

Así en la Tierra como en el Cielo

Manifestaciones cotidianas de la culpa
y el perdón en la Nueva España
de los siglos XVI y XVII

ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN



EL COLEGIO DE MÉXICO

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

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

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

Estela Roselló Soberón



EL COLEGIO DE MÉXICO

282.72

R811a

Roselló Soberón, Estela

Así en la tierra como en el cielo : manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII / Estela Roselló Soberón. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2006.

267 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1255-X

1. Evangelización -- México -- Historia -- Siglo XVI. 2. Evangelización -- México -- Historia -- Siglo XVII. 3. México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVI. 4. México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVII. 5. Guadalupe, Nuestra Señora de. 6. México -- Vida religiosa y costumbres.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2006

DR © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1255-X

Impreso en México

CONTENIDO

Agradecimientos, 11

Introducción, 13

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, 25

El contexto europeo, 25

Algunos conceptos fundamentales, 32

a) El pacto primigenio, 32; b) Gracia divina y libertad humana, 35;

c) La conciencia, la intención y la responsabilidad, 37

La disputa entre Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam.

Antecedentes de las ideas protestantes y contrarreformistas
en torno a la justificación, 40

La respuesta tridentina: alternativa católica a las nuevas
preocupaciones de la modernidad, 42

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, 57

A. América en la coyuntura. Utopía y dignidad humana
entre los indios de la Nueva España, 57

La idea de la dignidad humana de los indios
en el pensamiento español del siglo XVI, 57

El inicio de la historia: la primera Iglesia novohispana
en la construcción de la culpa y el perdón, 66

La lucha contra el Demonio: la configuración
de una nueva conciencia culpable, 68

El nuevo significado del Mal y la construcción
de una primera identidad indocristiana, 72

El miedo cristiano: la muerte, el juicio, el Demonio y
el Infierno entre los indios evangelizados, 77

a) El miedo a la Muerte y al Juicio, 78; b) El miedo al Demonio y al Infierno, 80

B. Los indios y el Dios cristiano: la consolidación de una nueva alianza, 85
 La justicia divina y el aprendizaje del mecanismo del perdón:

los fundamentos del pacto, 85

a) La misericordia, el amor y la amistad de Cristo, 88;

b) El amor a Dios y el amor al prójimo en la primera sociedad indocristiana, 90;

c) El amor civilizatorio y la reforma de las costumbres, 93

C. Las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón
 entre los indios, 98

Ausencia de culpa o culpa particular, 98

El perdón como nuevo escenario de negociación cultural, 100

a) Entre el miedo y el consuelo, 100; b) El poder y la reconciliación cotidiana, 101

La confusión entre las dos Justicias, 102

El perdón como vínculo social, 104

Los procesos inquisitoriales: algunos ejemplos de negociación cultural, 107

a) El proceso del cacique don Carlos: los límites del perdón, 110

Los sacramentos: algunas otras experiencias cotidianas
 en torno a la redención, 112

a) El bautismo, 112; b) La confesión, 115; c) La eucaristía, 122;

d) Las ofrendas y las limosnas, 125

III. La negociación cotidiana: las manifestaciones del sentimiento
de culpa y la búsqueda del perdón en la sociedad novohispana
del siglo XVII, 129

A. La culpa en la Nueva España, 129

La doble dimensión de la culpa: responsabilidad individual
 y responsabilidad colectiva, 129

a) La culpa desde la responsabilidad individual: el caso del obispo Palafox, 130;

b) La culpa desde la experiencia comunitaria, 135

La comunión de los santos, 135

La salvación dentro de la concepción corporativa de la sociedad, 140

La distribución de la culpa en la Nueva España: actores y virtudes, 142

a) La importancia de la virtud en la Nueva España, 143;

b) La culpa entre las mujeres novohispanas, 146;

c) La culpa entre los hombres de la Nueva España, 151

La persistencia del Demonio: tentaciones y trasgresiones
 en el contacto cotidiano con Satanás, 158

B. El perdón en la Nueva España, 168

El significado tridentino del perdón: las obras meritorias
 y la reforma de las costumbres, 168

La redención desde la experiencia novohispana de la ritualidad, *170*

- a) Los sacramentos de la confesión y de la eucaristía, *174*;
- b) Los ayunos y las procesiones, *177*; c) Indulgencias y jubileos, *181*;
- d) El culto a los santos, *184*; e) La oración, *187*

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, *197*

A. La tradición mariana occidental, *197*
 Madre medianera y Señora amorosa, *197*

B. María en la sociedad novohispana de los siglos XVI y XVII, *202*

La presencia de María mediadora en la primera sociedad novohispana del siglo XVI, *202*

La Virgen en la Nueva España del siglo XVII, *209*

- a) El impulso tridentino, *209*;
- b) Las relaciones cotidianas de María con los novohispanos, *211*;
- c) La intercesión milagrosa de María en la cotidianidad novohispana, *216*
 Piedad colectiva y piedad individual, *217*
 - a) María conciliadora: protectora de la paz y del honor, *218*;
 - b) María y la salvación del alma, *219*; c) María sanadora, *220*;
 - d) El vínculo amoroso en los milagros marianos novohispanos, *221*

C. El cuerpo mariano en la experiencia novohispana de la redención, *224*

María: Madre Inmaculada, *224*

La humanidad y feminidad de la Virgen en la Nueva España, *226*

Lo cótonico y lo apolífneo: María única entre las mujeres, *229*

Los senos y el vientre de la Virgen en algunos sermones novohispanos del siglo XVII, *232*

- a) Tus dos pechos, cervatillos coquetones, mellizos de gacela..., *233*;
 - b) Bendita tú entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús, *235*
 El jardín del cuerpo mariano, *237*
 - a) María y las flores, *237*; b) María y el agua, *238*; c) María y la luz, *239*
- La victoria de Guadalupe en el nuevo Paraíso mexicano, *241*

Algunas consideraciones finales, *249*

Archivos y fondos, *255*

Bibliografía, *255*

AGRADECIMIENTOS

En realidad, para aquellas personas que no han tenido la extraña ocurrencia de hacer una investigación como la que aquí se presenta, debe resultar francamente misterioso entender por qué la gente se toma tanto tiempo para concluir algo así. Seguramente es casi imposible imaginar la variedad, la tortuosidad y a veces el absurdo de los laberintos y senderos que uno tiene que cruzar y recorrer para poder terminar un trabajo de este tipo. Y es que al parecer, inevitablemente, el quehacer de la investigación académica se vive, en muchos momentos, desde una profunda soledad.

A lo largo del camino existen riscos y peñascos que hacen necesario retroceder, pero que muchas veces, obligan a saltar, a pesar de que uno no tenga mucha idea de en qué sitio se va a aterrizar. En el caso de este trabajo, ese estado de soledad se hizo casi imperceptible gracias a la constante guía, compañía y aliento de la doctora Pilar Gonzalbo, mi directora de tesis doctoral, que, incluso en los momentos en que sabía que yo tenía que continuar sola, nunca dejó de estar ahí, animándome siempre a seguir adelante. Sin duda, haber trabajado con ella durante este tiempo fue una de las experiencias más enriquecedoras y placenteras al realizar esta investigación. Nuevamente me gustaría expresarle mi agradecimiento. Todo el esfuerzo y lo que haya de bueno en este libro es tan mío como suyo.

Pero además de agradecer a la doctora Gonzalbo su constante guía y compañía, hay muchas otras personas que también me acompañaron, de una manera u otra, para llegar a buen puerto al final de este largo recorrido; por ello, quisiera aprovechar la oportunidad para expresarles, también, mi gratitud. Pero antes, quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a El Colegio de México el apoyo económico e institucional que me brindaron para realizar y concluir mi doctorado. Esta investigación es el resultado final de esa etapa de mi vida académica.

Una vez hechos los agradecimientos institucionales, quiero dar las gracias a las doctoras Solange Alberro, Anne Staples y Dorothy Tanck, al padre Francisco Morales y al doctor Juan Pedro Viqueira por leer con tanto cuidado los borradores de este trabajo para enriquecerlo con sus sugerencias y comentarios. En este mismo sentido, quisiera agradecer a mis compañe-

ros y maestros del seminario Historia de la vida cotidiana en 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. Por lo demás, el doctor González sabe que mucho de lo que aquí escribí es, en parte, responsabilidad de su pasión por las cosas que tan generosamente comparte con sus estudiantes.

También quiero dar las gracias al doctor Fernando Escalante Gonzalbo por todas las ideas, pistas e indicios que surgieron en su curso sobre la historia de las emociones y los sentimientos. Gracias, a mis compañeros del seminario Reforma y Contrarreforma de la Universidad Nacional Autónoma de México, muy especialmente a Eleonora, Miguel y Javier, con quienes hace tiempo empecé a discutir mucho de lo que al final escribí en este trabajo.

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 María Alba Pastor todo lo que me ha enseñado y por supuesto, como siempre, estar ahí.

A Soco, Joaquín, Lola, Carolina, Laura, Inés y mis amigos de El 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 Panchito, porque desde donde está sigue disfrutando conmigo y no deja de contagiarme su entusiasmo y amor por la vida. A Galo, Emi, José Luis, Sergio, Jimena, Alfredo y Ale por la compañía entrañable. A Martha, Jaime, Jorge, Tere y Pepe por estar. A María José y a Emilio 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

Tengo la impresión de que casi todas las investigaciones históricas son, de alguna u otra manera, un espejo indiscreto que refleja misterios y confidencias de sus autores. Cada investigación habla de preocupaciones, reflexiones, ideas, miedos o esperanzas que han sido parte de la historia de quien la ha realizado, de quien ha deseado escribir sobre ese tema en particular. Al menos en este caso así es, y en ese sentido el recorrido transitado para llegar hasta aquí ha constituido, realmente, una suerte de viaje y aventura, no sólo en lo académico e intelectual, sino también, en lo emocional y personal.

Como seguramente pasa en la mayor parte de los casos, el trayecto para realizar este trabajo estuvo lleno de luces y sombras, de momentos jubilosos en los que las ideas cobraban sentido y claridad, lo mismo que de instantes dolorosos en los que era difícil vislumbrar hacia dónde iba todo esto. Hubo etapas felices y divertidas, otras penosas y oscuras en las que el proceso se hacía largo, interminable. Pero resulta que hoy, finalmente puedo decir que tanto el gozo como el sufrimiento han valido la pena y es que por muchos y diversos motivos, en los últimos cinco años, esta investigación fue a veces un refugio, a veces un motivo para continuar, pero siempre, un trabajo que me apasionó y que me ayudó a entender y a descubrir muchas cosas importantes, no siempre, por cierto, las que en un inicio pensé que iba a responder. A continuación presento algunas de las inquietudes y preguntas desde las que partí, así como ciertas aclaraciones e ideas necesarias para emprender la lectura de las siguientes páginas.

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 ecúmene 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 de una preocupación parecida.¹

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 fueron obstáculo para la existencia de la unidad, la paz y la cohesión entre sujetos muy distintos entre sí. A lo largo de los 300 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 en los virreinos americanos.² 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.

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.

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.

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 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 reli-

giosa, 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. De tal suerte, el estudio de las manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII permitió tender un puente entre la dimensión política, la social y la religiosa y con ello, aventurarse a reconstruir el escenario histórico y cultural en el que surgieron una modernidad y una cultura barroca propiamente novohispanas.

Esta investigación plantea que, una vez que Cortés y sus hombres lograron someter a las poblaciones indígenas mediante la guerra de conquista, el pacto colonial que originó la Nueva España se afianzó y legitimó a partir de la promesa del perdón divino y la salvación eterna. A lo largo de 300 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 unificaba.³

De esta manera, el tema central de este libro gira en torno a las manifestaciones cotidianas del sentimiento de culpa, así como alrededor de 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 esperanza.⁴

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,

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 Émile 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.

conductas, relaciones y actitudes que homogeneizaron y unificaron a los sectores de la población novohispana.

Como se ha mencionado ya, los siguientes cuatro capítulos destacan la importancia que tuvo la negociación religiosa en la conservación y reproducción del orden político y social. 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 básicas.⁵

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 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 Tierra.⁶

Y es que 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 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.

De acuerdo con todo lo anterior, 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

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.

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 mismos.⁷ 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 civilizaciones.⁸

En cualquier sociedad la distinción entre el bien y el mal, el vicio y la virtud es un elemento fundamental para garantizar el orden y mantener la estabilidad. 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 aquellas 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

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 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.

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 tuvieron 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 misma.⁹

En Occidente la conciencia es un saber privado, exclusivo, que permite a los 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 unidad.¹⁰ 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 esta 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, y tal y como se menciona en las primeras páginas de este trabajo, dentro del mundo prehispánico nunca existió una preocupación filosófica por establecer aquel diálogo interior del individuo consigo mismo. En aquella sociedad, 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 ello dejó de vivir la occidentalización de sus costumbres, relaciones y formas de percibir y estar en el mundo.

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.

¹⁰ Véase MORRIS, *The discovery...*, pp. 1-20.

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 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 del libro, 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.

Ahora bien, es importante señalar que la investigación que aquí se presenta no es propiamente una historia de mentalidades, sino de vida cotidiana. Ciertamente, es casi imposible hacer historia de la vida cotidiana sin hacer historia de las mentalidades; sin embargo, mientras que esta última se ocupa sobre todo de las representaciones e imaginarios que dan orden y sentido a la vida de los seres humanos, la primera concentra su interés en las prácticas y actividades que forman parte de la existencia diaria. En todo caso, y a decir verdad, la mentalidad no podía quedar excluida de esta investigación, ya que todas las conductas y los gestos cotidianos que aquí se estudian estuvieron orientados por un sistema particular de ideas, valores y creencias.

En ese sentido, lo que se reconstruye a lo largo de las siguientes páginas es el universo cultural en el que aparecieron ciertos hábitos y conductas, lo mismo que el escenario en el que se articularon diversas relaciones políticas y sociales fundamentales dentro del orden de aquel reino católico. Por otro lado, es importante señalar que abordar el estudio de la cotidianidad novohispana de los siglos XVI y XVII desde el vínculo entre la dimensión religiosa, la política y la social permitió reparar en una realidad poco explorada por la historiografía: la expresión de *mirabilia* en la Nueva España.

A pesar de la escasez de obras que profundizan en el tema, la dimensión del maravilloso cristiano fue una parte esencial de la realidad en aquella sociedad. Hablar de los milagros y maravillas que ocurrían en dicho reino es hablar de costumbres, rutinas y actividades cotidianas vitales para los habitantes de la Nueva España y no sólo reparar en representaciones simbólicas o imaginarios.

Ciertamente, el estudio de este tipo de fenómenos y manifestaciones fantásticas y sobrenaturales como parte de la realidad novohispana supuso la necesidad de utilizar narraciones milagrosas como fuentes históricas y no verlas, únicamente, como expresiones discursivas. Es verdad que, al tratar sucesos que escapan a nuestra noción laica y racional del mundo, hubo que ser especialmente minuciosos con la interpretación de dichos testimonios. Es por eso que antes de entrar de lleno en dicha realidad, vale la pena hacer algunas ob-

servaciones sobre la validez de utilizar este tipo de documentos como fuentes históricas.

Como toda creación literaria, las historias milagrosas de la Nueva España presentan 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 novohispana.¹¹

Las historias milagrosas citadas en este 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.

A decir verdad, cuando uno lee los relatos milagrosos y maravillosos, llama la atención que éstos utilizan los mismos referentes simbólicos y el mismo lenguaje que encontramos en otras fuentes históricas de la época. Esta similitud no es casual. Al igual que los procesos inquisitoriales, las crónicas o los libros de visitas episcopales, las narraciones literarias de los milagros y maravillas hablan de una misma sociedad y son ventanas igualmente valiosas para acceder a un mismo universo cultural y social.

¹¹ Tzvetan Todorov insiste en la importancia de analizar cualquier tipo de fuente con 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. Véase 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.

Una última aclaración: el corte cronológico y el ámbito espacial de la investigación. Para fines de este trabajo se estudió el periodo 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 50 años del 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, se está haciendo referencia 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: los obispados de México, Puebla y Michoacán.

La disponibilidad de las fuentes fue un factor importante para establecer esta delimitación del espacio, pero además, a pesar de algunas posibles parti-

cularidades 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. Ahora bien, 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.

Sólo para terminar: 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. En este mismo sentido, a lo largo de la investigación se llamó misioneros a frailes, clérigos y doctrineros que no necesariamente tuvieron en mente constituir territorios de “misión”, entendida esta última como un movimiento temporal sujeto a una sola etapa tras de la cual los “misioneros” pasarían a otros parajes. Si bien lo más correcto habría sido llamarlos “evangelizadores”, en un afán por no repetir dicho término tan utilizado en el trabajo, en ocasiones, y dado lo común que es hacerlo de esta manera entre muchos autores que estudian este periodo histórico, se optó por usar misionero y evangelizador como sinónimos. Lo mismo ocurrió con el vocablo “indígena”, que si bien no se utilizaba en la época, se trata de un término que no apareció sino muy a finales del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX, en el trabajo fue útil para evitar la repetición de los términos “indio” o “natural” que sí corresponden al lenguaje de los siglos XVI y XVII.

Hechas las salvedades, invitamos al lector a iniciar el recorrido.

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

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.¹ 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 Renacimiento.²

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 sociedad.³

¹ Es importante señalar que la crisis de la que se habla a continuación se manifestó en importantes movimientos que iban desde la santidad hasta debates políticos como el del conciliarismo y el predominio pontificio. Dentro de dichos movimientos, la corrupción del clero fue el detonante de la inconformidad de los humanistas, autores del nuevo discurso reformista cristiano.

² 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. Véase LAURENT, *Storia dell individualismo...*, p. 35.

³ De manera que no es de extrañar que al mismo tiempo que Cosme de Médicis fundaba la Academia florentina, máxima expresión del optimismo humanista cristiano, Maquiavelo y Guicciardini expresaran, exponiendo como ejemplo su propia vida, el estado de desventura que aquejaba a su país. Véase DELUMEAU, *Il peccato...*, p. 220 y ERBA, *L'umanesimo...*, p. 23.

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 social.⁴ 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 XVI.⁵

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 que entre los sectores del bajo clero donde el concubinato y la regencia de negocios eran condiciones comunes y cotidianas.⁶

Por otro lado, los reformistas de este periodo también denunciaron el absentismo 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

⁴ 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. Véase DELUMEAU, *Il peccato...* p. 208.

⁵ Como bien se sabe, las corrientes reformistas han estado siempre presentes en la historia de la Iglesia. No obstante, no es sino 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. Véase MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 10.

⁶ LUTZ, *Reforma...*, p. 38.

de las acciones pastorales, así como el comercio de bulas e indulgencias que aseguraban el perdón en el Más Allá.⁷

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 periodo 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 Eichstasdt, que en la fundación de nuevas órdenes observantes, en los sermones de famosos predicadores, así como en los diferentes movimientos de piedad mística y de la *devotio moderna*.⁸

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.

⁷ LUTZ, *Reforma...*, pp. 38-39.

⁸ 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. Véase JEDIN, *Riforma cattolica...* pp. 37-45.

El humanismo del siglo XV proyectó la visión de un mundo reconstruido sobre el pasado dorado de las civilizaciones griega y latina.⁹ 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 ideal.¹⁰

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 tema;¹¹ entre ellos, cabe mencionar a Giannozzo Manetti y Pico della Mirandola, 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 cielo.¹²

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 prever.¹³ 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 distinto.¹⁴

⁹ 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. Véase RICO, *El sueño...*, p. 19. Para fines de esta investigación es suficiente 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.

¹⁰ Dianne BONO, *Cultural...*, p. 18.

¹¹ 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. Véase RICO, *El sueño...*, p. 171.

¹² Véase RICO, *El sueño...*, p. 170.

¹³ RICO, *El sueño...*, p. 182.

¹⁴ RICO, *El sueño...*, p. 182.

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. 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 Dios.¹⁵

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 su pensamiento 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 Dios.¹⁶ 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 sencillez.¹⁷

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

¹⁵ Véase BATAILLON, *Erasmo...*, p. 88.

¹⁶ ABELLÁN, *Historia crítica...*, pp. 67-69.

¹⁷ ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 65.

se habían corrompido los ideales de pobreza, caridad y humildad. Los deseos de transformación cristiana fueron comunes entre humanistas de diferentes monarquías 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.¹⁸ 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 secular.¹⁹

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 mendicantes siguieron sus recomendaciones y sufrieron importantes reformas apoyadas por el papa Alejandro VI y por los Reyes Católicos.²⁰

Entre las preocupaciones más consistentes del cardenal Cisneros se encontró 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 XVI.²¹ Las innovaciones transmitidas en la facultad de teología de Alcalá incluyeron la difusión del pensamiento esco-

¹⁸ Adeline Rucquoi defiende la hipótesis de que en la península ibérica existió un humanismo precoz ya desde el siglo XIII. A decir de esta autora, en el caso español, la filosofía natural aristotélica y avicenisista que se estudiaba en las universidades de Toledo, Salamanca o Barcelona, constituyó un importante antecedente para la consolidación del pensamiento humanista del siglo XVI. Para Rucquoi, el humanismo en España tenía un antecedente en el interés de los *studia generalia* en el ser humano como el centro de la preocupación del saber. Esto, dice la autora, habría ocurrido en España mucho antes de que los humanistas italianos plantearan preocupaciones similares. La existencia de un pensamiento práctico, humanista y moral ya desde el siglo XIII sería, siguiendo la hipótesis de Rucquoi, una especificidad del pensamiento medieval ibérico. Véase RUCQOI, "Studia Generalia...", pp. 278-280.

