad y de ignorancia y condenados a la muerte eterna. No obstante, desde un principio, el destino de la Nueva España estaba ya escrito: la elección que María de Guadalupe hizo de estas tierras suponía, de antemano, la futura victoria de la virtud, el Bien y la fe cristianas.

En 1620, Francisco Bramón publicó *Los sirgueros de la Virgen*, extraña mezcla literaria de novela y obra de teatro. En ella, su autor festejó con alegría el triunfo mariano en el “reino mexicano”, triunfo que años más tarde había de llenar de gozo a Miguel Sánchez, don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz. En la obra de Bramón, María aparecía en el escenario para someter al pecado:

**Ven, Pecado, que a mi planta
Te he de poner por despojos,
Pues Dios puso en mí sus ojos,
Y Dios por mí te quebranta⁷²¹**

Ante las palabras de la Virgen, el Pecado, vencido, respondía:

**Ya es vencido Lucifer,
Ah! del infierno, María
Es en el mundo, y el Día
Nacerá de esta mujer⁷²²**

En realidad, la mujer celebrada por Bramón era la Virgen como Inmaculada Concepción. Poco a poco, los criollos del siglo XVII convirtieron el triunfo de la Purísima en la victoria de María de Guadalupe. La humilde y sencilla doncella que había vencido al pecado original se transformó en la ingenua y hermosa doncella mexicana que pudo derrotar al Demonio en la Nueva España. En un soneto

⁷²¹ Bramón, *Los sirgueros...*, p. 98

⁷²² Bramón, *Los sirgueros...*, p. 98

dedicado a Guadalupe, Sor Juana plasmó esta sagrada metamorfosis:

**La compuesta de flores Maravilla,
Divina protectora americana,
Que a ser se pasa Rosa Mexicana,
Apareciendo Rosa de Castilla;**

**La que en vez del dragón- de quien humilla
Cerviz rebelde en Patmos-, huella ufana,
Hasta aquí Inteligencia soberana,
De su pura grandeza pura silla⁷²³**

La asociación entre la Purísima y la Mujer del Apocalipsis se tradujo, una vez más, en la imagen del Dragón-Pecado derrotado. Guadalupe, criolla mexicana, también se encargó de someter al Demonio, de erradicar las culpas y de inaugurar el triunfo de la redención entre todos sus devotos mexicanos. En su *Primavera indiana*, Carlos de Sigüenza y Góngora hizo hablar a Guadalupe recreando la escena en que ésta se apareció a Juan Diego. Los versos del célebre personaje muestran la transformación gloriosa de la sociedad prehispánica satanizada por la visión cristiana en el nuevo jardín paradisiaco americano:

**María soy, de Dios omnipotente
Humilde Madre, Virgen soberana,
Antorcha cuya luz indeficiente
Norte es lucido a la esperanza humana:
Ara fragante en templo reverente
México erija donde fue profana
Morada de Plutón, cuyos horrores
Tala mi planta en tempestad de flores⁷²⁴**

La aparición de María a Juan Diego y la impresión de su imagen en el ayate del indio anunciaron la transformación del antiguo y espinoso pedregal que había

⁷²³ Sor Juana, *Obras...*, p. 164

⁷²⁴ Sigüenza y Góngora, *Primavera indiana...*, p. 31.

sido el mundo indígena, en el hermoso y fértil jardín de la sociedad barroca novohispana. Nuevamente las palabras de Miguel Sánchez hablan de esta progresiva y luminosa evolución:

O María, novedad del Cielo! O poder de la divina mano! O intercesión de María! Aquí tantas espinas antes, ahora tantas flores; aquí antes un inculto desierto, ahora cosechas abundantes: antes cambronería espinosa enredada en abrojos, ahora jardines matizados de abundancias floridas y milagrosas renuevas: antes soledad de gentiles, ahora habitación de cristianos⁷²⁵

Para los criollos, Guadalupe consiguió la verdadera victoria de la conquista, la consolidación de la nueva sociedad cristiana y mestiza, el triunfo de los pactos y las negociaciones culturales sobre los que había descansado el orden novohispano desde sus orígenes. María Guadalupe era criolla, indígena y americana. Su misericordia protegía a todos aquellos que habían nacido, como ella, en la Nueva España. Orgulloso, Miguel Sánchez insistía en el favor que había hecho la Madre de Dios a los mexicanos con su milagrosa elección: "...pudiendo buscar realzados tejidos, preciosas telas y cortes de brocado se inclinó a una manta que toda es criolla desta tierra, en la planta de su maguey, en sus hilos sencillos, en su tejido humilde..."⁷²⁶. Cuando María decidió aparecerse en México, la Virgen eligió a la Nueva España

...por su tierra, no sólo como posesión, sino como su patria, dándole en cada oja de sus flores y rosas escrito el título y fundación amorosa con licencia para que los ciudadanos de México puedan entender, publicar, inferir, alegar, pretender, íntima y singular hermandad de parentesco con María en aquesta su imagen pues renace milagrosa en la ciudad donde ellos nacen...⁷²⁷