¹⁹ BALDERAS, *La reforma...*, p. 227.

²⁰ BALDERAS, *La reforma...*, p. 220.

²¹ 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.

tista, el estudio de la Biblia y la patrística y el estudio de las lenguas antiguas necesarias para acercarse a las verdaderas fuentes del cristianismo.²²

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 periodo. 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 Quiroga.²³ 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 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 estática, religiosa y comunitaria de la vida 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 construir.²⁴

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 hicie-

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. Véase BATAILLON, *Erasmo...*, p. 13.

²² 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.

²³ Véase FRANCISCO LÓPEZ ESTRADA, *Tomás Moro...*, pp. 51-53.

²⁴ Véase RICO, *El sueño...*, pp. 182-184.

ron 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.

Algunos conceptos fundamentales

A pesar de que la teología rebasa con mucho los fines de esta investigación, 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 débiles.²⁵

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 debían respetar.²⁶ Por lo demás, el *berith* siempre se consolidó como una acción libre y voluntaria.²⁷ Además, el *hesed* en el que se

²⁵ Así, por ejemplo, los israelitas concedieron un *berith* a los gabaonitas, mientras que el rey de los amonitas Nohas lo dio a los yaboritas. Véase BAUER, *Diccionario...*, p. 35.

²⁶ BAUER, *Diccionario...*, p. 34.

²⁷ 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.

sustentaba la alianza generaba vínculos de solidaridad, unión y mutuas obligaciones de carácter casi familiar.²⁸

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 hijos;²⁹ 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 Canaán 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 un orden futuro trascendente.³⁰

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 liberación.³¹

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

²⁸ El resultado del *berith* era el *shalom* 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.

²⁹ BAUER, *Diccionario...*, p. 35.

³⁰ VOEGELIN, *Order...*, pp. 194-195.

³¹ 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. Véase BAUER, *Diccionario...*, p. 245.

últimos era el agradecimiento, la obediencia y la entrega amorosa a Dios.³² 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 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 misericordia.³³ 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 los designios de Yaveh, para aquel Dios justiciero, el castigo jamás fue la última palabra. Por el contrario, el amor que el Todopoderoso 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 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

³² BAUER, *Diccionario...*, p. 37.

³³ LODI, *Misericordia...*, p. 16.

Hijo de Dios,³⁴ 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 Ley.³⁵

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 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 Dios.³⁶ 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

³⁴ Es Leszek Kolakowski quien hace esta interesante apreciación.

³⁵ Véase LODI, *Misericordia...*, pp. 85-88.

³⁶ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 254.

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 alguno.³⁷

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 estos últimos gracias a la mediación de Cristo.³⁸ 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 salvación.³⁹

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 Dios.⁴⁰

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 eterna.⁴¹

Resulta curioso pensar que la Iglesia reconoció como dogma la posición agustiniana y condenó la de Pelagio como herejía.⁴² No obstante esta disposición, 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

³⁷ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 257.

³⁸ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 225.

³⁹ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 107.

⁴⁰ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 107.

⁴¹ 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. Véase MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 108.

⁴² 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.

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 Pablo.⁴³ 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 por medio del Espíritu Santo o de la luz divina.⁴⁴

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 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 instinto.⁴⁵

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 malas.⁴⁶ 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 bien.⁴⁷ De manera que la conciencia in-

⁴³ En efecto, el término griego *syneidesis* presente en los pasajes del Nuevo Testamento se tradujo al latín con la palabra *con-ciencia*. Véase GHISALBERTI en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 29.

⁴⁴ GHISALBERTI en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 29.

⁴⁵ SMITH, *Human...*, p. 48.

⁴⁶ CAVALCOLI en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 54.

⁴⁷ 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.

dividual permitía que los hombres construyeran razonamientos articulados para distinguir entre la bondad y la maldad de un acto concreto.⁴⁸

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 natural.⁴⁹ 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 autoconocimiento e 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 actos.⁵⁰ 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 aun más, de discernir sobre la intención que había motivado un acto determinado.⁵¹

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 XII.⁵²

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 pecadores.⁵³ 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

⁴⁸ GHISALBERTI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 35.

⁴⁹ 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. Véase GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 11.

⁵⁰ CAVALCOLI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 46.

⁵¹ CAVALCOLI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 54.

⁵² 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. Véase GHISALBERTI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 31.

⁵³ 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. Véase GHISALBERTI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, p. 33.

que los pecadores provocaban en la sociedad y la responsabilidad individual que los motivaba a cometer sus acciones.⁵⁴

Abelardo rescató del Nuevo Testamento la importancia que tenía el “consenso 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 motivado.⁵⁵

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 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 Rotterdam.

⁵⁴ Véase PRODI, *Una storia della giustizia...*, pp. 54-57.

⁵⁵ 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. Véase GHISALBERTI, en GABBI, *Coscienza: storia...*, pp. 31-33.

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

En la primera década del siglo XVI, un fraile 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 Agustín.⁵⁶

Estudiante de la Universidad de Erfurt, en su juventud Lutero comulgó con las ideas de la vía moderna en torno a la justificación.⁵⁷ Sin embargo, poco a poco, el fraile agustino abandonó sus ideas semipelagianas para acercarse más a las interpretaciones agustinianas sobre el Pecado Original y la salvación.⁵⁸ 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 Dios.⁵⁹

⁵⁶ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 13.

⁵⁷ 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. Véase MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 109.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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. Véase SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 290.

Lutero descubrió en la justicia divina sólo amenaza y castigo. Para el fraile 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 merecían.⁶⁰ 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 aquellos elegidos para justificarse y aquellos 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 justificación.⁶¹

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 eterna.⁶² 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 banalizaba el sentido que tenían los premios y las penas en la justicia de Dios.⁶³

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,

⁶⁰ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 138.

⁶¹ Véase SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 290.

⁶² 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.

⁶³ Véase CAPIZI, *La difesa...*, p. 44.

propia del 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 conciliación.⁶⁴

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 hombres.⁶⁵ El Pecado Original, continuaba Erasmo, había modificado la condición de la libertad humana, pero lejos estaban los hombres de haberla perdido irremediabilmente. 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 justificación.⁶⁶

*La respuesta tridentina: alternativa católica
a las nuevas preocupaciones de la modernidad*⁶⁷

La rápida difusión de las ideas luteranas preocupó severamente a los polemistas católicos. Pronto, los seguidores de Lutero se convirtieron en una seria amenaza de fragmentación dogmática y doctrinal.⁶⁸ 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 sacramentos.⁶⁹ No es desatinado afirmar

⁶⁴ CAPIZI, *La difesa...*, p. 46.

⁶⁵ CAPIZI, *La difesa...*, p. 49.

⁶⁶ TERRANOVA, *Le due riforme...*, p. 13.

⁶⁷ En este apartado es importante recordar que de manera simultánea al Concilio de Trento, la cristiandad vivía distintos movimientos reformistas locales en diferentes regiones de Europa. La Contrarreforma no fue sino la culminación de inquietudes reformistas que habían existido durante siglos dentro de la ortodoxia cristiana.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ La teología de los sacramentos se desarrolló a lo largo de toda la Edad Media, llegando

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 clero.⁷⁰ 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 Escritura.⁷¹ Para estos reformadores, los sacramentos expresaban, sobre todo, la enorme influencia que tenían los clérigos 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 Dios.⁷²

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 Dios.⁷³ No obstante este reconocimiento, tanto para Lutero como para los otros reformadores protestantes, los sacramentos no conferían la gracia, sino simplemente, nutrían la fe.⁷⁴ Además, el protestantismo negó rotundamente la presencia real de Cristo

a su máxima consolidación con Pedro Lombardo en el siglo XII. Para los teólogos medievales, el *sacramentum* era un signo sensible mediante el cual se imparte la gracia divina. Véase MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 221.

⁷⁰ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 222.

⁷¹ 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...*, vol. III, p. 133.

⁷² BOURGEOIS, *I segni...*, p. 134.

⁷³ BOURGEOIS, *I segni...*, p. 134.

⁷⁴ 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.

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 dentro de la Iglesia.⁷⁵ Para muchos reformadores, la crisis que sufría la Iglesia exigía cambios y transformaciones en 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 piedad.⁷⁶ Los llamados del emperador llegaron a los oídos sordos del Clemente VII,⁷⁷ pero a pesar de la indiferencia

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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 rehusaron enviar representantes al concilio pues lo consideraron un sínodo doméstico del papa en Roma. TERRANOVA, *Le due riforme...*, p. 63.

⁷⁷ 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 él. Véase LUTZ, *Reforma...*, p. 86.

papal, los clamores reformistas no cesaron. De esta manera, Paulo III, sucesor de Clemente, intentó llevar a cabo un 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 ser.⁷⁸

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 18 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 Iglesia.⁷⁹

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 los padres que acudieron a él 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 prioritaria.⁸⁰ Efectivamente, en sus primeras sesiones, Trento privilegió los debates alrededor de los asuntos jurídicos y administrativos que debían aclararse para fortalecer la autoridad y he-

⁷⁸ LUTZ, *Reforma...*, p. 88.

⁷⁹ 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 el 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. Véase BALDERAS, *La reforma...*, p. 175.

⁸⁰ 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.

gemonía 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, 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 diócesis.⁸¹

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 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 sacramentos.⁸²

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 difundir.⁸³ La discusión tridentina en torno a la doc-

⁸¹ BALDERAS, *La reforma...*, pp. 278-287.

⁸² 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. Véase JEDIN, *Riforma cattolica...*, p. 78.

⁸³ TERRANOVA, *Le due riforme...*, p. 64.

trina de la justificación concluyó en la sexta sesión del concilio, el 13 de enero de 1547 con la aprobación del decreto que la definía.⁸⁴ Frente a las doctrinas protestantes, el concilio mitigó el efecto catastrófico de la caída después del Pecado 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 ser.⁸⁵ 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 lograr 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 castigadas.⁸⁶ 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 el bautismo y la eucaristía como signos que nutrían la fe de los fieles, Trento definió a los siete sacramentos como vehículos de la gracia y la comunión con Cristo.⁸⁷ No está de más recordar que el sistema sacramental había constituido un ámbito clave del poder eclesial sobre los fieles.⁸⁸ 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 mediante los cuales se manifestaba el poder de Dios.⁸⁹

⁸⁴ ISELOH, *Compendio di storia...*, vol. VI, p. 565.

⁸⁵ MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 162.

⁸⁶ 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. ISELOH, *Compendio di storia...*, p. 565.

⁸⁷ La doctrina de los sacramentos reconoció el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el matrimonio y la ordenación.

⁸⁸ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, vol. III, p. 137.

⁸⁹ De esta manera, la administración de los sacramentos quedaba estrictamente limitada a

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 de las Escrituras sobre el sacramento del bautismo.⁹⁰ Lo que sí discutieron, en cambio, fue el efecto del Pecado Original entre la especie humana.⁹¹ 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 justificación.⁹²

Contrariamente a las doctrinas protestantes, los teólogos tridentinos afirmaron 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 bautismo.⁹³

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, estableció que éste debía llevarse a cabo según los usos y las formas de la Iglesia católica y preferiblemente por ministros or-

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*, pp. 137-141.

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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.

⁹² El decreto sobre el sacramento del bautismo se aprobó en la quinta sesión del concilio el 17 de junio de 1546. Véase PROSPERI, *Il Concilio...*, p. 59.

⁹³ Es interesante señalar cómo la doctrina tridentina sobre el bautismo rescató las ideas pelagianas que aceptaban la remisión del Pecado Original. Véase SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 211.

denados, 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 penitencia.⁹⁴

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 la penitencia. Para el fraile agustino, el verdadero sacramento penitencial consistía, únicamente, en el bautismo.⁹⁵

Nuevamente en contraposición a las ideas protestantes, Trento definió la penitencia como uno de los sacramentos instituidos por Cristo.⁹⁶ 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 Creador.⁹⁷ Para lograr este propósito, el pecador debía arrepentirse y confesar sus pecados al sacerdote, con lo cual, después podía recibir la absolución divina.⁹⁸

⁹⁴ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 141.

⁹⁵ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 155.

⁹⁶ El decreto sobre el sacramento de la penitencia se aprobó en la sesión catorce el 25 de noviembre de 1551. SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 155.

⁹⁷ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 154 y PROSPERI *Il Concilio...*, pp. 127-128.

⁹⁸ 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

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 acción.⁹⁹ 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 comulgar.¹⁰⁰ 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 adorar.¹⁰¹ 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 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 Dios.¹⁰² En realidad, Trento hi-

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.

⁹⁹ La obligación anual de confesarse se había establecido en el Concilio de Letrán, de 1215. Véase PROSPERI, *Il Concilio...*, p. 125.

¹⁰⁰ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 143.

¹⁰¹ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 144.

¹⁰² MC GRATH, *Christian spirituality...*, p. 260.

zo 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 Sacramento.¹⁰³

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 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 eterna.¹⁰⁴

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 hacia los abusos relacionados con la concesión de indulgencias. Los excesos generados por la venta de bulas y de absoluciones extrasacramentales 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 penitencia.¹⁰⁵

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 Iglesia y fulmina anatema contra los que o afirman ser inúti-

¹⁰³ SESBOUÉ, *Storia dei dogmi*, p. 147.

¹⁰⁴ EVENETT, *The spirit...*

¹⁰⁵ 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 spiritualité...*, vol. VII, p. 1718.

les o niegan que la Iglesia tenga potestad de concederlas".¹⁰⁶ 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 Cristo.¹⁰⁷ 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 más preciado 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 adquirían dichos documentos.¹⁰⁸

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 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.¹⁰⁹

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 res-

¹⁰⁶ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre las indulgencias.

¹⁰⁷ VILTER, *Dictionnaire de spiritualité...*, vol. VII, p. 1715.

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre la veneración de los santos, las reliquias y las imágenes sagradas.

pondió 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 Guarda.¹¹⁰ Al mismo tiempo, el tridentino insistió en celebrar fiestas y organizar peregrinaciones; formalizó nuevas ceremonias como la representación del Vía Crucis y fomentó los cantos y rezos públicos y privados para invocar la intercesión de la Virgen, los santos y los mártires.¹¹¹

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 sobrenaturales.¹¹²

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 determinado.¹¹³ Al insistir en la salvación como un bien asequible a partir de

¹¹⁰ MENOZZI, en *Storia delle religioni...*, p. 439.

¹¹¹ MENOZZI, en *Storia delle religioni...*, p. 440.

¹¹² 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.

¹¹³ Es inevitable pensar, por ejemplo, en el desarrollo de las ideas de Maquiavelo en esta

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 sólo intercedían ya por los hombres; además, mostraban a estos últimos los lineamientos éticos a los que había que plejarse 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 el punto de vista 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 difuntos.¹¹⁴

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 purgatorii* y se benefician de los sufragios de los vivos”.¹¹⁵

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 ese 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 Escritura.¹¹⁶

época, lo mismo que en aquellas expresiones del pensamiento político que adaptaron las principales enseñanzas de aquel autor a la *raggione di Stato*.

¹¹⁴ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre el Purgatorio.

¹¹⁵ VILTER, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 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 el 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. Véase LE GOFF, *The birth...*, p. 155.

¹¹⁶ 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. Aun-

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 creencia.¹¹⁷ 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 capuchinos.¹¹⁸

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”.¹¹⁹

Como máxima expresión de la mentalidad barroca, el concilio comparó 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 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 terrestres.¹²⁰ Además de estas implicaciones, este ejercicio tenía una estrecha relación con el acceso al perdón divino: el ayuno realizado por Cristo 40 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

que 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.

¹¹⁷ La medida recomendada por el tridentino fue secundada por personajes como Francisco Suárez o Roberto Bellarmino. VILTER, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2666.

¹¹⁸ VILTER, *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 2667.

¹¹⁹ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Decreto sobre el ayuno.

¹²⁰ 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 meritório. Los hebreos practicaban el ayuno con el fin de expiar sus culpas y calmar la ira de Dios. Véase Mircea ELIADE, *Enciclopedia delle religioni*, vol. III, pp. 152-153. Véase *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VIII, p. 1168.

de las tentaciones mundanas, sino también se purificaban, se preparaban interiormente para acercarse a Dios y compartían el sufrimiento de Cristo en la Cruz.¹²¹

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 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 Ecu-ménico 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.

¹²¹ VILLER, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. VIII, p. 1168.

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

A. AMÉRICA EN LA COYUNTURA. UTOPIA Y DIGNIDAD HUMANA ENTRE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA

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 Luciano.¹

¹ 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 destacó, sobre todo, el carácter bondadoso e inocente de los aborígenes americanos. Véase BRADING, *Orbe...*, p. 29.

Bajo aquella mirada, América se definió, desde un principio, como el territorio humano que permitía a los hombres proyectarse hacia un futuro mejor.² 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 autoridad del orden político y social interno.³

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 católico.⁴ 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 costumbres.⁵

² 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”. ABEILLÁN, *Historia crítica...*, p. 384.

³ Véase *Evangelización y teología...*, “La sociedad española y la evangelización americana”, Valentín Vázquez de Prada y Juan Bosco Amores Carredano, pp. 70-71.

⁴ 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. Véase BRADING, *Orbe...*, p. 33.

⁵ A decir verdad, las bulas que definieron los límites territoriales de cada monarquía fue-

De esta manera, al iniciar el siglo XVI, España concentró su expansión territorial en las colonias trasatlánticas despertando, con ello, la necesidad de construir una justificación legítima de sus conquistas. Los debates en torno al derecho que tenía la Corona española a 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 Imperio romano que había abarcado también aquellas islas.⁶

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 *Codicilio* 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 preladados 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...⁷

Conforme las conquistas avanzaron y el poblamiento hispano intensivo 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.⁸

ron dos. La primera, la *Inter Caetera* y la segunda, una emitida un poco después, aunque está fechada el día 4 de mayo. Estas bulas alejandrinas establecieron que los territorios castellanos serían los comprendidos más allá de la línea imaginaria trazada a 100 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 Véasede. Véase ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 430.

⁶ Véase Luis Suárez Fernández "El sentido evangelizador de la reforma española", en *Evangelización y teología...*, p. 165.

⁷ ISABEL I, *Codicilio...*, p. 42.

⁸ En realidad, la preocupación en torno al pecado fue una constante entre teólogos, poetas, literatos y cronistas castellanos desde el siglo XV. Personajes como Juan de Mena, Pero Guillén de Segovia o Pedro Martínez de Osma dedicaron muchas páginas para reflexionar sobre el pecado, el pecador y el pecado original. Adeline Rucquoi afirma que antes de dicho periodo, estos temas

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 sociales.⁹ Ésta fue la perspectiva que orientó las palabras del célebre sermón de fray Antonio de Montesinos el domingo anterior a la Navidad de 1511 en 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 pobladores hispanos 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 recibido 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.¹⁰

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 la Paz. La participación de aquellos personajes se distinguió por la insistencia de ambos en la justificación jurídica de la

no tuvieron mucha importancia dentro de aquel reino cristiano. Véase RUCQUOI, "Mancilla y limpieza...", pp. 1-9.

⁹ Véase Augusto Sarmiento "La condición personal como fundamento de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos según Francisco de Vitoria", en *Evangelización y teología...*, p. 266.

¹⁰ ISABEL I, *Codicilio...*, p. 42.

donación papal para defender la legitimidad del Imperio español en sus posesiones de ultramar.¹¹

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 periodos 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 trabajo.¹²

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 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 Bienaventuranza.¹³

¹¹ 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. Véase ABELLÁN, *Historia crítica...*, pp. 432-434.

¹² Véase ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 431. La Junta de Burgos reconoció la libertad de los indios así como sus derechos naturales. 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...*, pp. 15-16, 1948.

¹³ ZAVALA, *Servidumbre...*, p. 35.

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, 13 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”.¹⁴

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 racionalmente para convertirse a la verdadera fe y alcanzar la vida eterna.¹⁵

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 eterna.¹⁶

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

¹⁴ ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 466.

¹⁵ Véase BRADING, *Orbe...*, p. 81.

¹⁶ AZOULAI, *Les péchés...*, p. 16.

formas alternativas de la vida humana que encontraron en las nuevas y exóticas poblaciones.¹⁷ Al mismo tiempo, sería absurdo negar la presencia de otros filósofos 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 mismas.¹⁸ 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 Sepúlveda.¹⁹

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 humana.²⁰ 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 ley.²¹

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 indios.²² Frente a la idea de los indios como siervos por naturaleza, Vitoria in-

¹⁷ 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. Véase TOULMIN, *Cosmopolis...*, p. 23.

¹⁸ Véase ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 464.

¹⁹ 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, véase BRADING, *Orbe...*, pp. 98-122.

²⁰ Los teólogos salmantinos 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 salmantinos 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. Véase 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.

²¹ 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 éstos sus constantes fines y en la posibilidad de elegir racionalmente los medios para alcanzar los mismos. STRAUSS, *Natural...*, p. 44, 1953.

²² Las *Relecciones* recopilan las conferencias que Vitoria dictó en su cátedra de Salamanca

sistió en que los 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 semejanza.²³

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 inteligencia.²⁴

En sus reflexiones americanistas, Vitoria rechazó los argumentos tradicionales que habían legitimado el dominio español en el Nuevo Mundo.²⁵ 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 vida.²⁶

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 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 tienen derecho de predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros... pueden enseñar la verdad a los que quieran oírlos, 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 más, parece que están en obligación de verificarlo...

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.

²³ Véase BRADING, *Orbe...*, p. 102.

²⁴ Véase ABELLÁN, *Historia crítica...*, p. 438.

²⁵ 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. Véase BRADING, *Orbe...*, p. 104.

²⁶ ABELLÁN, *Historia crítica...*, pp. 442-455.

porque los bárbaros son prójimos... [y] corresponde a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran.²⁷

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. Ésta fue, efectivamente, la actitud adoptada por los misioneros franciscanos, dominicos y agustinos que emprendieron la labor evangelizadora y la conversión de los indios de 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 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 moral.²⁸ 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 ellos 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

²⁷ VITORIA, *Relecciones...*, p. 111.

²⁸ 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. Véase "La dignidad del hombre en la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba" en *Evangelización y teología...*, pp. 975-980.

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 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 naturales. 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 occidental.²⁹

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.

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

El periodo conocido como la edad dorada de los órdenes mendicantes correspondió a una etapa en que los religiosos estuvieron protegidos por privilegios pontificios que les permitieron ejercer el sacerdocio con mayor independencia.³⁰ Algunos meses antes de que Cortés hiciese el llamado para que el emperador

²⁹ Jorge Traslosheros ha insistido sobre este punto.

³⁰ Christian Duverger localiza dicho periodo entre 1524 y 1572. DUVERGER, *La conversión...*, p. 11.

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 España.³¹

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 Mundo.³² 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 12 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, proyectó las esperanzas renacentistas y humanistas de Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro en el Nuevo Mundo.³³

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 exteriores.³⁴

En su lucha cotidiana contra Satán y al difundir e implantar un modelo de religiosidad reformista y humanista entre los naturales, los misioneros tuvieron que resolver problemas concretos y particulares de las nuevas poblaciones, se ocuparon de aclarar dudas sobre la administración de los sacramentos

³¹ 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. Véase DUVERGER, *La conversión...*, p. 25.

³² 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. Véase DUVERGER, *La conversión...*, p. 26.

³³ 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.

³⁴ Véase Francisco Martín Hernández. "Proyecto de una nueva sociedad y una nueva Iglesia en la primera evangelización americana" en *Evangelización y teología...* pp. 1459-1460.

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 conquistadas.³⁵ El periodo de las juntas eclesiásticas correspondió a 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 a los indios y organizar el trabajo evangelizador y civilizador entre ellos.³⁶

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 periodo 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.

*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 francis-

³⁵ 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.

³⁶ 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 cristianas como estrategia de su misión evangelizadora. Véase SARANYANA, *Teología profética...*, pp. 80-88.

canos y más tarde para el resto de los evangelizadores, los templos paganos, los ídolos, los 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 el 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 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 naturales. En este sentido, tanto Las Casas como Sahagún dedicaron muchas páginas para describir la afinidad de la moral indígena y la moral cristiana.³⁷

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 reprochable según la mentalidad cristiana, estas malas costumbres no se debían a 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 Vitoria.³⁸ 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 demoniacas; prácticas y costumbres que resultaban un obstáculo para que los indios alcanzaran el reino de Dios y la felicidad eterna. La creencia en el po-

³⁷ 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. Véase GONZALBO, “La muerte...”, p. 57.

³⁸ ZAVALA, *Servidumbre natural...*, p. 82.

sible 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 Allá.³⁹

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.

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 ella.⁴⁰ Se sabe que entre los indios prehispánicos, existie-

³⁹ Es Duverger quien ha señalado cómo los primeros 12 franciscanos no vinieron a dictar la condena de los indios sino a impartir entre ellos la absolución. DUVERGER, *La conversión...*, p. 98.

⁴⁰ 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 produce en el hombre las sensaciones de vergüenza, angustia, temor y repugnancia que se traducen en el sentimiento de culpa. Véase Pericles FELICI, *El pecado...*, p. 34.

ron 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 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 provocar temor o vergüenza entre los sujetos que habían puesto en riesgo la estabilidad de su comunidad y lo sabían.

Sin embargo, estos sentimientos de angustia frente a la violación consciente 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 alguno.⁴¹ De acuerdo con 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 coexistencia de estas distintas presencias divinas producía fuertes contradicciones internas entre la disposición al pecado o a la virtud, a la fuerza o a la debilidad en las acciones humanas.⁴²

Con todo esto, cabe suponer que entre los indios prehispánicos existieron sentimientos análogos a la culpa occidental pero diferentes en un aspecto fundamental: la ausencia de una conciencia que vinculara las elecciones morales

⁴¹ 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. Véase GRUZINSKI, “Normas cristianas...” en *Historias*, p. 33.

⁴² Véase LÓPEZ AUSTIN, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 30-35.

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 traía 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 produjeron 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.

*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 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”.⁴³ 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

⁴³ MOTOLINÍA, *Memoriales...*, p. 352.

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.

Al respecto, Sahagún contaba cómo los frailes intentaron persuadir a los indios de que aquellos que habían adorado como divinidades eran “muy terribles 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”.⁴⁴ De esta manera, los evangelizadores trataron de desengañar a los indígenas e insistieron en la confusión en la que habían vivido durante siglos:

Vosotros pensabais que gracias a ellos viváis, 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.⁴⁵

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”.⁴⁶

La transmisión de este mensaje debió provocar 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 sujetos.⁴⁷ 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 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

⁴⁴ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 125.

⁴⁵ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 181.

⁴⁶ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 133.

⁴⁷ 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 acarrearía sequías ni enfermedades entre ellos.

producen las cosas en la tierra... ¿Y ahora nosotros destruiremos la antigua regla de vida?⁴⁸

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 sí mismos bajo una nueva mirada.⁴⁹

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, 10 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 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 y muy bien apersonado y de muy gallarda estatura y tomándome por la mano me dijo: ven acá, que aún 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

⁴⁸ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 153.

⁴⁹ En *The established and the outsiders*, 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 según el contexto en que los sujetos se definen a sí mismos.

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 priesa 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 en el 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 lumbre 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 habían de ir a él.⁵⁰

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 muertel.⁵¹ No obstante, la narración es interesante pues habla de la 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

⁵⁰ TORQUEMADA, *Monarquía...*, p. 327.

⁵¹ Sobre las imágenes medievales, véase PATCH, *El otro...*, pp. 89-142.

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 sí 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 producidos 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 aquellos 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 eximían a los indios de cualquier responsabilidad moral.⁵² 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.⁵³

De esta manera, la satanización de una parte del pasado indígena fue configurando un nuevo sentimiento de culpa entre sujetos que poco a poco debie-

⁵² 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.

⁵³ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 161.

ron 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 experimentación de distintas emociones que provocaron 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.

*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 sobrellevar.⁵⁴ Seguramente, los efectos de la anarquía producida 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 Demonio.⁵⁵ 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 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”.⁵⁶ La pastoral

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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. Véase *Itinerario...*, pp. 77-81.

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 Infierno.⁵⁷

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 mendicantes.⁵⁸ 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 conciencia moral cristiana que empezaba a construirse entre ellos.⁵⁹ 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, aterrorizante... 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.⁶⁰

⁵⁷ En este sentido es importante recordar la pastoral de los Novísimos: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria, que tuvo un lugar importante en 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.

⁵⁸ 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. Véase GONZALBO, "La muerte maestra...", pp. 10-11.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ SAHAGÚN, *Apostilla...*, p. 87.

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 aterrizzaba, 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 justicia.⁶¹

Las escenas del Juicio Final abundaron en el mensaje evangelizador que los frailes transmitieron a los indios desde un principio.⁶² Los sermones de los 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 pecadores.⁶³

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 llegó gente de toda la comarca, incluidos el virrey don Antonio de Mendoza y el arzobispo don Juan de Zumárraga.⁶⁴ 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 provocando gran expectación y asombro entre los concurrentes.

⁶¹ SAHAGÚN, *Apostilla...*, p. 87.

⁶² 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 Marcos, San Lucas, Isaías, Ezequiel, Daniel y Corintios. Las escenas del Día del Juicio se transmitieron de manera cotidiana y formaron parte importante de la cultura popular de la Edad Media. Véase DELUMEAU, *La peur...*, p. 201.

⁶³ 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. Véase Pablo ESCALANTE, *Historia de la vida...*, p. 375.

⁶⁴ Véase HORCASITAS, *El teatro...*, p. 563.

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 Día del Juicio...”⁶⁵

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”.⁶⁶

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 horribles 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 Allá.⁶⁷ De esta manera, el primer Infierno presentado a los indios fue aquel lugar espantoso donde acontecían los peores tormentos y atrocidades. A decir 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 ma-

⁶⁵ Véase HORCASITAS, *El teatro...*, p. 569.

⁶⁶ Citado por HORCASITAS, *El teatro...*, p. 563.

⁶⁷ 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. Véase MINOIS, *Piccola storia...*, p. 57.

los 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 quemán y tienen otras penas infinitas... y estas penas nunca tienen fin.⁶⁸

Sin duda, la desolación producida 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 indios.⁶⁹ 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 llevan éstos las mismas cadenas y grilletes que los que obran mal...”.⁷⁰

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”.⁷¹ 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, angus-

⁶⁸ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 66.

⁶⁹ 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. Véase ESCALANTE, *Historia de la vida...*, pp. 428-429.

⁷⁰ VALADES, *Retórica...*, p. 493.

⁷¹ SAHAGÚN, *Adiciones...*, p. 79.

tia 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 Infierno.⁷² 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 Allá.⁷³

Entre algunos indígenas, aquel tipo de prédica tuvo un efecto considerable. Mendieta contó cómo frente a aquellas representaciones, muchos indios lloraron y temblaron de miedo.⁷⁴ La amenaza de los sufrimientos en el Infierno debió provocar 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”.⁷⁵

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 bautismo.⁷⁶ 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 bien podía tomar diferentes

⁷² Véase GRIJALVA, *Crónica de la orden...*, p. 230.

⁷³ ESCALANTE, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 376.

⁷⁴ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

⁷⁵ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

⁷⁶ Sobre el procedimiento que se debía seguir para que los indios bautizados renunciaran al Demonio, véase el prólogo de Zumárraga al manual del bautismo de fray Juan Focher. FOCHER, *Manual del bautismo...*, pp. 139-141.

formas siempre conservaba algunas características que delataban su verdadera personalidad.⁷⁷

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”.⁷⁸ 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 presenció 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”.⁷⁹

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 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 emocional.⁸⁰

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.

⁷⁷ Luis Weckmann habla de la herencia medieval de los frailes al concebir al Demonio como un enemigo físico contra el cual era indispensable luchar. Véase WECKMANN, *La herencia...*, p. 173.

⁷⁸ Fray Andrés de OLMOS, *Tratado...*, p. 15.

⁷⁹ OLMOS, *Tratado...*, p. 10.

⁸⁰ La historia la rescata Pablo Escalante. Véase ESCALANTE, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 435.

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”.⁸¹ De manera que la conciencia culposa de los indios también se consolidó a partir de la difusión de sentimientos de hostilidad e intolerancia hacia todo aquello que fuera contrario a la ética cristiana.⁸²

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”.⁸³

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 hacerlo.⁸⁴ 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 ellos.⁸⁵ 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 creados por la amenaza de Satanás. Si el

⁸¹ FOCHER, *Itinerario...*, p. 149.

⁸² Es importante aclarar, nuevamente, que algunos elementos de la cultura prehispánica produjeron 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.

⁸³ MOTOLINÍA, *Memoriales...*, p. 37.

⁸⁴ 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. Véase SAFRANSKI, *El mal...*, p. 21.

⁸⁵ Sobre la importancia de nombrar, véase Fernando ESCALANTE, *Una idea...*, p. 165.

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 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”.⁸⁶

Aun 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 aparecerseles.⁸⁷ 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.

B. LOS INDIOS Y EL DIOS CRISTIANO: LA CONSOLIDACIÓN DE UNA NUEVA ALIANZA

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,

⁸⁶ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 129.

⁸⁷ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 121.

llevar a los indios los misterios de Dios sólo mediante el temor era un gran sacrilegio.⁸⁸

Para el cristianismo, el miedo por sí 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 frente a la amenaza del castigo eterno.⁸⁹ 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”.⁹⁰ 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...”.⁹¹

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.

⁸⁸ VITORIA, *Relecciones...*, pp. 92-98. Vitoria utilizó este argumento para explicar por qué no era lícita la guerra para convertir a los indios.

⁸⁹ Leszek Kolakowski ha señalado cómo la figura de Jesucristo provoca la sensación de que existe un camino para evitar las tinieblas y cómo Cristo materializa los sentimientos de paz y esperanza entre los cristianos. Véase KOLAKOWSKI, *Vigencia y caducidad...*, p. 28.

⁹⁰ VALADÉS, *Retórica...*, p. 397.

⁹¹ VALADÉS, *Retórica...*, p. 397.

Es interesante encontrar la 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 monarca.⁹² 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 sangre.⁹³ 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 razón.⁹⁴

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 sentar las bases para que éstos pudieran convertirse en súbditos de un nuevo señor justo y bondadoso.⁹⁵ 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

⁹² 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.

⁹³ VALADÉS, *Retórica...*, p. 397.

⁹⁴ Para Aristóteles, la monarquía perfecta era aquella donde el monarca gobernaba de acuerdo con 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.

⁹⁵ 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, véase Anthony BLACK, *Political thought...*, p. 32.

quebrantamiento de aquellas leyes se traducía 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 quisierades ser amigos de Dios y tornárades cristianos y guardáredes sus mandamientos.⁹⁶

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”.⁹⁷ 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 acaban...”.⁹⁸

El dominico explicó cómo la decisión final de quienes irían a cada sitio recaía en aquel Dios, sabio, todopoderoso 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...”.⁹⁹

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 subrayó la misericordia y el amor divinos como

⁹⁶ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 66.

⁹⁷ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 66.

⁹⁸ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 66.

⁹⁹ ZUMÁRRAGA, *Regla cristiana breve...*, p. 10.

atributos principales de aquella Justicia que debía articular la alianza entre los indios y la divinidad.¹⁰⁰ 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:

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 dioses.¹⁰¹

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 sobrepasa todas las cosas su amor...”, decía Sahagún.¹⁰² La relación que los indios debían establecer con el Dios cristiano era la de una nueva amistad cuyo principio era la reciprocidad.¹⁰³ La idea de esta nueva relación de afectividad recíproca también fue transmitida por fray Pedro de Córdoba 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.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Aquí vale la pena recordar las recomendaciones de Guy de Montrocher, párroco de Tueruel 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. Véase DELUMEAU, *La confesión y el perdón...*, p. 32.

¹⁰¹ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 83.

¹⁰² 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. Véase PIZZORNI, *Giustizia...*, p. 150.

¹⁰³ Pizzorni señala cómo el cristianismo convirtió la reciprocidad mundana del amor en el mundo clásico en una nueva reciprocidad escatológica. Véase PIZZORNI, *Giustizia...*, p. 151.

¹⁰⁴ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 65.

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 amoroso entre los indios y Dios podía restituirse siempre a partir del mecanismo del perdón. Fray Pedro de Córdoba 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 perdona.¹⁰⁵

*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 indios.¹⁰⁶

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 estados".¹⁰⁷

La difusión del precepto del amor cristiano fue fundamental en la configuración de las nuevas relaciones sociales que dieron origen a la Nueva Espa-

¹⁰⁵ Fray Pedro de CÓRDOBA, *Doctrina...*, p. 82.

¹⁰⁶ SAHAGÚN, *Coloquios...*, p. 113.

¹⁰⁷ 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.

ña. En ellas, la caridad, la fraternidad, la solidaridad y la amistad constituyeron ejes emocionales y afectivos que posibilitaron su articulación.¹⁰⁸ Muchos fueron los sermones que los frailes dedicaron a transmitir la importancia del amor al prójimo en la nueva sociedad que comenzaba a configurarse.¹⁰⁹

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 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 él con buen semblante... Y después, dondequiera que lo veas, lo has de saludar, lo has de mirar con buen semblante.¹¹⁰

¹⁰⁸ 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. Véase PIZZORNI, *Giustizia...*, pp. 75-86.

¹⁰⁹ 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. Véase SAHAGÚN, *Adiciones...*, p. 50.

¹¹⁰ SAHAGÚN, *Adiciones...*, p. 66.

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 ofensas.¹¹¹

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 embriaguez.¹¹² 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 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 muerte.¹¹³

¹¹¹ 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.

¹¹² 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.

¹¹³ Las sentencias se ejecutaban de diferente manera: a veces se utilizaban garrotes de palo de encino, 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...*, pp. 357-362.

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 respecto.¹¹⁴

En este punto vale la pena hacer una anotación. En *El malestar en 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”.¹¹⁵

Es interesante pensar que siguiendo el argumento freudiano, el amor cristiano es un agente civilizatorio que busca someter los instintos y la agresividad humanas al control amoroso racional.¹¹⁶ 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 espontáneos.¹¹⁷ 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 producidos por el incumplimiento de las reglas que daban sentido al acuerdo original.¹¹⁸

¹¹⁴ SAHAGÚN, *Adiciones...*, p. 73.

¹¹⁵ FREUD, *El malestar...*, pp. 55-56.

¹¹⁶ Martha Nussbaum ha descrito el 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.

¹¹⁷ Evidentemente, esta hipótesis sigue muy de cerca las teorías sociohistóricas de Norbert Elias.

¹¹⁸ Uno de los vocablos utilizados por Sahagún para traducir el término cristiano de peca-

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 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 corporales.¹¹⁹

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 sentido.¹²⁰ Además, los tribunales del provisorato de indios también tuvieron un papel fundamental en el proceso de la reforma de las costumbres indígenas. 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 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”.¹²¹

do fue *tlá-tlacolli*, que significa quebrantamiento o ruptura de algo. Véase SAHAGÚN, *Coloquiios...*, p. 159.

¹¹⁹ GRUZINSKI, “Normas cristianas...”, en *Historias*, 15, pp. 31-32.

¹²⁰ 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.

¹²¹ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 464.

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 una.¹²²

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”.¹²³

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

¹²² MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 149.

¹²³ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 455.

la tierra descubriendo y destruyéndoles sus ídolos... apartándolos de otros vicios nefandos... y ellos son los que más persiguen las ceremonias y ritos condenados.¹²⁴

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 homogénea.¹²⁵ 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 configurarse.¹²⁶

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 occidentales.¹²⁷ 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.

¹²⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales...*, p. 445.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ 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.

¹²⁷ 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. Véase 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. GRUJALVA, *Crónica...*, p. 91.

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 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 según la regla de la razón.¹²⁸ 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 evangelización.¹²⁹ Una vez que los naturales reconocían los nuevos significados del Bien y del Mal cristianos, éstos debían guiar sus conductas y comportamientos cotidianos de acuerdo con esos 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 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.

¹²⁸ AQUINO, *Tratado de la justicia...*, p. 125.

¹²⁹ 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. Véase AQUINO, *Tratado de la justicia...*, p. 123.

C. LAS MANIFESTACIONES COTIDIANAS DE LA CULPA
Y EL PERDÓN ENTRE LOS INDIOS

Ausencia de culpa o culpa particular

Como se ha señalado ya, el proceso de interiorización 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 con las órdenes que los evangelizaron.¹³⁰ 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

¹³⁰ Gruzinski ha señalado la heterogeneidad de la internalización de la norma cristiana entre los indios. GRUZINSKI, "Normas...", en *Historias*, 15, pp. 32-40.

sentimientos ante el nuevo sistema de ideas y creencias cristiano.¹³¹ 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 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 rendición 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 exterior.¹³² 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 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 produjo el consenso cultural necesario para la articulación de nuevas relaciones de intercambio recíprocamente referidas. Estas relaciones de negociación se die-

¹³¹ 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. Véase ESCALANTE, *Historia de la vida...*, pp. 433-435.

¹³² 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.

ron 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 producir y mantener el orden, el equilibrio, la estabilidad y la paz en la Tierra.

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 provocó 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 evangelizadores, los naturales 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, esa 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, 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 con 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 curiosas 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.

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 Justicia. 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 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 ídólatras, pero además, se encargó de ejercer su poder “contra toda persona que de obra o palabra hiciera cosas que parezcan pecado”.¹³³ 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 cristiana.¹³⁴

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 seculares; 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 mismos.¹³⁵

¹³³ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 16.

¹³⁴ El Patronato Regio de España otorgó a los monarcas de aquel reino el derecho de nombrar a sus propias autoridades inquisitoriales. Debido a la ausencia de un Tribunal del Santo Oficio en las Indias, los Reyes Católicos dieron órdenes para que los obispos de aquellas tierras se ocuparan de vencer las posibles herejías en el Nuevo Mundo. En 1517, el cardenal Ximénez de Cisneros delegó facultades inquisitoriales en todos los obispos de las Indias. Dos años más tarde, se instalaron las primeras inquisiciones americanas. En los primeros años de la conquista y frente a la ausencia de clero secular en la Nueva España, los primeros franciscanos que llegaron a dicho territorio contaron con la autorización papal para ejercer casi todas las funciones episcopales, entre ellas, la de comisario del Santo Oficio de la Inquisición. De esta manera, el primer fraile franciscano con facultad inquisitorial fue fray Martín de Valencia en 1524. En 1527, fray Juan de Zumárraga se convirtió en el primer obispo de México y con ello, fue el primer inquisidor con autorización para establecer un tribunal en estas tierras, para designar a los funcionarios del mismo, así como para decidir sus salarios o eliminar a aquellos que él considerara pertinente eliminar. Véase GREENLEAF, *Zumárraga...*, pp. 15-22.

¹³⁵ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 20.

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 indígenas.¹³⁶ No obstante que el cabildo pidió a los frailes abstenerse de ejercer ese tipo de poder, los misioneros continuaron interviniendo en la reducción de conflictos sociales en los que actuaron como jueces.¹³⁷

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 indocristiana.¹³⁸ 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

¹³⁶ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 20.