⁷²⁵ Sánchez, p. 68

⁷²⁶ Sánchez, p. 50

⁷²⁷ Sánchez, p. 69

Al desterrar al Demonio y al Pecado de la Nueva España, Guadalupe se convirtió en soberana de una sociedad virtuosa, pura y utópica. La “gran reina de flores colorida” de la que habló Sigüenza se convirtió en “moderna envidia del oriental intacto paraíso”⁷²⁸. Con ella, el Cielo bajó a la Tierra, iluminando con su luz sobrenatural la vida cotidiana de los orgullosos novohispanos. Al respecto, don Carlos de Sigüenza y Góngora escribió:

**La morada de luces cristalina
Te rinda gloria pues amante subes
O México a ser solio preeminente
Que dora rayos del amor ardiente**⁷²⁹

La fundación de un nuevo Paraíso en tierras mexicanas también fue celebrada por Miguel Sánchez. Contagiado por el entusiasmo y el optimismo de la época, el bachiller exaltó las glorias que cubrían a tan privilegiada sociedad. Con Guadalupe, la Nueva España quedó alumbrada por la luz del Sol, la Luna y las estrellas que adornaban a la Virgen y así, este Paraíso “plantado en lugar eminente de la Tierra” quedó libre para siempre de la oscuridad y las tinieblas⁷³⁰.

En el siglo XVII, los criollos novohispanos encontraron gozo y júbilo ante la realidad celestial que se materializaba en su tierra. La consolidación de un reino cristiano perfecto se traducía en la paz, la unidad y la cohesión de una sociedad que compartía el culto y el amor a Guadalupe. La realidad celeste que llegaba a la Tierra inundó a la Nueva España de risas, dulzura, luz, gloria y alegría; con ello, el reino mexicano del siglo XVII se llenó de fiesta, júbilo y triunfo.

⁷²⁸ Sigüenza y Góngora, *Primavera indiana...*, p. 16.

⁷²⁹ Sigüenza y Góngora, *Primavera indiana...*, p. 19

⁷³⁰ Sánchez, p. 56

"Ay qué alegría, ay qué contento, ay qué alegría!", exclamaba Sor Juana emocionada. Las flores, los coros, los altares y las estrellas que colmaron aquella feliz región celebraron el triunfo de la utopía mariana en la Tierra. Por ello, la poetisa convocaba a todos a correr hacia el nuevo Paraíso donde María había salido victoriosa.

**Al jardín, hortelanos
Al campo labradores
Y veréis en el campo, y entre las flores,
Una Rosa sin recelo
De que la marchite el hielo
Ni la abrasen los ardores!⁷³¹**

El regocijo criollo ante la consolidación de la utopía novohispana intentó incluir en aquel imaginario festivo a todos los sectores de la sociedad. El triunfo de la luz sobre las tinieblas, de la virtud sobre el vicio, del Bien sobre el Mal debía ser celebrado por todos, lo mismo por criollos, que indios, negros o españoles. María Guadalupe era mexicana y como tal, brindaba su auspicio, amor y protección a todos los hijos de la Nueva España. En este sentido, los villancicos de Sor Juana plasmaron la dicha experimentada por sujetos de muy distinto color y condición ante el triunfo mariano. De esta manera, al identificarse con la guadalupana, los negros novohispanos cantaron así:

**Uh, uh, uh,
Que non blanca como tú,
Nin Pañó que no sa buena,
Que Eya dici: so molena
Con las sole que mirá⁷³²**

⁷³¹ Sor Juana, *Obras...*, p. 215

⁷³² Sor Juana, *Obras...*, p. 211

Por su parte, los indios también participaron del júbilo celeste novohispano y

Sor Juana los presentó de esta manera:

**Los mexicanos alegres
También a su usanza salen,
Que en quien campa la lealtad
Bien es que el aplauso campe,**

**Y con las cláusulas tiernas
Del Mexicano lenguaje,
En un tocotín sonoro
Dicen con voces suaves:**

**Tla ya timohuica
Totlazo zuapilli
Maca ammo Tonantzin
titechmoilcahuiliz⁷³³**

En realidad, esta alegre danza indígena había sido ya convocada en *Los sirgueros* de Bramón. En su novela, aquel autor que celebrara el glorioso triunfo de la Virgen, llamó a los indios a unirse a tan feliz festejo:

**Bailad, mexicanos,
Suene el tocotín,
Pues triunfa María
Con dicha feliz**

**Coged frescas flores
Del rostro de abril;
Hacedle guirnaldas del blanco jazmín**

...

**En dicha sagrada
Podéis recibir
El triunfo divino
Que vemos aquí**

**Cantad aleluyas
A Dios, que sin fin,**

⁷³³ Sor Juana, *Obras...*, p. 212

**Pues triunfa María,
Con dicha feliz⁷³⁴**

El optimismo criollo que caracterizó al siglo XVII novohispano hizo del Reino mexicano un nuevo Paraíso. La alegría y el júbilo del triunfo de Guadalupe en estas tierras no sólo se plasmó en la literatura o en el imaginario colectivo. La victoria de María sobre la culpa y el pecado también se tradujo en múltiples expresiones y prácticas culturales cotidianas. María, medianera y corredentora, fue la máxima figura sobrenatural de la experiencia religiosa de los novohispanos y así, en su convivencia cotidiana con la Madre de Dios, hombres y mujeres alabaron a María:

...con la devoción de luces para acompañarla, la música de cánticos para bendecirla, la publicidad de clarines para aclamarla, las alegrías de las trompetas para servirla, los regocijos de las chirimías para predicarla...⁷³⁵

Además, en aquel nuevo Jardín del Edén americano,

...compuso el gusto las danzas, la variedad los zaraos, la Nación sus mitotes, las comarcas sus tocotines, el fuego las salvas, el aire los perfumes, la tierra sus jardines, las aguas sus canoas, la limpieza el camino, el triunfo los arcos, la veneración los toldos, el ingenio las enramadas, el aplauso las gentes, la solemnidad el concurso...⁷³⁶

María Guadalupe, la rosa más bella de la Primavera indiana, convirtió aquel bosque oscuro y misterioso donde había habitado el Demonio en un cristalino y luminoso Paraíso de virtudes y bondades cristianas. La presencia de María en el Reino mexicano anunció el establecimiento de un pacto singular entre Dios y los habitantes de un reino elegido, y dejó impresa en la mentalidad novohispana la posibilidad siempre abierta de acceder a la reconciliación. De esta manera, en la

⁷³⁴ Bramón, *Obras...*, p. 110

⁷³⁵ Sánchez, p. 74

⁷³⁶ Sánchez, p. 74

Nueva España del siglo XVII, María Guadalupe reveló el triunfo del perdón y la redención para todos los novohispanos, así en la Tierra como en el Cielo.

Algunas consideraciones finales

No obstante la incertidumbre que acompaña siempre el inicio de cualquier investigación, el recorrido histórico de *Así en la Tierra como en el Cielo* empezó a dibujarse con cierta claridad desde un principio. Después de muchas discusiones y pláticas con la doctora Pilar Gonzalbo, así como con algunos maestros que estuvieron siempre cercanos a este trabajo, el propósito de la tesis terminó por

definirse pronto: transitar por un universo simbólico que debía partir de la oscuridad y la penumbra de la que hablaron los primeros frailes evangelizadores para alcanzar el destino de luz y de esplendor exaltado por los criollos novohispanos. Estudiar la materialización del Infierno y del Cielo en la Nueva España de los siglos XVI y XVII pronto desembocó en el eje verdadero de la tesis: rastrear la primera construcción del sentimiento de culpa cristiana, así como sus manifestaciones cotidianas entre los indios recién evangelizados, reconstruir la evolución de dicho sentimiento y de aquellas expresiones emocionales en la sociedad mestiza del siglo XVII y confrontar aquel escenario de la culpa con el paralelo aprendizaje del mecanismo del perdón y la redención en la sociedad de novohispana de los siglos XVI y XVII.

En realidad, el estudio de las prácticas cotidianas, los símbolos y las creencias religiosas en torno a la culpa y al perdón permitió acercarse al proceso de construcción del consenso cultural que existió en la sociedad virreinal. En este sentido, la aproximación al fenómeno de la religiosidad y a la dimensión sagrada en la vida diaria de los novohispanos abrió un espacio para reflexionar sobre la importancia que tuvo la relación entre los comportamientos, hábitos y conductas cotidianas y el universo simbólico en la conformación y articulación del orden político y social que caracterizó a la Nueva España durante dicho período. De esta manera, la experiencia religiosa se convirtió en el puente que hizo posible vincular la dimensión de la cultura con la política desde la perspectiva histórica de la vida cotidiana.

La primera parte de la tesis se concentró en explicar el surgimiento del nuevo universo simbólico, político y social que tomó del modelo medieval y renacentista las

principales coordenadas para construir la sociedad indocristiana en la Nueva España del siglo XVI. La segunda parte de la investigación hizo seguimiento de la evolución de dicho universo político, simbólico y social, mismo que a partir del siglo XVII hizo del proyecto renacentista y barroco el eje central del proyecto cultural que vio florecer a la Nueva España criolla y mestiza.

Para la investigación, las formas de vivir la religión constituyeron un elemento fundamental para comprender el sentido que tenía la vida para los novohispanos, así como una pista de enorme valor para reconstruir las formas de estar en el mundo, de interactuar con los otros y de asumir una individualidad por parte de los mismos. Por otro lado, la tesis hizo de la presencia, la difusión y la práctica cotidiana del catolicismo en la Nueva España el factor principal para explicar el proceso de integración que vivió este territorio americano al universo histórico y cultural de la ecumene occidental desde el siglo XVI.

Una de las preocupaciones centrales de la investigación fue plantear el estudio de la historia de México desde una perspectiva universal. En ocasiones, la historia de esta nación ha sufrido de un peligroso ensimismamiento que aísla “lo mexicano” del resto de otros mundos y otras civilizaciones. Por ello, la tesis tuvo como propósito importante destacar el vínculo entre el universo político, cultural y social de la Nueva España con aquel de la Europa de los siglos XVI y XVII. En este sentido, el trabajo insistió en que desde sus orígenes, la sociedad novohispana formó parte de Occidente, pero al mismo tiempo, señaló la particularidad y las diferencias del Occidente distinto que se originó en estas tierras americanas. A partir del siglo XVI, la guerra de conquista y el proyecto evangelizador introdujeron las vicisitudes

del mundo occidental en una sociedad que comenzó a participar de forma activa en un novedoso proceso de integración que se tradujo en respuestas y soluciones propias para los retos compartidos por todos aquellos pueblos que de alguna u otra manera formaban ya parte de Occidente.