¹³⁷ 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 poder político terreno; es decir, un foro de justicia alternativa a las sedes del foro político donde los hombres podían encontrar un espacio diferente para ser disculpados. Véase PRODI, *Una storia della giustizia...*, p. 24.

¹³⁸ 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.

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 definitiva.¹³⁹

La estrecha relación entre la administración de la justicia divina y de la justicia terrena provocó 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 expiatorias.¹⁴⁰ 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”.¹⁴¹

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.

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 crear 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 reconcilia-

¹³⁹ VALADÉS, *Retórica...*, p. 493.

¹⁴⁰ ESCALANTE, *Historia de la vida cotidiana...*, p. 377.

¹⁴¹ SAHAGÚN, *Historia general...*, pp. 46-47.

ción 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 indios.¹⁴²

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 semejantes.¹⁴³

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 reventar 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 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 maltratado”.¹⁴⁴

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

¹⁴² Los casos que se presentan a continuación datan de las últimas dos décadas del siglo XVI y se encuentran en Félix Zubillaga, *Monumenta mexicana*. A pesar de tratarse de los últimos años del siglo XVI y no de los primeros, este testimonio jesuita es útil para reconstruir e imaginar situaciones muy similares en los primeros años del contacto entre los naturales y los evangelizadores. Esta inducción puede realizarse a partir de los indicios que tenemos en las crónicas de los primeros frailes franciscanos y dominicos, testimonios que nos permiten inferir la similitud de las relaciones que se establecieron entre aquellos primeros evangelizadores con los indios y los jesuitas con los mismos.

¹⁴³ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, vol. II, p. 523.

¹⁴⁴ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, p. 524.

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 perdonado.¹⁴⁵

Los dos relatos anteriores muestran el interés de los evangelizadores en 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 el 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 produjera 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 lograr 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 en la comunidad. La asimilación del principio de la reconciliación, así como del funcionamiento del mecanismo del perdón comenzó a dar-

¹⁴⁵ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, p. 523.

se 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.

*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 inquisidor.¹⁴⁶ Durante dicho periodo, 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 Tlayotla o los caciques de Yanhiutlán y de Coatlán a declarar frente al Santo Oficio de la Inquisición.

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 provocar 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 periodo de gracia de 30 o 40 días para efectuar confesiones voluntarias para ganar la absolución de los pecados mediante penitencias ligeras.¹⁴⁷ De esta manera, el procedimiento inquisitorial descansaba en producir la tensión emocional ante el temor al castigo y la oportunidad de acceder al perdón. En realidad, la eficacia de aquella institución dependió, en gran medida, del po-

¹⁴⁶ Véase GREENLEAF, *Zumárraga...*, pp. 28, 56-93.

¹⁴⁷ Véase GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 33.

der 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 Matlatlán. 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 que practicaba la idolatría y llevaba una vida llena de vicios y escandalosos comportamientos sexuales.¹⁴⁸

Los reportes de fray Andrés hablaban de las 17 o 20 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 perros.¹⁴⁹

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 “indulgent” sentencia contra el indio acusado, ordenando que se le dieran 100 azotes, que lo raparan y que lo mandaran a una escuela de niños para que aprendiera el credo y la doctrina cristiana.¹⁵⁰

Probablemente, al cacique de Matlatlán 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, 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 Matlatlán, sin embargo, lo que sí es evidente es que el

¹⁴⁸ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 80.

¹⁴⁹ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 81.

¹⁵⁰ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 81.

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 Tláloc, a quien solía ofrecer diferentes sacrificios en algunas cuevas llenas de ídolos.¹⁵¹ Entre muchos indígenas, Mixcóatl 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, Mixcóatl 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 conversaciones con el Demonio, pero una vez que concluyó su confesión, Mixcóatl 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 engañado.¹⁵²

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 consciente de su pecado”.¹⁵³ Por ello pidió 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 engañado.¹⁵⁴

Más allá de los respectivos castigos que estos tres indígenas recibieron para expiar sus culpas y reconciliarse, lo verdaderamente interesante es que tanto Mixcóatl, 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 misione-

¹⁵¹ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 70.

¹⁵² GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 71.

¹⁵³ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 73.

¹⁵⁴ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 74.

ros 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 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”.¹⁵⁵ 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”.¹⁵⁶

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 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 Nezahualcóyotl 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

¹⁵⁵ MOLINA, *Confesionario...*, pp. 12-13.

¹⁵⁶ GRUZINSKI, “Confesión, alianza y sexualidad...”, en *Vida cotidiana y cultura...*, p. 32.

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 españolas.¹⁵⁷ 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 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 ten-

¹⁵⁷ GREENLEAF, *Zumárraga...*, p. 87.

drá 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.

*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 sinsentido provocados 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 crear 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 los rituales religiosos.

a) El bautismo

Como se ha visto antes, los frailes consideraron a los indios herederos del Pecado Original y por lo tanto, seres urgidos de recibir el sacramento del bau-

tismo. 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 misa.¹⁵⁸

El sacramento del bautismo constituyó el ritual religioso en el que se inauguró la alianza entre Cristo y los indígenas convertidos.¹⁵⁹ En él, los indios debían 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”.¹⁶⁰

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 noche, aquella mujer pasó por “el patio de los teucuales 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 ma-

¹⁵⁸ Willi HENKEL, “El impulso evangelizador...”, *Evangelización y teología...*, p. 418.

¹⁵⁹ 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?”. Véase FOCHER, *Manual del bautismo...*, pp. 14-13.

¹⁶⁰ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 121.

no de la criatura, queriéndola tomar a la madre que muy espantada estaba porque no estaba bautizado ni señalado con la cruz”.¹⁶¹

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 rehusaron 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”.¹⁶² 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”.¹⁶³

El final de la historia es completamente predecible: el indio asustado caminó hacia el convento y se hizo bautizar.

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 sacramento.¹⁶⁴

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

¹⁶¹ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 121.

¹⁶² DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, p. 118.

¹⁶³ DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, p. 118.

¹⁶⁴ 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.

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.¹⁶⁵

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 nuevos tipos de negociación entre los indios y las nuevas autoridades terrenas.¹⁶⁶

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 sí mismo.¹⁶⁷ 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 penitencia.¹⁶⁸ 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 cristiana.¹⁶⁹

¹⁶⁵ MOTOLINIA, *Historia de los indios...*, p. 188.

¹⁶⁶ 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 buscaron confirmar y legitimar su antiguo poder mediante los nuevos códigos religiosos que daban sentido al nuevo orden de las cosas.

¹⁶⁷ Martine Azoulai, Serge Gruzinski y Óscar Martiarena se han ocupado del estudio de este problema en particular.

¹⁶⁸ Luis MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia...*, p. 119.

¹⁶⁹ MARTINI, *El indio y los sacramentos...*, p. 115.

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 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 tuvieron 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 según las circunstancias del proceso evangelizador.¹⁷⁰

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 indios.¹⁷¹ 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 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

¹⁷⁰ 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.

¹⁷¹ 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.

confesores son pocos, viendo la perseverancia que tienen alcanzan lo que desean con su justa importación.¹⁷²

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 culpabilidad.¹⁷³ 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.

Sin embargo, 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 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 sujetos.¹⁷⁴ No es momento de detenerse en aquellos antiguos rituales; baste señalar que de acuerdo con lo que se sabe sobre los sentimientos prehispánicos análogos a la culpa, las prácti-

¹⁷² MOTOLINIA, *Memoriales...*, p. 132.

¹⁷³ 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 produjo 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. Véase MARTINI, *El indio...*, p. 116.

¹⁷⁴ Varios cronistas dedicaron interesantes descripciones de esos rituales. Las Casas y Sahagún son dos de ellos.

cas 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 personalizado.¹⁷⁵ 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 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 dentro 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 confesores,¹⁷⁶ relación que se reprodujo y mantuvo gracias al ejercicio cotidiano de ciertas prácticas y actividades desde los primeros años de la evangelización.

¹⁷⁵ 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.

¹⁷⁶ 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. Véase "Confesión, alianza y sexualidad...", en *Vida cotidiana y cultura...*, 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 pecaminosas.¹⁷⁷

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 buscaban recibir a cambio las sensaciones placenteras y de alivio propias de la absolución.¹⁷⁸

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

¹⁷⁷ VALADÉS, *Retórica...*, p. 483.

¹⁷⁸ 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.

bien los padres que los habían confesado no les habían entendido”.¹⁷⁹ 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 absolución.¹⁸⁰

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 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 paganas.¹⁸¹

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 ocasionaba en ellos el haber cometido aquellas faltas. En este sentido, existen muchas historias de jesuitas que insistieron con los indios a 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”.¹⁸² 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 fuego interno cristiano que poco a poco comenzó a guiar los comportamientos y conductas de aquellos sujetos en su vida cotidiana.

¹⁷⁹ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, p. 417, vol. II.

¹⁸⁰ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, p. 28, vol. III.

¹⁸¹ MARTIARENA, *Culpabilidad...*, pp. 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.

¹⁸² ZUBILLAGA, *Monumenta...*, p. 29, vol. III.

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 provocado 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 avaricia.¹⁸³ Al parecer, esta práctica penitencial fue bien asimilada por muchos indígenas que buscaron cumplir con aquel requisito incluso antes de ser confesados. Al respecto Motolinía comentó:

muchos de ellos cuando se vienen 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 ajeno.¹⁸⁴

Este mecanismo de restitución cristiana fue un elemento fundamental para liberar las tensiones y los conflictos cotidianos en 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 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”.¹⁸⁵ En realidad, este intercambio de bienes materiales por el bien espiritual de la redención, se dio, muchas veces, como un mecanismo de compensación,

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 157.

¹⁸⁵ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 197.

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 dentro de la sociedad.

El sacramento de la penitencia no sólo contribuyó a crear 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.

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 angustia.¹⁸⁶ 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 de 1539.¹⁸⁷ 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

¹⁸⁶ ZUBILLAGA, *Monumenta...*, v. II. p. 420.

¹⁸⁷ Véase Fernando Gil, “Las juntas eclesíásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga” en *Evangelización y teología...*, p. 512.

de la eucaristía entre los neófitos y dejar la decisión de qué indios podían comulgar a la discreción de los evangelizadores.¹⁸⁸

Este carácter selectivo de la comunión constituyó un factor importante en la interacción de 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 cristiana.¹⁸⁹ Estos sujetos privilegiados debieron provocar 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 muchos vieron sorprendidos “ir por el aire” la hostia que llegó a la boca de la muchacha.¹⁹⁰

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 sacerdotes 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 ce-

¹⁸⁸ 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. Véase MARTINI, *El indio...*, p. 177.

¹⁸⁹ 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 agora me quieras confesar y comulgar que cierto mi ánima desea mucho recibir el cuerpo de mi señor Jesucristo”. MOTOLINÍA, *Memoriales...*, p. 133.

¹⁹⁰ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 459.

lebraciones, 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 fraternidad.¹⁹¹

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 mantener la unidad y la cohesión en la primera sociedad novohispana.

En su búsqueda del perdón mediante los sacramentos, los indios se vincularon con los sacerdotes y establecieron novedosas formas de sociabilidad en 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 consideraron 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 de los intercambios cotidianos alrededor de la esperanza en el perdón divino y el mantenimiento del orden y la paz social.

¹⁹¹ MARTINI, *El indio...*, p. 179. Nuevamente es importante recordar que la actuación de los jesuitas como evangelizadores de los naturales se dio en un contexto cultural y social diferente al que encontraron los primeros frailes mendicantes. En efecto, el arribo de la Compañía de Jesús a la Nueva España ocurrió después de la celebración de dos concilios provinciales. Esta situación sugiere que, a la llegada de los jesuitas, la discusión en torno al sacramento de la eucaristía para los indios pasaba ya por otro momento. Sin embargo, la descripción que se cita sobre los ritos que acompañaban la celebración de dicho sacramento es importante para reconstruir la importancia y el significado que esta ceremonia adquirió en la vida cotidiana de los naturales evangelizados.

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 palomas.¹⁹²

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 materiales.¹⁹³ 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 frailes.¹⁹⁴ 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 necesitados durante la cuaresma de 1538.¹⁹⁵

¹⁹² 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...*, pp. 59-60.

¹⁹³ 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 crea obligaciones de reciprocidad entre los que dan y los que reciben estableciéndose una alianza entre sujetos que poseen deberes y obligaciones simétricas. Véase Marcel MAUSS, *Sociologie...*, pp. 147-167, 1950.

¹⁹⁴ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 187.

¹⁹⁵ MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 199.

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, logrando 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 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 provocaron 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 so-

cial 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 provocadas 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 según 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.

III. LA NEGOCIACIÓN COTIDIANA: LAS MANIFESTACIONES DEL SENTIMIENTO DE CULPA Y LA BÚSQUEDA DEL PERDÓN EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA DEL SIGLO XVII

A. LA CULPA EN LA NUEVA ESPAÑA

*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, creando 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 comunitaria.¹

¹ 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 la asumía 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 esa comuni-

*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, uno 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”.² 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 carne”.³

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 elegir.⁴ 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 suyo.⁵ 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.

dad. 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.

² PALAFOX, *Vida interior...*, p. 169.

³ PALAFOX, *Vida interior...*, p. 9.

⁴ 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. Véase SAFRANSKI, *El mal...*, p. 22.

⁵ SAFRANSKI, *El mal...*, p. 22.

“Yo, yo, yo —exclamaba— miserable pecador, bruto, ingrato, sementido... traidor. Yo fui la pésima fiera que a mí mismo y en mí mismo me despedacé la túnica de la gracia”.⁶

La doctrina tridentina de la justificación hizo del binomio gracia-libre albedrío la condición indispensable para alcanzar la vida eterna. Éstas 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 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.⁷

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 consciente 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?”⁸ 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”.⁹ 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

⁶ PALAFOX, *Vida interior...*, p. 9.

⁷ *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, sesión VI.

⁸ Fray Luis de GRANADA, *Guía de pecadores...*, p. 61.

⁹ PALAFOX, *Vida interior...*, p. 8.

realidad, los tormentos 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”.¹⁰ 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 fecundísima.¹¹

La posibilidad de reconocer el error, recapacitar y arrepentirse abrió a los 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 experien-

¹⁰ PALAFOX, *Obras*, vol. IV, p. 184.

¹¹ PALAFOX, *Obras*, vol. IV, p. 184.

cia 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”,¹² 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 Demonio.¹³ 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 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 novohispanos.¹⁴ 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”.¹⁵ 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 Dios.¹⁶

¹² PALAFOX, *Obras*, vol. I, p. 285.

¹³ 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 periodo 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. Véase George MINOIS, *Piccola storia dell'inferno*, pp. 82-92.

¹⁴ 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.

¹⁵ Fray Luis de GRANADA, *Guía de pecadores*, p. 83.

¹⁶ 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

¿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!¹⁷

Las palabras de fray Luis nos sirven de preludio para imaginar la congoja, el 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.¹⁸

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”.¹⁹ 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

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, ésta 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. Véase GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, pp. 127-128.

¹⁷ Fray Luis de GRANADA, *Guía de pecadores*, p. 88.

¹⁸ PALAFOX, *Vida interior*, p. 123.

¹⁹ PALAFOX, *Vida interior*, p. 81.

velaba todas las noches.²⁰ Todas estos ejercicios cotidianos eran expresiones típicas de la devoción 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 de 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 perdón.²¹

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.

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

²⁰ PALAFOX, *Vida interior*, p. 87.

²¹ Sobre la relación entre las formas psíquicas de los individuos y la sociedad en la que viven, véase Norbert ELIAS, *La sociedad de los individuos*, pp. 105-106.

como el cuerpo místico de Cristo, comunidad que reunía a la Iglesia triunfante, la militante y 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 aún viven en la tierra, la cual por eso se llama militante, porque está en guerra continua con los crueles enemigos, mundo, carne y Satanás”.²² 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 entra cosa manchada”.²³ 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 comunicáanse las almas entre sí 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 participan 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 Iglesia.²⁴

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 obras.²⁵

²² *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 95.

²³ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 62.

²⁴ PALAFOX, *Obras*, vol. I, p. 387.

²⁵ Maureen Flynn recuerda cómo la visión católica de las puertas del Cielo estaba llena de

Tanto Agustín como otros teólogos medievales, insistieron en la posibilidad de que los vivos auxiliaran a los muertos con sus limosnas, responsos, oraciones y obras misericordiosas.²⁶ 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 aún 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”.²⁷

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 Cielo.²⁸

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 alma era la del tesoro de los méritos de los santos.²⁹

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 espirituales.³⁰ Esta doctrina fue el fundamento de la validez que tenían las indulgencias en el camino

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. Véase FLYNN, *Sacred charity...*, 1981, p. 12.

²⁶ FLYNN, *Sacred charity...*, p. 12.

²⁷ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 356.

²⁸ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 21.

²⁹ FLYNN, *Sacred charity...*, p. 13.

³⁰ FLYNN, *Sacred charity...*, p. 13.

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”.³¹

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 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 creó 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 cuán 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.³²

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

³¹ *Catecismo del Concilio de Trento*, p. 115.

³² Sermón del 3 de noviembre de 1699 en la catedral de México. FR, Fondo Lafragua, 1260.

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... Compadecednos de nosotros ya que no por atormentadas desvalidas.³³

Ante los gritos de aquellas almas adoloridas, ante la posibilidad de encontrarse, tarde o temprano, en la misma situación, los novohispanos fueron devotos de las ánimas del Purgatorio: ofrecieron misas y limosnas por ellas, organizaron cofradías, practicaron la oración y adquirieron indulgencias.³⁴

La solidaridad ultraterrena entre las almas de las iglesias 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”.³⁵

El caso de Francisco Ruiz no fue el único en la búsqueda de caminos 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:

³³ Joseph BONETA, *Gritos en el infierno...*, p. 7.

³⁴ Véase más adelante el apartado especial dedicado a las indulgencias.

³⁵ AGN, Inq., vol. 921, exp. 26, ff. 277-278.

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 librára Dios de penas de Purgatorio siete ánimas.³⁶

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”.³⁷

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 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.

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”.³⁸ Al igual que el universo, los reinos y las ciudades debían obedecer 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.³⁹

³⁶ AGN, Inq., vol. 486, exp. 156.

³⁷ AGN, Inq., vol. 667, exp. 2. Ésta es la frase que utilizaron los inquisidores para prohibir la devoción a los rosarios de San José y de Santa Ana.

³⁸ AQUINO, *Tratado...*, p. 278.

³⁹ AQUINO, *Tratado...*, p. 278.

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 podían conseguir aquella finalidad únicamente mediante su razón individual. El hombre necesitaba la cooperación de otros hombres para lograr conseguir la felicidad eterna.⁴⁰

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”,⁴¹ 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”,⁴² y es que el día del Juicio, continuaba el predicador, 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”.⁴³

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,

⁴⁰ Véase COPPLESTONE, *History...*, p. 413.

⁴¹ AQUINO, *Tratado...*, p. 278.

⁴² BONETA, *Gritos...*, p. 281.

⁴³ BONETA, *Gritos...*, p. 281.

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 facilitarlos 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 lloviese.⁴⁴

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 tal 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.

*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 con 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 igual.⁴⁵ Sin embargo, las diferentes responsabilidades que cada individuo tenía dentro 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 más que otras.

La distribución de las culpas de acuerdo con las diferentes funciones que

⁴⁴ PALAFOX, *Relación de la visita eclesiástica...*, p. 16.

⁴⁵ 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. Véase GONZALBO, *Las mujeres...*, p. 43.

tenían los sujetos dentro de la sociedad contribuyó a fortalecer y reproducir ciertos papeles, 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 encauzar las emociones de los mismos, la Iglesia se encargó de marcar las pautas y lineamientos de cómo debían vivir y repartirse las culpas en 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 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 deseos.⁴⁶

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 eterna.⁴⁷ Decía Jorge Manrique al respecto:

⁴⁶ 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. GONZALBO, *Familia y orden...*, p. 94.

⁴⁷ 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 errar.⁴⁸

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”.⁴⁹

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”.⁵⁰ 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 dictados 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 carne,⁵¹ así como en la búsqueda de la pureza, la 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 10 mandamientos de la ley divina.⁵²

En la Nueva España, la Iglesia se esforzó por homogeneizar las conductas y comportamientos de sujetos muy diversos entre sí y de fomentar entre ellos la práctica de una vida virtuosa. Al llegar el siglo XVII el tema de la virtud no-

⁴⁸ Jorge MANRIQUE, *Poesía*, p. 92.

⁴⁹ MARTÍNEZ DE LA PARRA, *Luz de verdades...*, p. 48.

⁵⁰ MARTÍNEZ DE LA PARRA, *Luz de verdades...*, p. 56.

⁵¹ María Alba PASTOR, *Crisis...*, p. 56.

⁵² 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 verdades...*, p. 152.

vohispana 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,
obras heroicas, trato soberano
almas devotas y gente corregida

...

y en suma cuantas
virtudes en el mundo el cielo ha puesto
si con cuidado mira su librea

aquí las hallará quien trata desto
y más que esto si más y más desea.⁵³

⁵³ Bernardo de BALBUENA, *Grandeza...*, p. 64.

En realidad, la presencia de tanta virtud y tanta perfección tuvo como telón de fondo una sociedad de individuos conscientes 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 con las 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” según 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 social.⁵⁴

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.⁵⁵ 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 cristiana.⁵⁶

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 mujer.⁵⁷ Desde su más temprana edad, las niñas novohispanas debieron aprender y valorar aquellas virtudes que correspondían a su condición y a su sexo.