En los siglos XVI y XVII uno de los retos más importantes para la cultura occidental fue revisar el lugar que ocupaba en el mundo el ser humano como individuo libre y racional. En realidad, la preocupación por la individualidad ha sido una constante en la historia de Occidente. Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII las reflexiones en torno al individuo se caracterizaron por su aire cristiano y religioso. A partir del Renacimiento, muchos filósofos europeos comenzaron a redefinir al hombre desde su relación con la Justicia divina, así como desde un marco de referencia ética que hizo de la responsabilidad humana el elemento crucial para comprender el significado de la vida.

Dentro de este contexto, la respuesta católica del Concilio de Trento fue exaltar al ser humano como una criatura que debía asumirse como un sujeto racional, capaz de responsabilizarse de las consecuencias de sus actos y sus acciones. Retomando las enseñanzas cristianas de San Pablo y de Erasmo, el catolicismo de los siglos XVI y XVII no sólo insistió en la importancia de la responsabilidad individual como un asunto de conciencia interna, personal que debía rendir cuentas ante Dios y ante uno mismo. Además, el problema de la responsabilidad individual se convirtió en un problema central para la organización política y social de la comunidad cristiana.

Asumirse como individuos responsables que formaban parte de un cuerpo

social hacía de los sujetos seres que debían comportarse de acuerdo a la ética cristiana no sólo en aras de conseguir su salvación ultraterrena o su tranquilidad personal, sino también con el propósito de colaborar a construir y mantener el orden terreno, el bien común y la paz social. La relevancia que adquirieron las reflexiones católicas y protestantes en torno al lugar del individuo en el mundo en aquel período hicieron de aquellos siglos una etapa crucial en la construcción y el fortalecimiento de la conciencia individual en la historia de Occidente. En este sentido, el sentimiento de la culpa cristiana se convirtió en uno de los pilares emocionales para la configuración de nuevas experiencias y actitudes modernas para asumir la responsabilidad individual.

Como se vio a lo largo de la tesis, el sentimiento de culpa cristiana se vive como el diálogo interno de un sujeto que se asume como una unidad en si mismo. Mediante el ejercicio de la autorreflexión, el individuo es capaz de distinguir la intención que motivó sus conductas, así como de realizar un juicio moral en torno a las mismas. La capacidad para llevar a cabo dicho discernimiento interior se construyó a lo largo de muchos siglos y es uno de los procesos más importantes para la historia de la modernidad Occidental. La internalización de las sanciones externas y la interiorización de las coacciones sociales y políticas para integrar un “tribunal” interno capaz de autodenunciar y de autosancionar las faltas cometidas por un sujeto son fenómenos fundamentales para entender la particularidad de la conciencia moral en Occidente.

Es interesante observar cómo el fortalecimiento de la conciencia individual desde el pensamiento cristiano de los siglos XVI y XVII coincide con el

fortalecimiento de otra de las expresiones más importantes de la Modernidad: el Estado nación. Es curioso, sí, pero no es casual. Tanto el fortalecimiento de la conciencia individual como el del Estado nación coinciden en una preocupación vital en la historia de Occidente: el interés por la disciplina racional de las conductas, así como por el disciplinamiento del orden social.

Frente al caos y la crisis que precedieron al siglo XVI muchos filósofos renacentistas y humanistas buscaron el reordenamiento del mundo, la política y la moral. La preocupación de Erasmo por la disciplina en la educación de los niños, la política de la reforma de las costumbres defendida tanto por Martín Lutero como más tarde por el Concilio de Trento son expresiones del mismo sentir y la misma preocupación por instaurar la disciplina en la sociedad.

Como escenario privilegiado de los debates humanistas, renacentistas y contrarreformistas, la España de los siglos XVI y XVII participó de las principales preocupaciones del mundo moderno que se configuraba entonces. Para la Corona y la Iglesia hispánicas de aquel período, los temas de la responsabilidad moral y la disciplina social fueron de enorme importancia. En efecto, tanto para las autoridades civiles como para las religiosas, el problema de la disciplina fue fundamental no sólo en los intentos de fortalecer la conciencia individual de los fieles, sino en el proceso de construcción de un incipiente Estado nación capaz de garantizar el cumplimiento de las normas y las leyes en aras del cultivo del orden y de la virtud. Es decir que en España, como en muchas otras naciones europeas, el problema de la disciplina fue un factor esencial en la construcción y consolidación de una mentalidad y una organización política modernas.

Como han insistido algunos historiadores de la Nueva España, la Corona española de los siglos XVI y XVII buscó consolidar su poderío político, económico y cultural desde un proyecto de modernidad alternativa y diferente a la modernidad secularizadora o protestante que surgía como respuesta en otras monarquías europeas.

Frente a las ideas de Maquiavelo que hacían del éxito del proyecto del Estado moderno sinónimo de la diferenciación entre las virtudes políticas del príncipe y sus virtudes católicas, la Corona española hizo del eje de su proyecto político el pensamiento del neoestoicismo y la teología tridentina. Para el proyecto político de la modernidad católica, la disciplina social no se conseguía mediante el uso de la fuerza o de algún cuerpo coercitivo como el ejército. La vía para disciplinar las conductas de los súbditos y lograr con ello el orden social era el de la moral. En este sentido, tanto el Estado como la Iglesia tuvieron la misión de conducir los comportamientos y las costumbres de los sujetos por el camino de la vida virtuosa; el cultivo de la virtud se convertía en el medio más eficaz para alcanzar la salvación eterna pero también, para mantener la paz y la estabilidad terrena.