⁵⁴ En *Inquisición y sociedad*, Solange Alberro habla de ciertas tendencias a determinados pecados según el grupo étnico, socioeconómico o al sexo de los sujetos acusados ante el Santo Oficio. ALBERRO, *Inquisición...*, p. 185.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ GONZALBO, *Las mujeres...*, p. 89.

De acuerdo con este estereotipo femenino, todas las mujeres debían cumplir con ciertas características virtuosas, debían mostrar recato y permanecer el mayor tiempo posible encerradas.⁵⁸ 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 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”.⁵⁹ 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”.⁶⁰

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 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 papel 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 es-

⁵⁸ GONZALBO, *Las mujeres...*, p. 114.

⁵⁹ FR, Fondo Lafragua, 1175.

⁶⁰ FR, Fondo Lafragua, 1175.

trechez 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: “seguí mi penitencia alegre conforme con la Divina voluntad gozando con el grande amor y afecto que tengo a mi Divino y Sacramentado Dueño”.⁶¹

Sor María de Jesús Felipa se describía a sí 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.

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 sensuales.⁶²

En cuanto a las novohispanas seculares, 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. Según esto, los varones actuaban movidos por la provocación

⁶¹ LAVRIN, *Monjas y beatas...*, p. 128.

⁶² 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.

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 causa.⁶³

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 escribir.⁶⁴

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 con el modelo renacentista europeo, del cuidado de su hogar y de la educación de sus hijas.⁶⁵

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 natural, divina y humana y así, quien falta a ella quiebra de un golpe las tres leyes”.⁶⁶ 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 cuer-

⁶³ BONETA, *Gritos en el infierno...*, p. 92.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ En *Las mujeres de la Nueva España*, Pilar Gonzalbo ha tratado este tema.

⁶⁶ BONETA, *Gritos...*, p. 144.

po. 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 entended y temblad, Madres, que esto era en la línea de lo usado y permitido, como son paseos, visitas y comedias.⁶⁷

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 funciones 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 Alma y el Cuerpo... la modestia, requiere, a más de esto, la reforma de los sentidos”.⁶⁸ 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”.⁶⁹ 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”.⁷⁰ 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”.⁷¹

⁶⁷ BONETA, *Gritos...*, p. 271.

⁶⁸ BONETA, *Gritos...*, p. 301.

⁶⁹ BONETA, *Gritos...*, p. 308.

⁷⁰ BONETA, *Gritos...*, p. 317.

⁷¹ BONETA, *Gritos...*, p. 321.

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 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”.⁷²

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 novohispana.⁷³

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

⁷² AGN, Inq., vol. 611, exp. 1, f. 7.

⁷³ PASTOR, *Crisis...*, pp. 70-71.

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 España.⁷⁴

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 XVII.⁷⁵

Al igual que el grupo de las mujeres, la población masculina de la Nueva España estuvo compuesta por individuos sumamente diversos entre sí. 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 dentro de aquella sociedad. Las distintas responsabilidades que recaían en los hombres incidieron en la distribución de culpas diferentes de acuerdo con 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 en aquel orden social.

Empecemos con los eclesiásticos. “El fin del confesor es curar”, decía el obispo Palafox en alguno de sus escritos.⁷⁶ Como médicos espirituales, los confesores debían mostrar comprensión, suavidad y benevolencia.⁷⁷ 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

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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 éste 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 LAVRIN, *Sexualidad y matrimonio...*, p. 131.

⁷⁶ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 496.

⁷⁷ Para Santo Tomás, el confesor debía ser *dulcis, affabilis atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignus*. Véase DELUMEAU, *La confesión...*, p. 29.

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”.⁷⁸

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 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 cazos en la cocina, barrer los cuartos de los enfermos y limpiar los vasos con las inmundicias.⁷⁹

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 1662.⁸⁰ 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 seculares 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 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 sociedad.⁸¹

Además de estas virtudes, los hidalgos novohispanos tuvieron la obligación de cultivar otras, más relacionadas con su función de jefes de familia. En este

⁷⁸ FLORENCIA, *Historia de la provincia...*, p. 283.

⁷⁹ FLORENCIA, *Historia de la provincia...*, p. 278.

⁸⁰ FR, Fondo Lafragua, 1317.

⁸¹ Sobre la vida de don Alonso de Villaseca, véase FLORENCIA, *Historia...*, pp. 308-310.

sentido, era su responsabilidad mantener el orden en 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 Iglesia.⁸²

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 velar.⁸³ 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 dueño.⁸⁴

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 dolor.⁸⁵

⁸² BONETA, *Gritos en el infierno...*, p. 11.

⁸³ BONETA, *Gritos en el infierno...*, p. 11.

⁸⁴ PALAFOX, *Bocados...*, FR.

⁸⁵ PALAFOX, *Bocados...*, FR.

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 tira.⁸⁶

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 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.

Qué 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 calumnia.⁸⁷

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 hermosura”.⁸⁸ 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 ellas”.⁸⁹

⁸⁶ PALAFOX, *Bocados...*, FR.

⁸⁷ FR, Fondo Lafragua, 1174.

⁸⁸ FR, Fondo Lafragua, 1174.

⁸⁹ FR, Fondo Lafragua, 1174.

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 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 con 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 humildad.⁹⁰ 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 pasar.⁹¹

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:

⁹⁰ 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.

⁹¹ PALAFOX, *Bocados...*, FR.

Y así San Isidro arando
 de la gloria está gozando...
 Muy bien puedes labrador
 hacer amor tu sudor
 Aplícale a Dios las penas y todas las haces buenas
 Pues es por Dios el penar
 merecer para gozar.⁹²

Según 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 salváis.⁹³

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”.⁹⁴ 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 y la gula.⁹⁵

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 en la sociedad. Las virtudes y los pecados fueron, evidentemente, los mismos para todos, pero cada sujeto debía cuidarlas y evitarlos de

⁹² PALAFOX, *Bocados...*, FR.

⁹³ PALAFOX, *Bocados...*, FR.

⁹⁴ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 144.

⁹⁵ PALAFOX, *Virtudes del indio...*, p. 31.

manera distinta, siempre de acuerdo con el 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.

*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 trasgresiones 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 medida, a partir de la coexistencia y alternancia de las prohibiciones y la violación constante a las mismas.⁹⁶ 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 vencido.⁹⁷ Ya lo había advertido Job al enfrentar su sufrimiento: “Tentación es la

⁹⁶ 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. Véase BATAILLE, *El erotismo*, p. 92.

⁹⁷ Para Muchembled, la idea de culpabilidad, tan central en la cultura y el mundo barrocos fortaleció el miedo a la trasgresión. Dentro de aquel universo, las trasgresiones 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. Véase MUCHEMBLE, *Historia del diablo...*, p. 172.

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 tentado.⁹⁸

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, 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 morir.⁹⁹ 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 confesarse”.¹⁰⁰

Tomás accedió a estas condiciones y así, Sebastián lo condujo a una laguna llamada del Buen Suceso. En el camino, los mulatos vieron venir un “toro

⁹⁸ Fray Luis de GRANADA, *Imitación de Cristo*, p. 39.

⁹⁹ AGN, Inq., vol. 729, exp. 11, ff. 387-405.

¹⁰⁰ AGN, Inq., vol. 729, exp. 11, ff. 387-405.

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”.¹⁰¹

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”.¹⁰²

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 pronunció: “Ea, andad buen hombre, ya lleváis ahí para ser buen cargador”.¹⁰³

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 toreador”.¹⁰⁴ 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

¹⁰¹ AGN, Inq., vol. 729, exp. 11, ff. 387-405.

¹⁰² AGN, Inq., vol. 729, exp. 11, ff. 387-405.

¹⁰³ 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. Véase GINZBURG, *The night battles*, p. 100.

¹⁰⁴ AGN, Inq., vol. 729, exp. 11, ff. 387-405.

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”.¹⁰⁵

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 toreadores para tener buenos sucesos, mejor fortuna y mucha agilidad en cualquiera cosa que pusiese mano”.¹⁰⁶ Después de hacer la petición, el herrero esperó la respuesta de Satanás en un pajarillo que llamaban guachichil o chuparrosa y que decían hablaba por el Demonio. No obstante, Juan 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 confesó.¹⁰⁷

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.

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 sobre-

¹⁰⁵ AGN, Inq., vol. 777, exp. 24, ff. 208-212.

¹⁰⁶ AGN, Inq., vol. 777, exp. 24, ff. 208-212.

¹⁰⁷ AGN, Inq., vol. 777, exp. 24, ff. 208-212.

naturales 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 trasgresoras 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”.¹⁰⁸ 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 lugares.¹⁰⁹ Alguna vez, cuando María volaba de esta manera, Felipa la vio y pronunció ¡Jesús!, provocando la caída de su compañera en una ciénaga.¹¹⁰

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 chivato.¹¹¹ 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 nocturno.¹¹² Una vez concluido el baile, cada una de ellas se acercaba al chivato “le besaba en el culo y se iban a volar”.¹¹³

¹⁰⁸ AGN, Inq., vol. 605, exp. 17, ff. 551-568.

¹⁰⁹ 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 Ancira 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...”. Véase CARO BAROJA, *Las brujas...*, p. 98.

¹¹⁰ AGN, Inq., vol. 605, exp. 17, ff. 551-568.

¹¹¹ 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. Véase CARO BAROJA, *Las brujas...*, p. 134.

¹¹² 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. Véase CARO BAROJA, *Las brujas...*, p. 137.

¹¹³ AGN, Inq., vol. 605, exp. 17, ff. 551-568. Muchembled explica la representación del

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.

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. Moviada 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 19 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”.¹¹⁴ 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”.¹¹⁵

El pacto de Gregoria con Satanás duró aproximadamente ocho meses, periodo 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 escritura 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”.¹¹⁶

rostro demoníaco en las partes bajas del cuerpo como una señal de la fascinación creciente por aquella parte prohibida del cuerpo. Véase MUCHEMBLED, *Historia del diablo*, p. 129.

¹¹⁴ AGN, Inq., vol. 449, exp. 10, ff. 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. Véase Rosalva LORETO, “The Devil, women, and the body...”, p. 188.

¹¹⁵ AGN, Inq., vol. 449, exp. 10, ff. 78-87.

¹¹⁶ AGN, Inq., vol. 449, exp. 10, ff. 78-87.

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 afición”, Gregoria tuvo relaciones 10 o 12 veces con Satanás. Cuando el Demonio se introducía en el 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 indecentes.¹¹⁷

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 joven, 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 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 mujer.¹¹⁸

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

¹¹⁷ AGN, Inq., vol. 449, exp. 10, ff. 78-87.

¹¹⁸ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Paraíso occidental*, p. 170.

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 oración,¹¹⁹ 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”.¹²⁰

No contento con seducir a Marina con aquellas “boberías”, Satán arrebató 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 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 culpa.¹²¹ 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”.¹²² 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, mudó de forma de pelear y acometióle al descubierto apareciéndose visi-

¹¹⁹ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Paraiso occidental*, p. 171.

¹²⁰ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Paraiso occidental*, p. 172.

¹²¹ 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. Véase LORETO, “The Devil...”, pp. 181-200.

¹²² FLORENCIA, *Historia...*, p. 390.

blemente 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”.¹²³

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 codicia.¹²⁴ 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, 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 conducir y ordenar los comportamientos cotidianos de los habitantes de aquel reino de acuerdo con 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 Trento.¹²⁵

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

¹²³ FLORENCIA, *Historia...*, p. 390.

¹²⁴ Éstos 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.

¹²⁵ 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.

más importante para corregir los errores, reformar las costumbres y dar a los pecadores la oportunidad de reconciliarse y volver al orden y al decoro.¹²⁶

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 con 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 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 trasgredido 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 sencilla.¹²⁷

¹²⁶ En *Iglesia, justicia y sociedad...*, así como en algunos 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.

¹²⁷ 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 rectificaba.

B. EL PERDÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

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 perdonen 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 rigor.¹²⁸

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.

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

ran 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.

¹²⁸ PALAFOX, *Obras*, vol. II, p. 57.

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”.¹²⁹

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 fieles.¹³⁰ 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 marital, el decoro de los templos, así como la observancia de las reglas y normas morales que aseguraban una vida virtuosa entre todos los feligreses.¹³¹

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 con 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 ofendido.¹³² 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”.¹³³

¹²⁹ AGN, Inq., vol. 82, exp. 18.

¹³⁰ Los feligreses tenían la obligación de denunciar los pecados públicos y las situaciones adversas a la práctica de una religión 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.

¹³¹ AHAM, caja 34, exp. 72.

¹³² AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 15, exp. 130.

¹³³ Sermón a Luis Gonzaga, 1683, FR, Fondo Lafragua. La insistencia del padre Florencia en el orden coincide con la exaltación de la prudencia, virtud cardinal exaltada en el Renacimiento.

De manera que la política de la reforma de las costumbres fue el eje pastoral del concilio tridentino y por ende, el pilar del proyecto contrarreformista de la Iglesia novohispana.¹³⁴ 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.

La redención desde la experiencia novohispana de la ritualidad

Como se ha señalado, 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.

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.

¹³⁴ Sobre la importancia de la política de la reforma de las costumbres en el proyecto de la Iglesia novohispana, véase TRASLOSHEROS, *Iglesia...*, pp. 33-41.

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”.¹³⁵

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 experiencia ritual en la búsqueda cotidiana del perdón.¹³⁶ 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 comunes¹³⁷ 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 hombres.¹³⁸ 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 sagrado.¹³⁹

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 mani-

¹³⁵ PALAFOX, *Obras*, p. 409.

¹³⁶ 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. Véase DOUGLAS, *Natural symbols*.

¹³⁷ DURKHEIM, *Las formas...*, p. 20.

¹³⁸ WEBER, *Ensayos...*, p. 335.

¹³⁹ DURKHEIM, *Las formas...*, p. 44.

fiesto el sentido de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Al mismo tiempo, aquellas ceremonias y 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 300 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 funciones y patrones de comportamiento ideales. Esta división de papeles 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, pudieron 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 guiar 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.¹⁴⁰

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, 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...,¹⁴¹ 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 eucaristía.¹⁴² 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 solicitaran.¹⁴³

¹⁴⁰ PALAFOX, *Obras*, vol. IV, p. 355.

¹⁴¹ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 457.

¹⁴² *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 398.

¹⁴³ PALAFOX, *Obras*, vol. 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

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 Iglesia.¹⁴⁴

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”.¹⁴⁵ El establecimiento de días y periodos específicos para la confesión contribuyó a homogeneizar los comportamientos y rutinas cotidianas de sujetos que a pesar de 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 no.¹⁴⁶

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 llanto.¹⁴⁷

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...”,¹⁴⁸ el III Concilio Provin-

pulsiones culpígenas del hombre, así como las motivaciones personales e individuales para recurrir a la confesión. Véase PROSPERI, *Il Concilio...*, p. 133.

¹⁴⁴ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 196.

¹⁴⁵ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 196.

¹⁴⁶ Véase DELUMEAU, *La confesión...*, p. 18.

¹⁴⁷ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 13.

¹⁴⁸ PALAFOX, *Obras*, vol. IV, p. 429.

cial insistió en llamar a todos los fieles, españoles, indios, mestizos y negros para que asistieran a misa y recibieran el Santísimo Sacramento.¹⁴⁹

Si bien todos los fieles católicos estaban invitados a participar en aquel ritual, aquellos 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”.¹⁵⁰ 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 arrependidos, 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 sacramento.¹⁵¹ Siguiendo los lineamientos tridentinos, el jesuita recomendaba que todos los miembros de las congregaciones de la Purísima comulgaran cada ocho o 15 días, según 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 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 Cortés.¹⁵²

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

¹⁴⁹ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 194.

¹⁵⁰ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 194.

¹⁵¹ Véase GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 212.

¹⁵² AGN, Inq., vol. 688, exp. 3, ff. 347-424.

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 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 sacramental.¹⁵³

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 sociales.

b) Los ayunos y las procesiones

También de acuerdo con los lineamientos de la religiosidad tridentina, además de confesarse y comulgar, muchos novohispanos acudieron cotidianamente al ayuno como práctica para acceder al perdón de Dios.¹⁵⁴ A decir del

¹⁵³ AGN, Inq., vol. 692, exp. 6, ff 404-537.

¹⁵⁴ Entre los cristianos, la costumbre del ayuno como práctica meritória 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 feast...*, pp. 34-37.

III Concilio Provincial Mexicano, el ayuno debía ser observado por españoles, indios, negros y mestizos de cualquier sexo, mayores de 21 años. Tan sólo los niños, los enfermos y la gente de edad avanzada o impedida quedaba exenta de dicho ejercicio, siempre y cuando tuvieran el previo consentimiento de su confesor.¹⁵⁵

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 condimentadas.¹⁵⁶ En realidad, es posible que los fieles escaparan del sufrimiento de aquellos días de renuncia y arrepentimiento gozando del júbilo de los 40 días de indulgencia que se recibían por cada uno en que se practicaba aquel sacrificio.¹⁵⁷

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 cabrito.¹⁵⁸ 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 obligación.¹⁵⁹

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”.¹⁶⁰ El estudiante había prometido ayuno a la Virgen por lo que prefirió no “probar cosa alguna para llevar adelante su buen propósito”.

A la mañana siguiente, cuando se animaba a comer los bocadillos, descubrió “un pestilencial olor y vio que hervían todos de gusanos”.¹⁶¹ El joven quedó sumamente agradecido con la Madre de Dios por haberlo liberado de

¹⁵⁵ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 340.

¹⁵⁶ *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 feast...*, 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 lacticinios”. Véase Luisa ZAHINO, *El cardenal Lorenzana...*, p. 251.

¹⁵⁷ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 341.

¹⁵⁸ AGN, Inq., vol. 21, exp. 69 y AGN, Inq., vol. 125, exp. 14.

¹⁵⁹ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 341.

¹⁶⁰ ZUBILLAGA, *Monumenta mexicana*, vol. 7, p. 149.

¹⁶¹ ZUBILLAGA, *Monumenta mexicana*, vol. 7, p. 150.

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 Virgen.¹⁶²

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”.¹⁶³ 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 divinas.¹⁶⁴

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”.¹⁶⁵ Lo mismo sucedió en 1655 en aras de calmar un incendio en que se prendió toda la calle de San Juan.¹⁶⁶

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 penitencia.¹⁶⁷ No obstante, cuando la práctica de las disciplinas se hacía de manera pública, no todos los novohispanos vencían el miedo al “qué dirán”.¹⁶⁸ Probablemente, este factor incidió en el hecho de que las procesiones de luz y sangre fueran mucho más comunes entre los in-

¹⁶² ZUBILLAGA, *Monumenta mexicana*, vol. 7, p. 150.

¹⁶³ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 311.

¹⁶⁴ 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 aquellos fenómenos que sólo Dios podía controlar. MOLINA DEL VILLAR, *Por voluntad divina...*, p. 85.

¹⁶⁵ GUIJO, *Diario*, p. 116.

¹⁶⁶ GUIJO, *Diario*, p. 14.

¹⁶⁷ ZUBILLAGA, *Monumenta mexicana*, vol. 7, p. 136.

¹⁶⁸ ZUBILLAGA, *Monumenta mexicana*, vol. 7, p. 136.

dios, los negros y los mulatos, grupos que, sin duda, tuvieron menos temor a exhibirse frente a la sociedad.¹⁶⁹ 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 si que cause ostentación o estimación, van vestidos disciplinándose duramente, con incompartibles cilicios, todo el cuerpo y el rostro y descalzos... mirando al suelo o a la imagen con grande y singular humildad y devoción.¹⁷⁰

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 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”.¹⁷¹

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 con 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 durante la celebración reproducía la estructura de un orden social donde cada sujeto tenía responsabilidades fundamentales para garantizar la unidad colectiva.

¹⁶⁹ Además, habría que considerar otras condiciones como las antiguas tradiciones sacrificiales tanto en la cultura prehispánica como en la africana.

¹⁷⁰ PALAFOX, *Libro de las virtudes del indio*, p. 16.

¹⁷¹ 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 estorbar.¹⁷² 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 procesión.¹⁷³

Con estos preparativos iniciaba un periodo 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 Cielo.¹⁷⁴

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 hierbas 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.

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 alma.¹⁷⁵ Entre aquellas “ayudas” para acceder al Cielo se encontraban los jubileos e indulgencias, “perdones de penas debidas por nues-

¹⁷² LÓPEZ CANTOS, *Juegos...*, p. 48.

¹⁷³ Véase AGN, Indios, vol. 32, exp. 354 y AGN, Indios, vol. 56, exp. 91.

¹⁷⁴ Elías Canetti hace una hermosa descripción sobre la importancia del ritmo entre las masas cristianas. CANETTI, *Masa y poder...*, p. 153.

¹⁷⁵ RIPALDA, *Catecismo...*, p. 29.

tras culpas que se conceden en virtud del tesoro de los méritos de Jesucristo y de sus santos”.¹⁷⁶

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”.¹⁷⁷

En la Nueva España, las oportunidades y ocasiones para ganar indulgencias 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 indulgencias.¹⁷⁸

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 veces.¹⁷⁹ 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 manera.¹⁸⁰ 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

¹⁷⁶ RIPALDA, *Catecismo...*, p. 29.

¹⁷⁷ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 160.

¹⁷⁸ GUIJO, *Diario*, p. 28.

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ Entre los rezos comunitarios que ganaban indulgencias estaban el rosario y la oración de las 40 horas continuas. AHAM, caja 14, exp. 16, Fondo Episcopal.

y comulgados la acompañaren y asistieren a los sermones y pláticas se les concede indulgencia plenaria.¹⁸¹

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 Andrés.¹⁸²

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”.¹⁸³ 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 33 credos, los fieles podían ganar “todo lo que se ganaría yendo a visitar la Cruz en que Cristo Nuestro Señor padeció su santo sepulcro”.¹⁸⁴

La memoria de la devoción de las cuentas de Santa Juana aclaraba cómo rezando nueve ave marías con aquellas cuentas “se gana lo que se ganaría con un novenario de misas”.¹⁸⁵ 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.