De manera que el proyecto político de la Corona española de los siglos XVI y XVII giró en torno a la idea de la práctica de las virtudes católicas entre los súbditos, entre los eclesiásticos, lo mismo que entre los políticos que debían gobernar, haciendo uso, como nadie, de la justicia, la prudencia, la templanza y la fortaleza. Como reino de la monarquía española, la Nueva España participó en la construcción de aquel proyecto alterno de Modernidad católica. A lo largo de la tesis, son muchos los indicios que hacen suponer la creencia compartida por algunos sectores de las

élites novohispanas en la importancia que tenía la práctica de la virtud en la consolidación de un utópico y puro reino católico americano.

Para muchos criollos del siglo XVII, la Nueva España había materializado el orden de la virtud cristiana en todos los ámbitos de la vida pública y privada. En un intento por demostrar la cristalización de aquella sociedad perfecta y buscando tejer la continuidad de la historia prehispánica con la hispánica del reino mexicano, don Carlos de Sigüenza y Góngora llegó a representar a los antiguos gobernantes indígenas como príncipes que habían compartido y practicado las virtudes cristianas para ejercer el poder incluso antes de la llegada de los españoles a la Nueva España.

Ahora bien, como pudo observarse a lo largo de la tesis, el proceso de construcción del sentimiento de culpa en la Nueva España, proceso vital en el proyecto de disciplinamiento social mediante la práctica de la vida virtuosa estuvo marcado por el paralelo aprendizaje del mecanismo del perdón. En este sentido es posible afirmar que el concepto de redención cristiana, íntimamente ligado a la idea de Justicia misericordiosa, fue fundamental en la construcción de un orden político donde la disciplina tuvo un lugar central.

En realidad, en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, los sujetos reconocieron como máxima virtud política del Rey la capacidad que éste tenía para ejercer su Justicia Misericordiosa. Ciertamente, la noción del perdón y la creencia en la Misericordia fueron elementos sustanciales dentro de una mentalidad que hizo de la negociación y la mediación los pilares del orden político y social. En la Nueva España, el concepto cristiano del perdón cobró mucho mayor importancia que en

otras sociedades católicas. La novohispana era una sociedad producto de una conquista guerrera que había dado como resultado un orden plural, jerárquico y diverso. En un universo con aquellas características, la negociación se convirtió en un mecanismo fundamental para liberar las tensiones y evitar las rupturas violentas que atentaban contra la cohesión, la unidad y la paz.

De esta manera, en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, las leyes y las normas no se aplicaron de manera invariable y rígida, por el contrario, éstas siempre se interpretaron de acuerdo a cada caso y cada excepción. Las relaciones cotidianas de los novohispanos con las autoridades, así como con otros novohispanos se caracterizaron por una dinámica personal, afectiva, donde las negociaciones, los arreglos alternos al orden establecido y los acuerdos de excepción fueron la regla.

En cuanto a la construcción de una conciencia individual responsable y disciplinadora de las conductas, la presencia del perdón y de la misericordia en la mentalidad novohispana se tradujo en una conciencia benévola, autocomplaciente; culposa, sí, puesto que no desconocía los criterios morales cristianos sobre el bien y el mal, pero compasiva y conmisericordia hacia uno mismo. Lejos de ser un tribunal interno rígido e inflexible, entre la mayor parte de los novohispanos la conciencia individual fungió como una conciencia permisiva, concedora de la fragilidad y la debilidad humanas.

La combinación de aquellos sujetos de conciencia flexible y de aquel orden político y social negociador dio como resultado que entre muchos novohispanos no se asumieran las responsabilidades individuales en torno a las consecuencias de sus

acciones. En realidad, en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, la responsabilidad individual casi siempre se evadió gracias a la existencia de caminos menos difíciles, más cómodos y menos dolorosos para estar en paz con uno mismo y para encontrar los medios para seguir actuando y sobreviviendo dentro de un orden social que, ante la flaqueza del ser humano, estaba siempre dispuesto a dar una segunda oportunidad, así en la Tierra como en el Cielo.

Bibliografía Consultada

ABELLÁN García, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, trad. Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, c1988.

-----, "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana/ INAH/CONDUMEX, 1997.

ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma, Institutum Historicum, 1956-1960 4 v.

ALFONSO X El Sabio, *Cantigas de Santa María*, introd., versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde, Madrid, Castalia, c1985.

AQUINO, de Santo Tomás, *Tratado de la justicia y el derecho : Summa Theologica*, ed. Joaquín Ruiz-Giménez Cortés, Madrid, Victoriano Suárez, 1942 **v.

ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

ARISTÓTELES. *La política*, ed. Carlos García Gual y Aurelio Pérez García, Madrid, Nacional, 1981.

AZOULAI, Martine, *Les péchés du nouveau monde : les manuels pour la confession des indiens XVIe-XVIIe siècle*, Paris, A. Michel, c1993.

BALBUENA, Bernardo de, *Grandeza mexicana y fragmentos del Siglo de Oro y El Bernardo*, introd., Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

BALDERAS, Vega, Gonzalo, *La reforma y la contrarreforma dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

BATAILLE, Georges, *El erotismo*, trad. Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin, México, Tusquets, 1997.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España : estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, [1966] .

BAUER, Johannes Baptist, *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1985.

BECKER, Ernest, *La lucha contra el mal*, trad. Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BERCEO, Gonzalo de, *El libro de los milagros de Nuestra Señora*, ed. Jesús Montoya Martínez, Granada, España, Departamento de Historia de la Lengua Española, Universidad de Granada, [1986?].

BERMAN, Harold Joseph, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

La Biblia :Antiguo y Nuevo Testamento, versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, 1602, México, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.

BLACK, Anthony, *Political thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

BONO, Dianne M., *Cultural diffusion of Spanish humanism in New Spain : Francisco Cervantes de Salazar's Dialogo de la dignidad del hombre*, New York, P. Lang, c1991.

BONETA, Joseph, *Gritos en el infierno para despertar al mundo*, Madrid, por la viuda de Juan García Infancon a costa de Isidro Colomo, 1718.

_____, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos: libro primero y segundo*, Puebla de los Ángeles, editado por Diego Fernández de León, 1708.

BOURGEOIS, Henri, *I segni della salvezza: 12-20 secolo*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.

BRADING, David Anthony, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, *La Virgen de Guadalupe : imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002.

BRAMÓN, Francisco, *Los sirgueros de la Virgen*, selección de Agustín Yáñez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

CAMPOS Moreno, Araceli (ed.). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la nueva España, 1600-1630*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1999.

CANETTI, Elías, *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Madrid, Alianza, 1995.

CAPIZI, Antonio, *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, Firenze, La nuova Italia, 1963.

CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, ca.1969.

CAVALCOLI, Giovanni, "Autocoscienza e coscienza morale in Santo Tommaso d'Aquino", en Luca Gabbi, *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli editore, 2000.

CHRISTIAN, William A., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton, N. J., Princeton University, [c1981].

CLARAVAL, Bernardo de, San, *Obras completas*, ed. de los monjes cistercienses de España, Madrid, Católica, 1984 **v.

COPPLESTONE, Frederick, *History of philosophy*, New York, Image Book, 1993.

CÓRDOBA, Pedro de, *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia*, Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo, [1945].

Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español, en diversas reales ordenes. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Compañía, Editores, 1859.

CVITANOVIC, Dinko, *De Berceo a Borges : la alegoría en las letras hispánicas*, Buenos Aires, F. García Cambeiro, c1995.

CRUZ, Sor Juana Inés de la, *Obras completas*, México, Porrúa, 2004.

DÁVILA PADILLA, Agustín, ob. de Santo Domingo, *Historia de la fundación y discursos de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria, 1955.

DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón : las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, trad. Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 1992.

DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles une cité assiégée*, [Paris], Fayard, [1978].

-----, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Miguel León-Portilla, [Madrid], Historia 16, [1984] 2 v.

DOUGLAS, Mary Tew, *Natural symbols : explorations in cosmology*, New York, N. Y., Pantheon, 1982.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed. Santiago González Noriega, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1993.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España : con el texto de los Coloquios de los doce de Bernardino de Sahagún*, trad. María Dolores de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ELIADE, Mircea (dir.), *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Settimo Milanese, s.f.

ELIAS, Norbert, *The established and the outsiders : a sociological enquiry into*

community problems, London, Sage, 1994.

—————, *El proceso de la civilización : investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad., Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

—————, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1987.

ENKERLIN, Luise, "Texto y contexto del Zodiaco mariano" en *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, V. XVII, n. 45, 1990, p. 63-89. El Colegio de Michoacán.

ERBA, Andrea, *L'umanesimo spirituale: l'Enchiridion di Erasmo da Róterdam*, Roma, Studium, 1994.

ESCALANTE GONZALBO, Fernando, *Una idea de las ciencias sociales*, México, Paidós, 1999.

—————, *La mirada de Dios : estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000.

ESCALANTE, Pablo, *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, 2004.

EVENETT, H. Outram, *The spirit of Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University, 1968.

FELICI, Pericles, *El pecado en Freud*, Madrid, Cocolusa, 1968.

Evangelización y teología. Simposio internacional de teología, Universidad de Navarra, 1990.

FOCHER, Juan. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados = : Enchiridion baptismi adultorum et matronii baptizandorum*; introd., Fredo Arias de la Canal, trad. del latín José Pascual Guzmán de Alba, revisión Jesús Gómez Fregoso, México, Frente de Afirmación Hispanista, 1997.

—————, *Itinerario del misionero en América*, introd., Antonio Eguiluz, Madrid, V. Suárez, 1960.

FLORENCIA, Francisco de, *Zodiaco mariano [por]...Obra reducida a compendio y añadida por Juan Antonio de Oviedo*, introd., Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

—————, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*, prol., Francisco González de Cossío, México, Academia Literaria, 1955.

FLYNN, Maureen, *Sacred charity : confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*, New York, Cornell University, 1989.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

CRUZ GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz, "El cuerpo entre predicadores y copleros" en Agustín Redondo, *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 233-244.

GINZBURG, Carlo, *The night battles: witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries*, trans. John and Anne Tedeschi, New York, Penguin, 1985.