¹⁸¹ GUIJO, *Diario*, p. 73.

¹⁸² GUIJO, *Diario*, p. 73.

¹⁸³ AGN, Inq., vol. 297, exp. 1.

¹⁸⁴ AGN, Inq., vol. 297, exp. 1.

¹⁸⁵ AGN, Inq., vol. 297, exp. 1.

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 Trento.¹⁸⁶ 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 salvador.¹⁸⁷

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 ofendido?”¹⁸⁸ 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 viglias 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!¹⁸⁹

En la Nueva España, las autoridades religiosas difundieron el culto a imágenes sagradas que transmitieron valores fundamentales para orientar las con-

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ *Concilio de Trento*, sesión XXV p. 356.

¹⁸⁸ PALAFOX, *Obras*, vol. IV, p. 189.

¹⁸⁹ Fray Luis de GRANADA, *Imitación...*, p. 50.

ductas 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 “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 fieles.¹⁹⁰

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 otras.¹⁹¹ Esta advertencia del III Concilio hace recordar el testimonio del dominico fray Domingo de Echeagaray, 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”.¹⁹² Al preguntarle al indio “qué significaba aquello o qué alma era aquella” éste respondió que era el alma de Juan Mínero 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

¹⁹⁰ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 325.

¹⁹¹ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 325.

¹⁹² AGN, Inq., vol. 551, exp. 141.

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 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”.¹⁹³

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 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.

¹⁹³ 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.

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 rebaños.¹⁹⁴ 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 yeso.¹⁹⁵ 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 adquirían para que sus hijos jugaran con ellas.

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 asistían a bendecir sus escapularios y santos domésticos, aprovechando aquellas ocasiones para juntarse y emborracharse delante de los altares donde recibían aquellas bendiciones.¹⁹⁶ 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 terrena.¹⁹⁷

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”.¹⁹⁸ Y muchos novohispanos no pedían otra cosa que el perdón de sus pecados y la posibilidad de acceder a la vida eterna.

¹⁹⁴ El III Concilio Provincial Mexicano prohibió grabar dichas imágenes en aquellos objetos cotidianos. *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 326.

¹⁹⁵ AGN, Inq., vol. 286, exp. 74.

¹⁹⁶ AGN, Inq., vol. 520, exp. 85.

¹⁹⁷ 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.

¹⁹⁸ RIPALDA, *Catecismo*, p. 12.

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 consumen y crecen los defectos de las almas”.¹⁹⁹ 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 indulgencia.²⁰⁰

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 pensarán 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 40 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.

¹⁹⁹ PALAFOX, *Obras*, vol. III, p. 256.

²⁰⁰ *III Concilio Provincial Mexicano*, p. 328.

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 Demonio.²⁰¹ 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 alma.²⁰² 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 virtuosa.²⁰³

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 10 y 50 mujeres, “todas de distintas edades, calidades, vidas y estados”.²⁰⁴ 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 un moderado aprovechamiento” de los ejercicios.

²⁰¹ Véase GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 63.

²⁰² San Ignacio habla de tres tipos de binarios o personalidades humanas de acuerdo con las diversas actitudes para servir a Dios. Véase GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, p. 143.

²⁰³ Véase GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, pp. 139-219.

²⁰⁴ AGN, Inq., vol. 692, exp. 6.

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”.²⁰⁵

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 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”.²⁰⁶

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 rosario.²⁰⁷ Además, durante los días especiales o entre las personas muy devotas fue costumbre rezar completos los 15 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 coro.²⁰⁸ Por

²⁰⁵ AGN, Inq., vol. 692, exp. 6.

²⁰⁶ NÚÑEZ DE LA VEGA, *Constituciones...*, p. 611.

²⁰⁷ 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.

²⁰⁸ Incluso en el siglo XX se promovió la creencia de que al unir las voces de todos los fieles en coro éstas llegarían mejor al Cielo.

su parte, los españoles tenían la costumbre de rezarlo en sus casas en compañía de toda la familia.²⁰⁹

Los dominicos fueron importantes promotores de esta práctica devocional. En 1650, el doctor 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 15 misterios una hora diaria de rodillas.²¹⁰ En realidad, el rosario no sólo se rezó dentro de las casas y de los templos. Las procesiones de la Virgen del Rosario desfilaban por las calles rezando a voces aquella oración.²¹¹

Por otro lado, se sabe, por ejemplo, que en la Nochebuena de 1651, los 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 Dios.²¹² 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 nocturna.²¹³ Finalmente, las autoridades terminaron por prohibir aquella práctica que, al popularizarse, comenzó a ser motivo de desorden y conductas poco piadosas.²¹⁴

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”.²¹⁵ Los cofrades que aceptaban esta obligación firmaban una cédula o patente mediante la cual adquirían el compromiso devocional. Al repartirse y distribuirse las 8 776 horas que tenía el año entre todos los cofrades, la Virgen recibía aquel servicio de manera continua y perpetua.²¹⁶

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

²⁰⁹ PALAFOX, *Obras*, vol. III, pp. 16-18.

²¹⁰ GUIJO, *Diario*, p. 128.

²¹¹ GUIJO, *Diario*, p. 128.

²¹² GUIJO, *Diario*, p. 188.

²¹³ GUIJO, *Diario*, p. 188.

²¹⁴ GUIJO, *Diario*, p. 148.

²¹⁵ AHAM.

²¹⁶ AHAM.

desocupada su hora en caso de muerte.²¹⁷ 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 ayudaron a mantener la cohesión y la unidad dentro 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.²¹⁸

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 mágicas.²¹⁹ 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 méritos de San José... para que lo que nuestras fuerzas no puedan alcanzar lo alcancemos por su intercesión y ruegos”.²²⁰ 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 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 fieles.²²¹

²¹⁷ AHAM.

²¹⁸ NÚÑEZ DE LA VEGA, *Constituciones...*, p. 611.

²¹⁹ 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.

²²⁰ AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

²²¹ Así lo afirmó el dominico fray Francisco Sánchez quien denunció al Santo Oficio aque-

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”.²²²

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 María.²²³ Los fieles del rosario de Santa Ana realizaban, también, otras obras caritativas que ofrecían a la santa objeto de su fe. Muchos de ellos visitaban a los presos y a los enfermos, hacían ayunos y penitencias o se disciplinaban y utilizaban cilicios en su honra.²²⁴

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 Purgatorio.²²⁵

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 devoción.²²⁶ Por otro lado, en Puebla, la oración de las Candelas de San Dimas o buen ladrón también aseguraba indulgencias a quienes oran y mandaran bendecir candelas en honor a ese santo.²²⁷

lla devoción. El religioso explicó la inconveniencia de llamar a San José con calificativos que sólo correspondían a la Madre de Dios. AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

²²² AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

²²³ AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

²²⁴ AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

²²⁵ AGN, Inq., vol. 486, exp., f. 156.

²²⁶ AGN, Inq., vol. 902, ff. 17 y 18.

²²⁷ La devoción fue prohibida por el Santo Oficio en 1736. Véase AGN, Inq., vol. 859, exp. 204.

Los ejemplos anteriores hacen pensar que en la Nueva España, las fronteras 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 devociones.²²⁸ 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 interna 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 meritória 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 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 meritório 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 co-

²²⁸ AGN, Inq., vol. 667, exp. 2.

mo 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 la sociedad durante casi 300 años.

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

A. LA TRADICIÓN MARIANA OCCIDENTAL

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 XVI.¹

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 orden de justicia misericordiosa. Por un lado, la posibilidad de mediar y negociar, por otro, el peso de las relaciones personales y

¹ 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. Véase ALBERRO, “Remedios y Guadalupe...” en *Manifestaciones religiosas...*, pp. 315-330.

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 Dios.² 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”.³ 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 Testamento.⁴ Cuenta la Escritura que en 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? Aún no ha venido mi hora”.⁵

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 aún 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 cristológica.⁶ En realidad, la devo-

² Marina WARNER, *Tú sola...*, p. 408.

³ WARNER, *Tú sola...*, p. 407.

⁴ 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.

⁵ La Santa Biblia, Juan 2, 3-5.

⁶ WARNER, *Tú sola...*, p. 182.

ción 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*.⁷

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 religiosa.⁸ Fue a partir de aquel momento que 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.⁹

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 Señora.¹⁰ 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 sí mis-

⁷ WARNER, *Tú sola...*, p. 51.

⁸ Véase 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.

⁹ Bernardo de CLARAVAL, *Obras*, vol. II, p. 639.

¹⁰ 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

mos. 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 experimentar amor y agradecimiento hacia María.¹¹

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 conciliadora.¹² 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 María.¹³

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 ellos eran “mal ordenados”, tenían malas costumbres y frecuentemente recurrían a vicios y errores. Algunos de ellos padecían de locura o ignorancia. No obstante estas características, los fieles de María siempre recibían su ayuda y su protección.¹⁴

y la de los españoles Alfonso X el Sabio y Gonzalo de Berceo. Montoya Martínez en BERCEO, *El libro...*, p. 15.

¹¹ 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. Véase MONTOYA MARTÍNEZ, *El libro...*, pp. 15-22.

¹² 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.

¹³ Esta historia está en la cantiga 189 de Alfonso X.

¹⁴ 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.

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 todopoderosa 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 todopoderosa a quien sus vasallos debían rendirle un constante servicio amoroso.

A partir de los siglos XII y XIII, la espiritualidad medieval en torno a la Virgen hizo del servicio de amor su doctrina más importante.¹⁵ 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”.¹⁶ 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 natural.¹⁷ Al igual que los señores feudales, la Virgen tenía obligaciones para con sus siervos: protegerlos, defenderlos y evitarles cualquier daño o deshonra.¹⁸ 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 amo-

¹⁵ Véase 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.

¹⁶ Montoya Martínez, en BERCEO, *El libro...*, p. 26. Claraval abrevaba de la *pietatis affectus benedictina*.

¹⁷ Montoya Martínez, en BERCEO, *El libro...*, p. 33.

¹⁸ Montoya Martínez, en BERCEO, *El libro...*, p. 34.

rosos vasallos eran la amistad, la lealtad, el apego.¹⁹ La presencia de María madre y señora fue una constante en la vida cotidiana de los novohispanos desde el siglo XVI.

B. MARÍA EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

*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 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 20 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”.²⁰ Más tarde, exhibió ante los indios

¹⁹ 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 emparientan o cuando se someten voluntariamente una a otra” Montoya Martínez, en BERCEO, *El libro...*, p. 31.

²⁰ Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 119.

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 el Cielo la Madre de Nuestro Señor Dios.²¹

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 Victoria.²² 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”.²³ 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:

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.²⁴

La devoción de Cortés a la Virgen no sólo se dejó ver 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 refie-

²¹ Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 119.

²² Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 120.

²³ Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 132.

²⁴ Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera...*, p. 133.

re 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”.²⁵

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”.²⁶ 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.²⁷

Poco a poco, los indios fueron advirtiendo la relación especial entre la Virgen y 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”.²⁸ 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 al 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.²⁹

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 descu-

²⁵ TORQUEMADA, *Monarquía...*, libro IV, capítulo LXIX, p. 211.

²⁶ TORQUEMADA, *Monarquía...*, libro IV, capítulo LXIX, p. 211.

²⁷ TORQUEMADA, *Monarquía...*, libro IV, capítulo LIII, p. 169.

²⁸ VETANCURT, *Teatro...*, p. 130.

²⁹ VETANCURT, *Teatro...*, p. 130. Éste fue el primer milagro mariano relacionado con las lluvias en la Nueva España.

brir la otra cara del conquistador. Frente a la Virgen, Cortés, el capitán fuerte y guerrero, se convertía en un ser frágil y pequeño; 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 Dios.³⁰ 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 hombres.³¹

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 Padre.³² 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”.³³ 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 intercesor.³⁴

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 mis-

³⁰ 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. Véase Santiago SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco*, p. 222.

³¹ 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.

³² José Ramón GUERRERO, en *Evangelización...*, p. 110.

³³ José Ramón GUERRERO, en *Evangelización...*, p. 184.

³⁴ 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. Véase O’GORMAN, *Destierro...*, p. 118.

mo que en la importancia de celebrar sus fiestas.³⁵ 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”.³⁶

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 mí 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”.³⁷ 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.

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 Virgen.³⁸

Además de la presencia cotidiana de María en los nombres que comenzaron a organizar la existencia de los indios en la sociedad recién fundada,

³⁵ 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. Véase DE LA TORRE VILLAR, *El culto...*, p. 237.

³⁶ ZUMÁRRAGA, *Regla cristiana breve*, p. 123.

³⁷ SAHAGÚN, *Apéndice a la postilla*, p. 175.

³⁸ En su *Teatro mexicano*, Vetancurt ofrece abundante información sobre la toponimia mariana en la Provincia del Santo Evangelio.

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”.³⁹ De las fiestas marianas, los indios prefirieron celebrar las de la Natividad del Señor y la de la Purificación o de la Candelaria.⁴⁰ 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”.⁴¹

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 milágrs y maravillas que ocurrieron a muchos indios recién convertidos.⁴² Estos relatos maravillosos comparten algunos rasgos típicos de los milágrs 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 que hacer. En los primeros milágrs 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

³⁹ MOTOLINÍA, *Memoriales*, p. 93.

⁴⁰ MOTOLINÍA, *Memoriales*, p. 93.

⁴¹ 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.

⁴² 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.

pecados yo me enmendaré. Santa María, escapadme y defendedme de estos negros.⁴³

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 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 a cuestras y cogióles en el camino un aguacero tempestuoso, extraordinaria furia de relámpagos y truenos. Recogieron 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 muertos.⁴⁴

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”.⁴⁵

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 elementos novedosos que dieron como resultado imágenes católicas propias de una sociedad cristiana americana. En este sentido, también es

⁴³ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 462.

⁴⁴ DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, p. 615.

⁴⁵ DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, p. 615.

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.⁴⁶

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.

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 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 a Soledad.

⁴⁶ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 453.

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 Natividad.⁴⁷ 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 novohispana.⁴⁸ 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 movimiento de recuperación mariana que engrandeció la figura de la Virgen y su importancia en la historia de salvación.⁴⁹

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 Demonio.⁵⁰ 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 universal.⁵¹ 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 par-

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Véase O’GORMAN, *Destierro...*, p. 119.

⁴⁹ 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. Véase Santiago SEBASTIÁN, *Contra-reforma...*, p. 195.

⁵⁰ Santiago SEBASTIÁN, *Contra-reforma...*, p. 195.

⁵¹ 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 aún se deseaba conciliar en las primeras reuniones. Véase WARNER, *Tú sola...*, p. 320.

tir del siglo XVII, el poder intercesor de María se convirtió en uno de los estándares más importantes de la Contrarreforma.⁵²

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 iconos 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 sociedad.⁵³

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 sociedad.⁵⁴

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 aquellos 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:

⁵² Véase O'GORMAN, *Destierro...*, p. 121.

⁵³ Véase 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.

⁵⁴ Véase ZAMBRANO, *Diccionario...*, vol. 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 Señora.⁵⁵

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 circunstancia.⁵⁶ 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 heridos.⁵⁷

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 inundación.⁵⁸ 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

⁵⁵ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 155.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Véase William CHRISTIAN, *Local religion...*, p. 98.

⁵⁸ Son bien conocidos los efectos que tuvieron las epidemias de sarampión, viruela y gripa 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 200 cantigas de Alfonso X el Sabio, sólo una, la 143, registra un milagro de ese tipo.

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 Oaxaca.⁵⁹

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 regionales.⁶⁰ 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 religiosas.⁶¹ A veces, las devociones particulares se hicieron populares en determinada comunidad.⁶² En otras ocasiones, la fama de los milagros realizados por cierta imagen proliferó, incidiendo en la construcción de templos o ermitas que se convirtieron en nuevos núcleos de devoción regional. En otros casos, devotos ricos o pobres mandaron pintar bellas imágenes que atrajeron la visita de otros fieles. La devoción de personajes ilustres a ciertas advocaciones también influyó en 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 mundo.⁶³

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

⁵⁹ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 273.

⁶⁰ 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. Véase CHRISTIAN, *Local religion...*, p. 22.

⁶¹ Dos ejemplos característicos serían la Virgen del Rosario con los dominicos y Nuestra Señora de Loreto con los jesuitas.

⁶² 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.

⁶³ FLORENCIA, *Zodiaco...*, 202.

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 Natividad.⁶⁴ La 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 devotos.⁶⁵ 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 real.⁶⁶ 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.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ Véase ENKERLIN, "Texto y contexto..." en *Relaciones...*, p. 72.

⁶⁶ Sobre las narraciones milagrosas como fuente histórica, véase 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. Ése fue el caso, por ejemplo, de una mulata que prometió a la Virgen servirle 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”.⁶⁷

⁶⁷ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 187.

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 estaba.⁶⁸

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 la sociedad.

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, 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 enfermedades.⁶⁹ 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”.⁷⁰

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 María.⁷¹ De igual

⁶⁸ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 204.

⁶⁹ Véase William CHRISTIAN, *Local religion...*, p. 35.

⁷⁰ ALEGRE, *Historia de la provincia...*, vol. IV, p. 327.

⁷¹ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 238.

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”.⁷² 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 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 ciudad.⁷³

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 Tecaxic donde había una ermita dedicada a la Virgen. En pleno desafío, los

⁷² VETANCURT, *Teatro...*, p. 131.

⁷³ ALEGRE, *Historia de la provincia...*, vol. II, p. 47.

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”.⁷⁴ 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”.⁷⁵

La Virgen no sólo restableció las relaciones armoniosas transformando viejas rencillas en nuevas amistades. Como se ha mencionado, 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 en los hogares. Por ello, algunas mujeres recurrieron a la intercesión mariana para librarse de la deshonra 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”.⁷⁶ 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”.⁷⁷

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 delan-

⁷⁴ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 175.

⁷⁵ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 175.

⁷⁶ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 131.

⁷⁷ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 131.

te del soberano”.⁷⁸ 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”.⁷⁹ 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 restituí.⁸⁰

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 luz.⁸¹

En cierta ocasión, un niño de ocho o 10 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,

⁷⁸ DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, pp. 376-378.

⁷⁹ DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación...*, p. 378.

⁸⁰ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 269.

⁸¹ 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

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 Virgen.⁸²

Otra vez, una india ciega llamada Pascuala del Espíritu Santo visitó la capilla de 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 sana.⁸³

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”.⁸⁴

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, la devoción mariana fue común entre toda la población 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

⁸² FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 104.

⁸³ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 239.

⁸⁴ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 131.

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 Virgen.⁸⁵

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. Ése 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”.⁸⁶ 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 mí de mayor agrado.⁸⁷

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”.⁸⁸

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-

⁸⁵ ZAMBRANO, *Diccionario...*, vol. 10, p. 211.

⁸⁶ ZAMBRANO, *Diccionario...*, vol. 9, p. 243.

⁸⁷ ZAMBRANO, *Diccionario...*, vol. 9, p. 243.

⁸⁸ MENDIETA, *Historia eclesiástica...*, p. 460.

va había sido catequizada y bautizada antes de convertirse en devota de Nuestra Señora.⁸⁹ 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”.⁹⁰

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 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 manchara 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 vestidos.⁹¹

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 tesoro.⁹²

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, ves-

⁸⁹ 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.

⁹⁰ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 149.

⁹¹ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 149.

⁹² FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 128.

tidos y coronas.⁹³ Esta costumbre femenina encontró una curiosa manifestación en la vida 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".⁹⁴

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.

C. EL CUERPO MARIANO EN LA EXPERIENCIA NOVOHISPANA DE LA REDENCIÓN

María: Madre Inmaculada

En la Nueva España y desde el siglo XVI, María se hizo presente en dos de sus 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

⁹³ 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. Véase Rosalva LORETO, *La escritura...*, p. 64.

⁹⁴ Asunción Lavrin, texto inédito.

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 Jesús.⁹⁵

Las imágenes de María también variaron según 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 Inmaculada.⁹⁶

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, 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 conquistadores.⁹⁷

María Guadalupe fue una Inmaculada: la mujer sin mancha que venció al pecado.⁹⁸ En ella renació la vida y se acabó la muerte. Con su participación,

⁹⁵ Ya se ha señalado la controversia entre franciscanos y dominicos alrededor de la concepción de María. Véase WARNER, *Tú sola...*, p. 271.

⁹⁶ 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 amamantar al niño, castigos que recibieron las descendientes de Eva. WARNER, *Tú sola...*, p. 271.

⁹⁷ 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. Véase GONZALBO, "Ajuar...", en *Arte...*, p. 133.

⁹⁸ 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 in-

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 María fueron parte importante de la experiencia novohispana en torno al perdón y a la redención.⁹⁹

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, miedo.¹⁰⁰ 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 irracionalidad.¹⁰¹ 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 tentación.¹⁰²

trudujeron el culto a la Inmaculada Concepción, misma que con el tiempo, comenzó a transformarse en Guadalupe. Jorge Traslosheros ha señalado esta paulatina transformación en las imágenes de la Virgen presentes en los sermones del siglo XVII.

⁹⁹ 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. Véase 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.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ Caroline WALKER, "El cuerpo..." en *Fragmentos*, vol. I, p. 178.

¹⁰² WALKER, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 178.