GOLD, Penny Schine, *The lady [and] the virgin: image, attitude, and experience in twelfth - century France*, Chicago, Ill., University of Chicago, [1985].

GONZALBO, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1998.

—————, *La educación popular de los Jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

—————, *Las mujeres de la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1987.

—————, "Ajuar doméstico y vida familiar", ed. Elena Estrada de Gerlero, *Arte y vida cotidiana*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

—————, "La muerte maestra de la vida en la obra de fray Juan de Zumárraga" en *Revista A*, Universidad Autónoma Metropolitana, V. 8, número 22, septiembre-diciembre 1987, p. 9-34.

GHISALBERTI, Alessandro, "Figure della coscienza nell pensiero medievale: Abelardo, Tomasso d'Aquino, Meister Eckhart" en Luca Gabbi, *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli editore, 2000.

GRANADA, Luis de, *Obras completas*, ed. Alvaro Huerga, Madrid, Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, 1994-1999 40 v.

GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de n.p.s. Agustín en las provincias de la Nueva España : en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

GREENLEAF, Richard E., *Zumárraga y la inquisición mexicana*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

GRUZINSKI, Serge, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio de occidentalización entre los indios de Nueva España" en *Historias Num.* 15, INAH, p. 31-43

-----, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas" *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*, México, Seminario de Historia de las Mentalidades, INAH, 2000.

GUIJO, Gregorio Martín de. *Diario*, ed. Manuel Romero de Terreros, México : Porrúa, 1952 2 v.

HANKE, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1959.

HORCASITAS, Fernando, *El teatro náhuatl : épocas novohispana y moderna*, ed. Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974- **v.

Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V, Barcelona, Sierra y Martí, 1833-*** **v.

ISABEL I, La Católica, reina de España, *Testamento y codicillo de la reina Isabel la Católica, 12 de octubre y 23 de noviembre de 1504*, introd., L. Vázquez de Parga. Edición facsimilar, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección y Ciencia. Dirección General de Archivos y Bibliotecas, [1969].

ISERLOH, Erwin, *Compendio di storia e teologia della riforma*, Brescia, Morcelliana, ca. 1990.

JEDIN, Hubert, *Riforma cattolica o controriforma?: tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1995.

KANT, Immanuel, *Lo bello y lo sublime : ensayo de estética y moral*, trad. A. Sánchez Rivero, Madrid, Espasa-Calpe, 1919.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu, c1971.

LAVRIN Asunción y Rosalva Loreto L. (eds.), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Puebla, Archivo General de la Nación, c2002.

-----, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

LAURENT, Alain, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.

LE GOFF, Jacques, *The birth of Purgatory*, Chicago Press, Chicago, 1984.

LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1963 .

LODI, Enzo, *Misericordia e perdono nella liturgia*, Bologna, EDB, 2000.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

LÓPEZ CANTOS, Angel, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid, MAPFRE, 1992.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco, *Tomás Moro y España : sus relaciones hasta el siglo XVIII*, Madrid, Universidad Complutense, 1980.

LORETO, Rosalva, "The Devil, Women, and the Body in Seventeenth Century Puebla" en *The Americas*, Academy of American Franciscan History, Number 2, October 2002, p. 181-200.

LUTZ, Heinrich, *Reforma y contrarreforma*, ed., Antonio Sáez Arance, Madrid, Alianza, 1992.

MC GRATH, Alister, *Christian spirituality: an introduction*, Oxford, Blackwell, 1999.

MANRIQUE, Jorge, *Poesía*, ed., María Morrás, Madrid, Castalia, c2003.

MARTIARENA, Oscar, *Culpabilidad y resistencia : ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.

MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan, *Luz de verdades católicas, y explicación de la doctrina cristiana, que, siguiendo la costumbre de la casa profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el padre*, Morelia, San Ignacio, 1886-**** **v.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México*, México, Universidad Pontificia de México, 1998.

MARTINI, Mónica Patricia, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial: circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, Prhisco- conicet, 1993.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, ed. Claude Lévi-Strauss, Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

MENDIETA, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, ed., Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997 2 v.

MENOZZI, Daniele, "Il cattolicesimo dal Concilio di Trento al Vaticano II", en Giovanni Filoramo, *Storia delle religioni*, Roma, Editori Laterza, 1995.

MINOIS, Georges, *Piccola storia dell'inferno*, Bologna, Il Mulino, 1995.

MOLINA, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* introd., Roberto Moreno, México, Universidad Nacional Autónoma de México [Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas], 1984.

MOLINA DEL VILLAR, América, *Por voluntad divina : escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, CIESAS, 1996.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, ed. Nancy Joe Dyer. México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, s.f.

_____, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Georges Baudot, Madrid, Castalia, [c1985].

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo : siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, Ob. de Chiapa y Soconusco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas / Hechas y ordenadas por su señoría*, ed., María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras : luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

OLMOS, Andrés, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

PAGLIA, Camille, *Sexual personae*, New York, Vintage Books, 1991.

PALAFOX Y MENDOZA, Juan de, ob. de Puebla, *Obras del ilustrissimo, excelentissimo, y venerable siervo de Dios Don...*, de los supremos consejos de Indias, y Aragón,

Obispo de la Puebla de los Angeles, y de Osma, Arzobispo electo de Megico, Virrey, y Capitán General de Nueva España, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1762 13 v.

_____, *Libro de las virtudes del indio*, ed., Federico Gómez de Orozco, México, Secretaría de Educación Pública, [1950]

_____, *Vida interior, del Ilustrissimo, Excelentissimo, y Venerable Señor D. Juan de Palafox y Mendoza, del Consejo de Su Magestad....* Sevilla : L. Martin, 1691

_____, *Relación de la visita eclesseástica de parte del obispado de la Puebla de los angeles, 1643-1646*, ed., Bernardo García Martínez, Puebla, Gobierno del Estado, Secretaria de Cultura, 1997.

_____, *Bocados espirituales, políticos, místicos y morales. Catecismo y axiomas doctrinales para labradores y gente senzilla, especialmente con otros tratados.* Cambridge, General Microfilm Co., 199-.

PASTOR, María Alba, *Crisis y recomposición social : Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999.

PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, [1956].

PIZZORNI, Reginaldo, *Giustizia e carità*, Bologna,ESD, 1995.

PRODI, Paolo, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fonti al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

PROSPERI, Adriano, *Il Concilio de Trento: una introduzione storica*, Torino, G. Einaudi, 2001.

RICO, Francisco, *El sueño del humanismo : (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza, 1997.

RIPALDA, Hieronymo de, *Doctrina cristiana*, Burgos,1591.

Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, trad. castellano por Ignacio López de Aala, agréase el texto latino, corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, 1785.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed., Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad

Nacional Autónoma de México, 1993.

SAHAGÚN, Bernardino de, ed. Miguel León Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, c1986.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o El drama de la libertad*, trad., Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000.

SÁNCHEZ, Miguel, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, en la imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1648.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Teología profética americana : diez estudios sobre la evangelización fundante*, Pamplona, España : Universidad de Navarra, c1991.

SEBASTIÁN, Santiago, *Contra reforma y barroco : lecturas iconográficas e iconológicas*, ed., Alfonso Rodríguez G. de Cevallos, Madrid, Alianza, [c1981].

SEBBOUË, Bernard, *Storia dei dogmi*, Casale, Monferrato, Piemme, s.f.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Parayso occidental: plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy catholicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnifico real Convento de Jesus Maria de México*, introd., Margo Glantz. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, c1995.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Obras: con una biografía escrita por Francisco Pérez de Salazar*, México, Sociedad de Bibliófilos mexicanos, 1928.

SMITH, Michael A., *Human dignity and the common good in the Aristotelian-Thomistic tradition*, USA, Meleen University Press, 1995.

STRAUSS, Leo, *Natural right and history*, Chicago, Ill., University of Chicago, [1953].

TERRANOVA, Analiza, *Le due riforme: l'Europa da Lutero al Concilio di Trento*, Roma, Settimo sigilo, 1989.

TORQUEMADA, Juan de fr., *Monarquía indiana : de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de la Indias Occidentales, de sus*

poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma terra, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975- **v

TORRE VILLAR, Ernesto de la, *El culto mariano en la catequesis novohispana del siglo XVI*, Navarra, España, Instituto de Historia de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1994.

TOULMIN, Stephen Edelston, *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, Chicago, Ill, University of Chicago, 1992.

TRASLOSHEROS, Jorge, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia eclesiástica del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa UIA, 2004.

-----, "Utopía inmaculada en la Primavera Mexicana: *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, primera novela mexicana, 1620 ", en prensa.

TWINAM, Ann, "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial" en Asunción Lavrín, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica : siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991.

VALADÉS, Diego, fray, *Retórica cristiana*, introd., Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo de Tarcisio Herrera Zapién, México, Fondo de Cultura Económica, 1989

VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano : descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa*, México, Porrúa, 1971.

VILTER, Marcel, *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, G. Beauchesne, 1937-1995.

VITORIA, Francisco de, *Relecciones teológicas*, ed. Teófilo Urdanoz, O.P., Madrid, [Católica], 1960.

VOEGELIN, Eric, *Order and history*, [Baton Rouge, La.], Louisiana State University, [1956] 6 v.

WALKER, Caroline B., *Holy feast and holy fast : the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, Calif., University of California, c1987.

WALKER, Caroline, B., "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media" en Feher, Michel, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, ed., Ramona Naddaff y Nadia Tazi, trad., Anne Cancogne [y otros], Madrid, Taurus, 1990- **v.

WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres : el mito y el culto de la Virgen María*, trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus, 1991.

WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.

WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

ZAHINO Peñafort, Luisa, *El Cardenal Lorenzada y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, D.F. , Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

ZAMBRANO, Francisco, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1961-**** **v.

ZAVALA, Silvio Arturo, *Servidumbre natural y libertad cristiana : según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México, Porrúa, 1975.

ZUBILLAGA, Félix, *Monumenta Mexicana*, Romae, Apud "Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1991 7 v.

ZUMÁRRAGA, Juan de, arz. de México, *Regla cristiana breve*, ed. Ildefonso Adeva, prólogo Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona, España, Eunote, 1994.

Archivos y fondos consultados

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN	AGN
Indios	
Inquisición	
Reales Cédulas Originales	
FONDO RESERVADO DE LA BIBLIOTECA NACIONAL	FR
Fondo Lafragua	
Fondo Raros y Curiosos	
Fondo de Origen	
ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO	AHAM
Fondo Episcopal	