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 reivindicación.¹⁰³ Una de las manifestaciones más importantes de dicha revaloración de lo femenino fue la exaltación del cuerpo de la Virgen. San Bernardo alabó su Inmaculada Concepción, mientras San Buenaventura escribió que María estaba en el Cielo en forma corporal, debido a su especial perfección.¹⁰⁴ 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 mujer.¹⁰⁵

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 amor.¹⁰⁶ 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

¹⁰³ En este periodo, la eterna batalla entre el cuerpo y el espíritu cobró un sentido diferente. Contrarrestando las opiniones del 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. Véase WALKER, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 168.

¹⁰⁴ WALKER, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 185.

¹⁰⁵ 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. Véase WALKER, "El cuerpo..." en *Fragmentos...*, p. 179.

¹⁰⁶ 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. Véase 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.

imágenes de María, y viéndolas: “se sintieron tan interiormente movidos que no sabían explicar la ternura 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”.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸

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”.¹⁰⁹ 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:

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.¹¹⁰

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 rela-

¹⁰⁷ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 184.

¹⁰⁸ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 150.

¹⁰⁹ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 195.

¹¹⁰ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 231.

ciones 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 concedo.¹¹¹

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 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.

Lo ctónico¹¹² y lo apolíneo: María única entre las mujeres

Como se ha mencionado, 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

¹¹¹ FLORENCIA, *Zodiaco...*, p. 99.

¹¹² 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.

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 intelecto.¹¹³

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 razón.¹¹⁴

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 María.¹¹⁵ 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 concepción.¹¹⁶

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”.¹¹⁷ 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

¹¹³ Es Camille Paglia quien desarrolla de manera magistral estas ideas en su introducción a *Sexual personae*. Lo anterior es casi una traducción literal de algunos de los argumentos más importantes de esta introducción. Véase PAGLIA, *Sexual...*, p. 5.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ La Inmaculada Concepción de María no se proclamó dogma sino 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. Véase WARNER, *Tú sola...*, p. 85.

¹¹⁷ FR, Fondo Lafragua, 1289, sermón de 1723.

el imperio de su voz. En comparación a la Concepción Inmaculada, todos los otros milagros sólo eran ...un descuido [del] poder divino.¹¹⁸

El segundo rasgo de la singularidad corporal de María fue su virginidad.¹¹⁹ La madre de Cristo permaneció virgen incluso después del parto. Su cuerpo no sufrió de los dolores, malestares o incomodidades propios de dar a luz. Por el contrario, lo 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.¹²⁰

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 sexual.¹²¹ 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”.¹²²

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 blanqueado.¹²³

¹¹⁸ FR, Fondo Lafragua, 1259.

¹¹⁹ La virginidad de María se declaró dogma en el IV Concilio Laterano con el papa Martín I. Véase WARNER, *Tú sola...*, p. 655.

¹²⁰ FR, Fondo Lafragua, 1121, sermón de 1723 en el convento de San Francisco de México.

¹²¹ 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.

¹²² FR, Fondo Lafragua, 1137, sermón de 1694.

¹²³ WARNER, *Tú sola...*, p. 93.

María era bella como ninguna, pero a diferencia de las demás mujeres, su cuerpo permaneció hermoso incluso después de la muerte. En realidad, la belleza física de la Virgen correspondía a su belleza y armonía interiores.¹²⁴ 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”.¹²⁵

La Virgen fue “templo vivo de Dios”, “materno y virginal claustro”, “vaso sagrado”, “templo de la nueva alianza”;¹²⁶ 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 eterna.¹²⁷ 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 a su vientre y sus senos.

*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 popular.¹²⁸ Franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas predicaron en conventos femeninos y masculinos, en diferentes tem-

¹²⁴ 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.

¹²⁵ Así lo describía San Bernardo en sus sermones sobre *El cantar de los cantares*. WARNER, *Tú sola...*, p. 138.

¹²⁶ Todos éstos son nombres con los que se llama a María en los sermones novohispanos.

¹²⁷ 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. Véase BRADING, *La Virgen...*, p. 55.

¹²⁸ En *Le corps dans la société espagnole*, María Cruz García de Enterría ha señalado la im-

plos 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 vida.¹²⁹

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 predicadores, el cuerpo mariano participaba de las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad.¹³⁰ 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...*¹³¹

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 Cristo.¹³² El líquido materno de la Virgen nutrió y calmó la ansiedad física del hambre de Jesús, pero también con-

portancia que tuvieron los predicadores como grupo de intermediarios entre la cultura popular y la letrada en la España del siglo XVI. Véase GARCÍA DE ENTERRÍA, "El cuerpo...", p. 234.

¹²⁹ 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. Véase CVITANOVIC, *De Berceo...*, p. 5. La cultura barroca heredó este rasgo de la cosmovisión medieval y la Nueva España participó de él.

¹³⁰ 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.

¹³¹ La Santa Biblia, El cantar de los cantares, 4,4 .

¹³² 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. 26.

soló 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 el calvario el pecho a la lanza”.¹³³ 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”.¹³⁴

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”.¹³⁵

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 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 pas-

¹³³ FR, Fondo Lafragua, 1121.

¹³⁴ FR, Fondo Lafragua, 1154.

¹³⁵ FR, Fondo Lafragua, 1259.

to 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.¹³⁶

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 envenenada” procedía del vientre femenino, sitio privilegiado para la lujuria, el desenfreno, los bajos instintos y la irracionalidad.¹³⁷

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 María.¹³⁸

¹³⁶ FR, Fondo Lafragua, 1011.

¹³⁷ En la *Historia del diablo*, Muchembled estudia la asociación medieval entre el cuerpo, la sexualidad femenina y el demonio. MUCHEMBLE, *Historia...*, pp. 91-103.

¹³⁸ FR, Fondo Lafragua, 572.

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 fruto”.¹³⁹ La castidad de María venció “los torpes apetitos a las cosas carnales”¹⁴⁰ 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 sagrado.¹⁴¹ 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 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”.¹⁴² 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 irremediablemente 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.

¹³⁹ FR, Fondo Lafragua, 1137, sermón de 1749.

¹⁴⁰ Definición que da el catecismo del padre Ripalda para la lujuria. RIPALDA, *Catecismo...*, p. 34.

¹⁴¹ 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.

¹⁴² FR, Fondo Lafragua, 1216.

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”.¹⁴³

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”.¹⁴⁴ 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 con-

¹⁴³ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1746.

¹⁴⁴ FR, Fondo Lafragua, 572, sermón de 1684.

cebida vistió flores en demostración de su pureza”.¹⁴⁵ Otros predicadores vieron cómo en María reverdecían las flores marchitas por la prosapia de Eva.¹⁴⁶ Al vencer el 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”.¹⁴⁷

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.

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 flor.¹⁴⁸ 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”.¹⁴⁹

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”.¹⁵⁰ En algunos otros sermones novohispanos, María fue descrita como el río Jordán, “inundada por el río caudaloso de la gracia”.¹⁵¹ 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 sanador.¹⁵² Las lágrimas

¹⁴⁵ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1738.

¹⁴⁶ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1746.

¹⁴⁷ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1738.

¹⁴⁸ FR, Fondo Lafragua, 572, sermón de 1684.

¹⁴⁹ FR, Fondo Lafragua, 1216, sermón de 1732.

¹⁵⁰ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1745.

¹⁵¹ FR, Fondo Lafragua, LAFRAGUA 572, sermón de 1699.

¹⁵² Durante siglos, los cristianos han creído en el poder curativo de las aguas del río Jordán. Véase Mircea ELIADE, *Enciclopedia...*, vol. 12, p. 427.

mas marianas limpiaron, purificaron y aliviaron a los devotos que se acercaron con esperanza a la madre de Dios.¹⁵³

El jardín del cuerpo mariano no sólo estuvo lleno de flores, frutos, ríos, fuentes y lluvia. María era doncella jubilosa como la Aurora, “alegre y risueña para todos”.¹⁵⁴ 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”.¹⁵⁵ 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”.¹⁵⁶

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 eterna.¹⁵⁷ En su sermón, el jesuita insistió en el poder medianero de María: “no es posible pasar de la noche al día sin pasar 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 alumbrá”.¹⁵⁸

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...

¹⁵³ 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.

¹⁵⁴ FR, Fondo Lafragua, 1138, sermón de 1711.

¹⁵⁵ Así la describen numerosos sermones novohispanos del siglo XVII.

¹⁵⁶ FR, Fondo Lafragua, 1138.

¹⁵⁷ FR, Fondo Lafragua, 1137.

¹⁵⁸ FR, Fondo Lafragua, 1137.

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".¹⁵⁹ Para fray Pedro Antonio de Aguirre, María, "virgíneo Sol inmaculado... 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".¹⁶⁰

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.¹⁶¹

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 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";¹⁶² 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 Dios.¹⁶³

¹⁵⁹ FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1745.

¹⁶⁰ FR, Fondo Lafragua, 1137, sermón de 1696.

¹⁶¹ FR, Fondo Lafragua, 1137, sermón de 1716.

¹⁶² FR, Fondo Lafragua, 1140, sermón de 1745.

¹⁶³ 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

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.

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 la Nueva España, “jardín de rosas mexicanas”, como 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.

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 el 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 minas.¹⁶⁴ 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 importantes.¹⁶⁵ Esta provechosa situación se tradujo en un ambiente de jubiloso optimismo presente, sobre todo entre un sector criollo que se ufana 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 mariana. Para muchos, la presencia de Guadalupe en estas tierras fue máxima evidencia de la grandeza de una sociedad virtuosa y perfecta que, como

dominar con la cultura la brutalidad y los horrores de las fuerzas naturales. Véase PAGLIA, *Sexual...*, p. 6. En este sentido, la autora se refiere a la naturaleza ctónica como “el secreto sucio de occidente”.

¹⁶⁴ TRASLOSHEROS, “Utopía...”, en prensa, p. 18.

¹⁶⁵ TRASLOSHEROS, “Utopía...”, en prensa, p. 2.

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 mexicano.¹⁶⁶

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”.¹⁶⁷

Bajo la mirada criolla, el pasado prehispánico fue sinónimo de pecado, vicio y 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 cristianos.

¹⁶⁶ 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 mopohua*, texto del siglo XVI escrito en náhuatl, 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. Véase BRADING, *La Virgen...*, pp. 503-504. Esta discusión en torno a la tradición indígena guadalupana rebasa con mucho los fines de esta investigación. Sin embargo, no 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.

¹⁶⁷ SANCHEZ, *Imagen...*, p. 11.

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 quebranta.¹⁶⁸

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 mujer.¹⁶⁹

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 el pecado original se transformó en la ingenua y hermosa doncella mexicana que pudo derrotar al Demonio en la Nueva España. En un soneto 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 silla.¹⁷⁰

¹⁶⁸ BRAMÓN, *Los sirgueros...*, p. 98.

¹⁶⁹ BRAMÓN, *Los sirgueros...*, p. 98.

¹⁷⁰ DE LA CRUZ, *Obras...*, p. 164.

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 flores.¹⁷¹

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 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, agora tantas flores; aquí antes un inculto desierto, agora cosechas abundantes: antes cambronera espinosa enredada en abrojos, agora jardines matizados de abundancias floridas y milagrosas renuevas: antes soledad de gentiles, agora habitación de cristianos.¹⁷²

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

¹⁷¹ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Primavera indiana...*, p. 31.

¹⁷² SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 68.

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”.¹⁷³ 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.¹⁷⁴

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”.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶

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 tinieblas.¹⁷⁷

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

¹⁷³ SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 50.

¹⁷⁴ SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 69.

¹⁷⁵ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Primavera indiana...*, p. 16.

¹⁷⁶ SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Primavera indiana...*, p. 19.

¹⁷⁷ SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 56.

sociedad que compartía el culto y el amor a Guadalupe. La realidad celeste que llegaba a la Tierra inundó 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.

“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!¹⁷⁸

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 mirá.¹⁷⁹

Por su parte, los indios también participaron del júbilo celeste novohispano y sor Juana los presentó de esta manera:

¹⁷⁸ DE LA CRUZ, *Obras...*, p. 215.

¹⁷⁹ DE LA CRUZ, *Obras...*, p. 211.

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 timo huica
Totlazo zuapilli
Maca ammo Tonantzin
titechmoilcahuiliz.¹⁸⁰

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,
Pues triunfa María,
Con dicha feliz.¹⁸¹

¹⁸⁰ DE LA CRUZ, *Obras...*, p. 212.

¹⁸¹ BRAMÓN, *Obras...*, p. 110.

El optimismo criollo que caracterizó el 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 coredentora, 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 servirle, los regocijos de las chirimías para predicarla.¹⁸²

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.¹⁸³

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 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.

¹⁸² SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 74.

¹⁸³ SÁNCHEZ, *Imagen...*, p. 74.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de las páginas anteriores se transitó por el universo de algunos símbolos, prácticas, rutinas, hábitos, conductas y actividades cotidianas que dieron sentido a la existencia y marcaron el ritmo de la vida de los habitantes de la Nueva España. El recorrido que se dibujó en los cuatro capítulos de este libro partió de la penumbra y la oscuridad que encontraron los primeros frailes evangelizadores en el mundo indígena del siglo XVI y llegó a su fin al toparse con la luz y el esplendor descritos por los criollos novohispanos del siglo XVII.

Como se vio en el segundo capítulo, bajo la mirada occidental de los misioneros, hasta antes de la llegada de los españoles, el mundo indígena había estado sumergido en el caos, las tinieblas, los sacrificios, el canibalismo y otros nefandos engaños del Demonio. Un siglo más tarde, los criollos de la Nueva España celebraron orgullosos, en cambio, la transformación de un reino que había dejado en el pasado la oscuridad del pecado para gozar de la luz de la virtud y la redención.

A decir verdad, la historia que aquí se ha narrado presenta algunas aristas del proceso de inserción de México en la ecúmene occidental. Como se explicó en su momento, la sociedad novohispana nació dentro de un contexto coyuntural en la historia de Occidente; de esta manera, desde sus orígenes, México comenzó a participar en las discusiones y a formar parte de las preocupaciones de la modernidad europea de los siglos XVI y XVII. Poco a poco, al ser partícipe de aquella realidad, la Nueva España adoptó ideas, creencias y formas cristianas y occidentales de estar y de vivir, mismas que, al adaptarse a las realidades americanas, dieron origen a una Modernidad particular, alternativa.

Esta investigación concentró su atención precisamente en esas particularidades culturales e históricas de la modernidad novohispana. Para ello tomó como eje dos de las inquietudes principales en la historia europea de los siglos XVI y XVII. Por un lado, la importancia del individuo, su conciencia moral y la responsabilidad del ser humano en la construcción de una sociedad mejor. Por otro, la consolidación de las monarquías que antecedieron a los estados-nación. En realidad, ambos fenómenos coincidieron en un punto: la necesidad de ejercitar la disciplina de manera racional tanto en las conductas individuales y privadas como en las de orden público y social.

Fue a partir de la convergencia de estos dos problemas que tuvo sentido estudiar un tema de historia de la vida cotidiana en la Nueva España inserto en la historia europea de los siglos XVI y XVII: la construcción de una conciencia individual de orden católico y occidental, pero con particularidades propias de una sociedad americana, y su incidencia en la articulación de relaciones políticas y sociales, así como en las formas de comportarse e interactuar en la vida cotidiana.

Tal como se explicó a lo largo de la investigación, a partir del siglo XVI, la Nueva España también fue testigo de la construcción de una conciencia individual cristiana. En un primer momento, este fenómeno se vivió desde el proceso de conversión de los indios a evangelizar después de la conquista guerrera. Más tarde, la historia de dicha conciencia tuvo como escenario la sociedad mestiza del siglo XVII, sociedad que vivió las experiencias cotidianas de la culpa y el perdón como uno de los pilares más importantes para lograr el consenso y la unidad en un mundo profundamente diverso y estratificado.

Como se mencionó en la primera parte de esta investigación, de acuerdo con los pocos indicios históricos que existen, la conciencia moral prehispánica se apoyó, sobre todo, en un conjunto de mecanismos de coerción externa cuya función fue reprimir las conductas generadoras de violencia amenazantes para la paz social.

El proceso histórico mediante el que se construyó una nueva conciencia moral católica hizo de una de las transformaciones más importantes la interiorización de ciertas sanciones morales, mismas que en teoría, obedecían al reconocimiento de los significados cristianos del Bien y del Mal, así como a la capacidad para distinguir la intención de las acciones y la posibilidad de experimentar arrepentimiento.

No obstante, dadas las particularidades del orden social novohispano, el proceso de construcción histórica de aquel tribunal moral interior dio como resultado una conciencia ciertamente individual y responsable, pero a su vez, benévola y compasiva. Es decir, lejos de ser rígida e inflexible, entre la mayor parte de los habitantes de la Nueva España, la conciencia individual fue autoindulgente y siempre consideró la fragilidad humana como motivo para ejercer la conmiseración.

De esta manera, entre los siglos XVI y XVII, los novohispanos se asumieron como individuos responsables, pero entendieron dicha responsabilidad individual de forma peculiar. Ciertamente, en su vida cotidiana, aquellos sujetos reconocieron la responsabilidad de sus actos, pero evitaron enmendar sus conductas viciosas y prefirieron buscar atajos y vías alternas que les permitieran negociar el perdón de manera más sencilla y menos dolorosa.

Como se explicó en la segunda parte de la investigación, esta forma dis-

tinta de vivir la responsabilidad individual incidió en la articulación de diversas relaciones sociales, en diferentes manifestaciones culturales y en la reproducción de muchas ideas y valores que definieron una forma particular de estar en la vida, así como de comprenderla.

Ahora bien, si la conciencia individual fue una de las preocupaciones que aquejó a Occidente entre los siglos XVI y XVII, se ha dicho también que, además de las discusiones en torno a la capacidad que tenían los seres humanos para mejorar su sociedad y elegir su propio destino, otro de los problemas centrales para la historia de dicho periodo fue el de la consolidación de las monarquías que antecedieron a los estados-nación y el fortalecimiento de su poder político. La Nueva España tampoco escapó de los efectos de este proceso europeo.

Para la España católica de aquella época, la importancia de la conciencia individual no sólo radicó en la posibilidad de orientar las conductas y hábitos de los súbditos hacia el camino de la salvación del alma. En realidad, para la Monarquía hispánica, la disciplina moral fue, al mismo tiempo, un elemento indispensable para mantener la paz y concentrar el poder en el Estado.

Y es que la Corona española entendió que por sí solo, el poder militar no podía garantizar el orden social. Para los gobernantes de aquella Monarquía, la fuerza de los ejércitos debía ir acompañada del cultivo de la virtud. Sin embargo, ser virtuoso no era cosa sencilla y los reyes españoles también supieron reconocerlo. Por ello, y siguiendo el ejemplo de la impartición de justicia en el Cielo, la justicia terrena también recurrió a la misericordia y el perdón en apoyo de sus decisiones.

De esta manera, como en cualquier otro reino español, en la Nueva España, las leyes no se aplicaron de manera rígida; además, la relación de los súbditos con las autoridades estuvo marcada por vínculos afectivos y emocionales, por arreglos particulares y por muchos acuerdos de excepción. Así, los mecanismos para mantener el orden social nunca fueron inflexibles; en realidad, también en el orden terreno la disciplina siempre fue objeto de negociación.

A decir verdad, en la Nueva España de los siglos XVI y XVII, los sujetos reconocieron como la máxima virtud política del rey la capacidad que éste tenía para ejercer su Justicia Misericordiosa; de esta manera, 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. Ciertamente es que este rasgo pudo estar presente en otras sociedades católicas. No obstante, es muy probable que en la Nueva España, el concepto cristiano del perdón cobró mucho mayor importancia. Y es que la novohispana fue una sociedad producto de una conquista guerrera que había dado como resultado un orden plural, jerárquico y diverso; como se ha expli-

cado ya, 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.

Como seguramente se advirtió a lo largo de la lectura, esta investigación buscó reconstruir dos momentos distintos de la historia social y cultural de la Nueva España. El primero, el de la evangelización de la sociedad indocristiana en el siglo XVI. El segundo, el de la catequización de la sociedad mestiza novohispana del siglo XVII. Es importante señalar que, mientras que el primer escenario se configuró dentro de una cosmovisión que cabalgaba entre la Edad Media y el Renacimiento, el segundo se consolidó a partir de un sistema de ideas y creencias que oscilaba entre la mentalidad del Renacimiento y la del Barroco. Distinguir estos dos momentos no es un ejercicio trivial. En realidad, vale la pena hacerlo para expresar ciertas conjeturas que quizás arrojen algunos indicios más para reconstruir la particularidad de un modelo cultural que, si bien se originó en el Viejo Mundo, en el Nuevo cobró matices y colores propios.

La construcción de la sociedad indocristiana del siglo XVI partió de miedos y temores medievales que se difuminaron mediante la recuperación renacentista de la fe en el hombre y la posibilidad de la renovación social. En este sentido, los frailes que llegaron a la Nueva España vencieron al Demonio soñando con la utopía cristiana que por instantes, incluso lograron ver en la sociedad de los indios conversos. No obstante, para la segunda mitad del siglo XVI, el desencanto cubrió la mirada de aquellos evangelizadores que tuvieron que aceptar el fracaso de su sueño.

Al llegar el siglo XVII, Nueva España se había convertido ya en parte de la ecúmene occidental. Curiosamente, fue también en ese siglo que aquella sociedad se consolidó como un universo único y original, un universo que era España, pero que al mismo tiempo, ya no lo era; un mundo que materializaba ese Paraíso Occidental del que hablara don Carlos de Sigüenza y Góngora. En efecto, mientras la metrópoli comenzó a sufrir el desencanto barroco que lamentaba lo ilusorio de la realidad, así como la imposibilidad de asir la verdad en un mundo donde *la vida era un sueño*, la Nueva España comenzó a vivir su propia cultura y realidad barrocas. Para la península ibérica, aquel modelo cultural fue sinónimo de crisis y desencanto, para la Nueva España, en cambio, significó auge y optimismo.

En medio de las luces y las sombras contrarreformistas, la España europea vivió el barroco sobre todo desde la oscuridad, desde la angustia de la brevedad de la vida y la permanencia del dolor y del sufrimiento. En la América española, el barroco también fue todo eso, pero contrariamente, aquí, la dimensión que prevaleció no fue la de la penumbra y la sombra, sino la de la luz y el resplandor.

En la Nueva España, la Contrarreforma iluminó los altares dorados de las iglesias y exaltó el júbilo, la alegría y el gozo del naciente orgullo novohispano. Y es que en el siglo XVII, la Indiana Primavera hizo de las ilusiones y las apariencias no un motivo de soledad y desencanto, sino la posibilidad de construir el ensueño de un reino que creyó estar protegido por Guadalupe, un reino en donde la esperanza parecía brillar con destellos de eternidad. Dentro de este contexto, la Nueva España se consolidó como una sociedad inserta en los cánones de las utopías occidentales. Sin embargo, la historia de aquel reino americano sólo puede entenderse a partir de la combinación de sus descendientes habitantes y el orden político y social negociador en el que vivieron. La presencia de estos dos elementos incidió en la materialización de una utopía occidental particular.

En la Nueva España, la responsabilidad individual casi siempre fue un asunto que pudo evadirse; esto, sin duda, 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 más eficaces para seguir actuando y sobreviviendo dentro de un orden social que, ante la flaqueza del ser humano, siempre estuvo dispuesto a dar una segunda oportunidad, así en la Tierra como en el Cielo.

ARCHIVOS Y FONDOS

- AGN Archivo General de la Nación
Indios
Inquisición
Reales Cédulas Originales
- FR Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional
Fondo Lafragua
Fondo Raros y Curiosos
Fondo de Origen
- AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
Fondo Episcopal

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN GARCÍA, José Luis
1979 *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ALBERRO, Solange
1988 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.
1997 “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Conдумex.
- ALEGRE, Francisco Javier
1956-1960 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Roma: Institutum Historicum, 4 v.
- ALFONSO X EL SABIO
1985 *Cantigas de Santa María*, introd., versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde. Madrid: Castalia.
- AQUINO, Tomás de
1942 *Tratado de la justicia y el derecho: Summa Theologica*, ed. Joaquín Ruiz-Giménez Cortés. Madrid: Victoriano Suárez, v. 1.
- ARENDT, Hannah
2002 *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES

1981 *La política*, ed. Carlos García Gual y Aurelio Pérez García. Madrid: Nacional.

AZOULAI, Martine

1993 *Les péchés du nouveau monde: les manuels pour la confession des indiens XVIIe-XVIIIe siècle*. París: A. Michel.

BALBUENA, Bernardo de

1963 *Grandeza mexicana y fragmentos del Siglo de Oro y El Bernardo*, introd. Francisco Monterde. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BALDERAS VEGA, Gonzalo

1996 *La reforma y la contrarreforma dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.

BATAILLE, Georges

1997 *El erotismo*, trad. Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin, México, Tusquets.

BATAILLON, Marcel

1966 *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUER, Johannes Baptist

1985 *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.

BECKER, Ernest

1992 *La lucha contra el mal*, trad. Carlos Valdés. México: Fondo de Cultura Económica.

BERCEO, Gonzalo de

1986 *El libro de los milagros de Nuestra Señora*, ed. Jesús Montoya Martínez. Granada: Departamento de Historia de la Lengua Española, Universidad de Granada.

BERMAN, Harold Joseph

2001 *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica.

BLACK, Anthony

1993 *Political thought in Europe 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.

BONETA, Joseph

1708 *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos: libro primero y segundo*. Puebla de los Ángeles: editado por Diego Fernández de León.

1718 *Gritos en el infierno para despertar al mundo*. Madrid: por la viuda de Juan García Infançon a costa de Isidro Colomo.

BONO, Dianne M.

1991 *Cultural diffusion of Spanish humanism in New Spain: Francisco Cervantes de Salazar's Dialogo de la dignidad del hombre*. Nueva York: P. Lang.

BOURGEOIS, Henri

1998 *I segni della salvezza: 12-20 secolo*. Casale Monferrato: Piemme.

- BRADING, David Anthony
 1991 *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
 2002 *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, trad. Aura Levy y Aurelio Major. México: Taurus.
- BRAMÓN, Francisco
 1944 *Los sirgueros de la Virgen*, selección de Agustín Yáñez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAMPOS MORENO, Araceli (ed.)
 1999 *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México.
- CANETTI, Elías
 1995 *Masa y poder*, trad. Horst Vogel. Madrid: Alianza.
- CAPIZI, Antonio
 1963 *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*. Florencia: La Nuova Italia.
- CARO BAROJA, Julio
 1969 *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Catecismo del Santo Concilio...*
 1833 *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V*. Barcelona: Sierra y Martí, v. 1.
- CAVALCOLI, Giovanni
 2000 "Autocoscienza e coscienza morale in Santo Tommaso d'Aquino", en Luca Gabbi, *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*. Roma: Donzelli Editore.
- CHRISTIAN, William A.
 1981 *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- CLARAVAL, Bernardo de
 1984 *Obras completas*, ed. de los monjes cistercienses de España. Madrid: Católica, v. 2-6.
Concilio III provincial...
 1859 *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.
- COPPLESTONE, Frederick
 1993 *History of philosophy*. Nueva York: Image Book.
- CÓRDOBA, Pedro de
 1945 *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia*. Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo.
- CRUZ, Juana Inés de la
 2004 *Obras completas*. México: Porrúa.

- CVITANOVIC, Dinko
 1995 *De Berceo a Borges: la alegoría en las letras hispánicas*. Buenos Aires: F. García Cambeiro.
- DÁVILA PADILLA, Agustín
 1955 *Historia de la fundación y discursos de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*. México: Academia Literaria.
- DELUMEAU, Jean
 1978 *La peur en Occident: XIVe-XVIIIe siècles une cite assiégée*. [París]: Fayard.
 1992 *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, trad. Mauro Armijo. Madrid: Alianza.
 2000 *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: Il Mulino.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
 1984 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Miguel León-Portilla. [Madrid]: Historia 16, 2 v.
- DOUGLAS, Mary Tew
 1982 *Natural symbols: explorations in cosmology*. Nueva York: Pantheon.
- DUBE, Saurabh (coord.)
 1999 *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México.
- DURKHEIM, Émile
 1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed. Santiago González Noriega, trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza.
- DUVERGER, Christian
 1993 *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.
- ELIADE, Mircea (dir.)
 s.f. *Enciclopedia delle religioni*. Milán: Settimo Milanese.
- ELIAS, Norbert
 1987 *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
 1989 *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad., Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica.
 1994 *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems*. Londres: Sage.
- ENKERLIN, Luise
 1990 "Texto y contexto del Zodiaco mariano", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XVII, núm. 45, pp. 63-89. El Colegio de Michoacán.
- ERBA, Andrea
 1994 *L'umanesimo spirituale: l'Enchiridion di Erasmo da Rotterdam*. Roma: Studium.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando
 1999 *Una idea de las ciencias sociales*. México: Paidós.

- 2000 *La mirada de Dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- ESCALANTE, Pablo (coord.)
2004 *Historia de la vida cotidiana en México*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Evangelización y teología*
1990 Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra.
- EVENETT, H. Outram
1968 *The spirit of Counter Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FELICI, Pericles
1968 *El pecado en Freud*. Madrid: Cocolusa.
- FLORENCIA, Francisco de
1955 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, prol. Francisco González de Cossío. México: Academia Literaria.
1995 *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.
- FLYNN, Maureen
1989 *Sacred charity: confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*. Nueva York: Cornell University.
- FOCHER, Juan
1960 *Itinerario del misionero en América*, introd. Antonio Eguiluz. Madrid: V. Suárez.
1997 *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizandos: Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum*, introd. Fredo Arias de la Canal, trad. del latín José Pascual Guzmán de Alba, revisión Jesús Gómez Fregoso. México: Frente de Afirmación Hispanista.
- FREUD, Sigmund
2000 *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz
1990 "El cuerpo entre predicadores y copleros", en Agustín Redondo, *Le corps dans la société espagnole des XVIIe et XVIIIe siècles*. París: Publications de la Sorbonne, pp. 233-244.
- GHISALBERTI, Alessandro
2000 "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.
- GINZBURG, Carlo
1985 *The night battles: witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries*, trans. John and Anne Tedeschi. Nueva York: Penguin.
- GOLD, Penny Schine
1985 *The lady and the virgin: image, attitude, and experience in twelfth century France*. Chicago: University of Chicago.

- GONZALBO, Pilar
- 1987a “La muerte maestra de la vida en la obra de fray Juan de Zumárraga”, en *Revista A*, Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 8, número 22, septiembre-diciembre, pp. 9-34.
 - 1987b *Las mujeres de la Nueva España: educación y vida cotidiana*. México: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
 - 1989 *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.
 - 1995 “Ajuar doméstico y vida familiar”, en Elena Estrada de Gerlero (ed.), *Arte y vida cotidiana*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
 - 1998 *Familia y orden colonial*. México: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
- GRANADA, Luis de
- 1942 *Guía de pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe.
 - 1994-1999 *Obras completas*, ed. Álvaro Huerga. Madrid: Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, 40 v.
- GREENLEAF, Richard E.
- 1988 *Zumárraga y la inquisición mexicana*, trad. de Víctor Villela. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRIJALVA, Juan de
- 1985 *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.
- GRUZINSKI, Serge
- “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio de occidentalización entre los indios de Nueva España”, en *Historias*, núm. 15, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 31-43.
 - 2000 “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”, en *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*. México: Seminario de Historia de las Mentalidades, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GUERRENS, José Ramón
- 1990 *Evangelización y teología*, Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra.
- GUIJO, Gregorio Martín de
- 1952 *Diario*, ed. Manuel Romero de Terreros. México: Porrúa, 2 v.
- HANKE, Lewis
- 1959 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, trad. Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Aguilar.
- HENKEL, Willi
- 1990 “El impulso evangelizador”, en *Evangelización y teología*, Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra.
- HORCASITAS, Fernando
- 1974 *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna*, ed. Miguel León-Porti-

Ila. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 1.

ISABEL I

- 1969 *La Católica, reina de España, Testamento y codicilo 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 General de Archivos y Bibliotecas.

ISERLOH, Erwin

- 1990 *Compendio di storia e teologia della riforma*. Brescia: Morcelliana.

JEDIN, Hubert

- 1995 *Riforma cattolica o controriforma?: tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*. Brescia: Morcelliana.

KANT, Immanuel

- 1919 *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*, trad. A. Sánchez Rivero. Madrid: Espasa-Calpe.

KOLAKOWSKI, Leszek

- 1971 *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*. Buenos Aires: Amorrortu.

LAURENT, Alain

- 1994 *Storia dell'individualismo*. Bolonia: Il Mulino.

LAVRIN, Asunción, y Rosalva LORETO L. (eds.)

- 1991 *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2002 *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Archivo General de la Nación-Universidad de las Américas.

LE GOFF, Jacques

- 1984 *The birth of Purgatory*. Chicago: Chicago University Press.

LLAGUNO, José A.

- 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Porrúa.

LODI, Enzo

- 2000 *Misericordia e perdono nella liturgia*. Bolonia: EDB.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ CANTOS, Ángel

- 1992 *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Mapfre.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco

- 1980 *Tomás Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII*. Madrid: Universidad Complutense.

LORETO, Rosalva

- 2002 "The Devil, women, and the body in seventeenth century Puebla", en *The Americas*, Academy of American Franciscan History, núm. 2, octubre, pp. 181-200.

- LUTZ, Heinrich
1992 *Reforma y contrarreforma*, ed. Antonio Sáez Arance. Madrid: Alianza.
- MC GRATH, Alister
1999 *Christian spirituality: an introduction*. Oxford: Blackwell.
- MANRIQUE, Jorge
2003 *Poesía*, ed. María Morrás. Madrid: Castalia.
- MARTIARENA, Óscar
1999 *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan
1886 *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, v. 1-3
- MARTÍNEZ FERRER, Luis
1998 *La penitencia en la primera evangelización de México*. México: Universidad Pontificia de México.
- MARTINI, Mónica Patricia
1993 *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial: circunstancias adversas y malas interpretaciones*. Buenos Aires: Prhisco-conicet.
- MAUSS, Marcel
1950 *Sociologie et anthropologie*, ed. Claude Lévi-Strauss. París: Presses Universitaires de France.
- MENDIETA, Gerónimo
1997 *Historia eclesiástica indiana*, ed. Antonio Rubial García. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 v.
- MENOZZI, Daniele
1995 “Il cattolicesimo dal Concilio di Trento al Vaticano II”, en Giovanni Fioramo, *Storia delle religioni*. Roma: Laterza.
- MINOIS, Georges
1995 *Piccola storia dell'inferno*, Bologna: Il Mulino.
- MOLINA, Alonso de
1984 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, introd. Roberto Moreno. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MOLINA DEL VILLAR, América
1996 *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- MORRIS, Colin
1987 *The discovery of the individual, 1050-1200*. Toronto: University of Toronto.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente
s.f. *Memoriales*, ed. Nancy Joe Dyer. México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México.

- 1985 *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- MUCHEMBLED, Robert
 2002 *Historia del diablo: siglos XII-XX*, trad. Federico Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco
 1988 *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.
- NUSSBAUM, Martha
 2001 *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'GORMAN, Edmundo
 1986 *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.
- OLMOS, Andrés
 1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PAGLIA, Camille
 1991 *Sexual personae*. Nueva York: Vintage Books.
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan de
 1691 *Vida interior, del Ilustrísimo, Excelentísimo, y Venerable Señor D. Juan de Palafox y Mendoza*, del Consejo de Su Magestad... Sevilla: L. Martin.
- 1762 *Obras del ilustrísimo, excelentísimo, y venerable siervo de Dios Don... de los supremos consejos de Indias, y Aragón, Obispo de la Puebla de los Ángeles, y de Osma, Arzobispo electo de Meico, Virrey, y Capitán General de Nueva España*. Madrid: Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 13 v.
- 1950 *Libro de las virtudes del indio*, ed. Federico Gómez de Orozco. México: Secretaría de Educación Pública.
- 1997 *Relación de la visita eclesástica de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles, 1643-1646*, ed. Bernardo García Martínez. Puebla: Gobierno del Estado, Secretaría de Cultura.
- 1998 *Bocados espirituales, políticos, místicos y morales. Catecismo y axiomas doctrinales para labradores y gente sencilla, especialmente con otros tratados*. Cambridge: General Microfilm Company.
- PASTOR, María Alba
 1999 *Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- PATCH, Howard Rollin
 1956 *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.

- PIZZORNI, Reginaldo
1995 *Giustizia e carità*. Bolonia: ESD.
- PRODI, Paolo
2000 *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fonti al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bolonia: Il Mulino.
- PROSPERI, Adriano
2001 *Il Concilio de Trento: una introduzione storica*. Turín: G. Einaudi.
- RICO, Francisco
1997 *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza.
- RIPALDA, Hieronymo de
1591 *Doctrina cristiana*, Burgos [s.e.].
- RUCQUOI, Adeline
1997 "Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV", en *Os "últimos fins" na cultura iberica (XV-XVIII)*, Revista da Faculdade de Letras, Linguas e Literaturas, Anexo VIII, Porto, Brasil.
1998 "Studia Generalia y pensamiento ibérico medieval", *Revista Relaciones*, vol. XIX, núm. 75, El Colegio de Michoacán, verano.
- Sacrosanto y ecuménico...*
1785 *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, trad. castellano por Ignacio López de Ayala, agrégase el texto latino, corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564. Madrid: Imprenta Real.
- SAFRANSKI, Rüdiger
2000 *El mal o El drama de la libertad*, trad., Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
- SAHAGÚN, Bernardino de (ed.)
1986 *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*, ed. Miguel León Portilla. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
1993 *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. Miguel León-Portilla. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SÁNCHEZ, Miguel
1648 *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.
- La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*
1960 Versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera [1602]. México: Sociedades Bíblicas en América Latina.

- SARANYANA, Josep-Ignasi
 1991 *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- SEBASTIÁN, Santiago
 1981 *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*, ed. Alfonso Rodríguez G. de Cevallos. Madrid: Alianza.
- SESBOUÉ, Bernard
 s.f. *Storia dei dogmi*. Casale, Monferrato, Piemonte.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de
 1928 *Obras: con una biografía escrita por Francisco Pérez de Salazar*. México: Sociedad de Bibliófilos Mexicanos.
 1995 *Paríso 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.
- SMITH, Michael A.
 1995 *Human dignity and the common good in the Aristotelian-Thomistic tradition*. Mellen University Press.
- STRAUSS, Leo
 [1953] *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- TERRANOVA, Analiza
 1989 *Le due riforme: l'Europa da Lutero al Concilio di Trento*. Roma: Settimo Sigilo.
- TODOROV, Tzwtan
 1984 *Mikhail Bakhtin: the dialogical principle*. Minnesota: University of Minnesota.
- TORQUEMADA, Juan de
 1975 *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 mesma terra*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 1-7.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la
 1994 *El culto mariano en la catequesis novohispana del siglo XVI*. Navarra: Instituto de Historia de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad de Navarra.
- TOULMIN, Stephen Edelston
 1992 *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- TRASLOSHEROS, Jorge
 2004 *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia eclesiástica del arzobispado de México 1528-1668*. México: Porrúa-Universidad Iberoamericana.

- (en prensa) "Utopía inmaculada en la Primavera Mexicana: *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, primera novela mexicana, 1620".
- TWINAM, Ann
 1991 "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en Asunción Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- VALADÉS, Diego
 1989 *Retórica cristiana*, introd. Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo de Tarcisio Herrera Zapién. México: Fondo de Cultura Económica.
- VETANCURT, Agustín de
 1971 *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.
- VILTER, Marcel
 1937-1995 *Dictionnaire de spiriualité: ascétique et mystique, doctrine et historie*. París: G. Beauchesne.
- VITORIA, Francisco de
 1960 *Relecciones teológicas*, ed. Teófilo Urdanoz. Madrid: Católica.
- VOEGELIN, Eric
 1956 *Order and history*. Baton Rouge: Louisiana State University, 6 v.
- WALKER, Caroline B.
 1987 *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press.
 1990 "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Michel Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, ed. Ramona Naddaff y Nadia Tazi, trad. Anne Cancogne. Madrid: Taurus, v. 1-3.
- WARNER, Marina
 1991 *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, trad. Juan Luis Pintos. Madrid: Taurus.
- WEBER, Max
 1997 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1998 *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- WECKMANN, Luis
 1994 *La herencia medieval de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZAHINO PEÑAFORT, Luisa
 1999 *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ZAMBRANO, Francisco
 1961 *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. México: Jus, v. 1-16.

ZAVALA, Silvio

1975 *Servidumbre natural y libertad cristiana: según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. México: Porrúa.

ZUBILLAGA, Félix

1956-1991 *Monumenta mexicana*. Roma: "Monumenta Historica Societatis Iesu", 7 v.

ZUMÁRRAGA, Juan de

1994 *Regla cristiana breve*, ed. Ildefonso Adeva, prólogo Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona: Eunate.

*Así en la tierra como en el cielo:
manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón
en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*
se terminó de imprimir en octubre de 2006,
en los talleres de Sistemas Técnicos de Edición S.A. de C.V.
San Marcos 102-10, Col. Tlalpan, Deleg. Tlalpan, C.P. 14000 México, D.F.
Tipografía y formación a cargo de
Patricia Zepeda en Redacta, S.A. de C.V.;
cuidó la edición Andrea Huerta.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Inserto en las preocupaciones de larga duración, este libro reconstruye, de forma sugerente y ágil, la importancia del sistema religioso y la experiencia cotidiana de la religiosidad en la reproducción del consenso cultural que distinguió a la Nueva España a lo largo de los siglos xvi y xvii. Desde una perspectiva de análisis renovadora, superadora de visiones rígidas y monolíticas, el presente volumen aborda el estudio de la sociedad novohispana haciendo hincapié en la importancia de los procesos de negociación, claves para la comprensión del funcionamiento y equilibrio presentes en dicha realidad histórica.

En tal sentido, la autora explica cómo –entre los indios recién evangelizados y más tarde entre la sociedad mestiza– el proceso de construcción y experimentación del sentimiento de culpa cristiana, así como el aprendizaje del mecanismo del perdón constituyen variables de análisis de primera importancia para entender la unidad y la integración que primó en la sociedad virreinal en el periodo estudiado. En efecto, la articulación y regeneración de las relaciones sociales, de los pactos y los acuerdos políticos, la reproducción de un universo simbólico, así como el condicionamiento de hábitos y costumbres cotidianas entre la población de la Nueva España no pueden aprehenderse sin tener en cuenta la forma en que esta sociedad vivió la culpa y buscó la salvación eterna.

En síntesis, este libro nos acerca a la comprensión del proceso de cristianización y occidentalización de la conciencia individual y la forma en que dicha conciencia guió las conductas y comportamientos cotidianos de la población novohispana, problema histórico que es estudiado combinando el rigor metodológico con la apuesta por una reconstrucción que, lejos de miradas unívocas y estáticas, privilegia la complejidad y los cuestionamientos.

ISBN 968-12-1255-X



9 789681 212551



EL COLEGIO
DE MÉXICO